

Teologia e ceticismo na primeira modernidade: Montaigne, Descartes, Bayle

Theology and scepticism in early modernity: Montaigne, Descartes, Bayle

Fernando Bahr

Instituto de Filosofia “Ezequiel de Olaso (INEO/ CIF-CONICET)

fernandobahr@gmail.com

Resumo: Em três cartas escritas entre abril e maio de 1630, Descartes apresenta a Mersenne a sua teoria da “criação das verdades eternas”, ou seja, a sua teoria de que Deus é o criador tanto da essência como da existência das suas criaturas. Em 2004, Vincent Carraud recordou esta teoria cartesiana e assumiu-a como uma chave de interpretação da Apologia de Raimond Sebond, de Montaigne. Para Carraud, Descartes tinha compreendido e confirmado metafisicamente a chave da Apologia, a saber, o carácter incompreensível da onipotência divina e, consequentemente, a impossibilidade de compreender Deus a partir da racionalidade que rege o nosso mundo, ou daquilo a que Montaigne chamou as “leis municipais” da verdade. Seguindo as pegadas de Carraud (pegadas que já tinham sido apontadas, entre outros, por Jean-Luc Marion), o nosso objetivo neste artigo é refletir sobre a relação Descartes-Montaigne e incorporar um outro autor que também consideramos decisivo neste percurso: Pierre Bayle.

Palavras-chave: *Super-Pirronismo, Deus, verdade, evidência, racionalidade, sobre-determinação.*

Abstract: In three letters written between April and May 1630, Descartes presents to Mersenne his theory of the “creation of eternal truths”, that is, his theory that God is the creator of both the essence and the existence of His creatures. In 2004, Vincent Carraud recalled this Cartesian theory and assumed it as a key to the interpretation of Montaigne’s Apology for Raymond Sebond. For Carraud, Descartes had understood and confirmed metaphysically the key to the Apology, namely the incomprehensible character of divine omnipotence and, consequently, the impossibility of understanding God from the rationality that governs our world, or from what Montaigne called the “municipal laws” of truth. Following in Carraud’s footsteps (footsteps that had previously been hinted at, among others, by Jean-Luc Marion), our purpose in this paper is to reflect on the Descartes-Montaigne relationship and to incorporate another author whom we also consider decisive in this journey: Pierre Bayle.

Keywords: *Super-Pyrrhonism, God, truth, evidence, rationality, overdetermination.*

Recebido em 15 de janeiro de 2025. Aceito em 04 de maio de 2025.

1. Introdução

Há mais de 60 anos, em 1959, foi publicada uma coletânea, sob a direção de Paul Dibon, intitulada *Pierre Bayle le philosophe de Rotterdam*, à qual devemos grande parte do renascimento dos estudos sobre Bayle desde então. Nesse volume, Richard Popkin contribuiu com um artigo, “Pierre Bayle’s place in 17th century Scepticism”, onde ele diferenciou o ceticismo de Bayle do ceticismo da tradição montaigneana (Charron, La Mothe Le Vayer, Sorbière, Foucher, Huet etc., além do próprio Montaigne, é claro) por dois motivos. Primeiro, porque ele era calvinista, em oposição ao catolicismo dos que acabaram de ser citados.¹ E segundo, porque diante dos argumentos destes últimos, centrados principalmente na desconfiança em relação aos dados sensoriais, ele se dedicou a fortalecer os argumentos céticos diante do poder da razão. Além disso, Popkin reservou uma designação para o ceticismo de Bayle, designação que o distingue de qualquer outro ceticismo e que Popkin manteve até a última versão de seu estudo mais importante, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, publicada em 2003. Esse termo é: “super-pirronismo” (POPKIN, 1959, p. 1-2).²

O trajeto que propomos neste artigo seguirá o caminho aberto por Popkin. Ele consistirá em quatro seções. Na primeira, tentaremos mostrar as razões que levaram Popkin a reservar esse rótulo para Bayle, excluindo os demais céticos do início da filosofia moderna³. Na segunda, voltaremos ao século XVI para ver quais características do ceticismo de Bayle já poderiam estar presentes na “Apologia de Raimond Sebond” de Michel de Montaigne, um ensaio que, distanciando-nos um pouco de Popkin e baseando-nos num artigo de Vincent Carraud (CARRAUD, 2004, p. 137-171), também entenderemos como “supercético”. No terceiro, analisaremos o que acontece com Descartes; seguindo Jean-Luc Marion (MARION, 2009), nosso objetivo não é associar Descartes também ao “superceticismo”, mas ver sua filosofia a partir de uma teoria que o filósofo francês formulou em 1630 e da qual nunca se desvencilhou, a teoria da “livre criação das verdades eternas”. Na quarta parte, para evitar possíveis problemas com a perspectiva de Marion, mudaremos para um guia diferente: Harry Frankfurt (FRANKFURT, 1977, p. 36-57) e sua própria análise da racionalidade cartesiana. Nas conclusões, voltaremos a Bayle com o objetivo de mostrar como algumas de suas passagens mais famosas podem ser lidas com a ajuda de Montaigne e Descartes.

2. O “Pirro” de Pierre Bayle

As passagens que Popkin usa para sua qualificação de Bayle como um “superpirrônico” encontram-se no conhecido verbete “Pirro” do *Dictionnaire historique et critique*; mais precisamente, na observação B, que comenta uma passagem no corpo do verbete onde Bayle sustenta que o pirronismo “[é] com razão que é detestado nas escolas de teologia” (BAYLE, 1740, III, p. 732; BAYLE, 2007, p. 149). Sua explicação começa dizendo que isso acontece porque as doutrinas religiosas, ao contrário do que acontece no campo das ciências naturais⁴ ou no campo do Estado, devem se basear na certeza completa para gerar convicção.

¹ Lembremos que Samuel Sorbière (1615-1670) nasceu em uma família protestante, mas se converteu ao catolicismo em 1653. Como Sophie Gouverneur (GOUVERNEUR, 2002, p. 8) aponta em sua introdução aos *Discours sceptiques*, essa conversão pode não ter tido motivos exclusivamente piedosos.

² De fato, o último capítulo da versão final do trabalho de Popkin (POPKIN, 2003a, p. 283) é intitulado: “Pierre Bayle. Superscepticism and the Beginnings of Enlightenment Dogmatism”. Apesar da mudança de “superpirronismo” para “superceticismo”, acreditamos que o núcleo da interpretação de Popkin não foi afetado.

³ Consideramos Pierre Bayle um cético. Estamos cientes de que nem todos os especialistas concordarão com nossa interpretação. Antony McKenna (MCKENNA, 2017, p. 147-159), por exemplo, acredita que o ceticismo de Bayle poderia ser uma cortina de fumaça que esconde, em última análise, uma posição racionalista, especialmente no que diz respeito aos princípios morais. McKenna se baseia, entre outras obras, na primeira parte do *Commentaire philosophique*. Nossa posição sobre isso é diferente, como pode ser visto em (BAHR, 2018, p. 65-73).

⁴ “Pouco importa que se diga que o espírito do homem é muito limitado para nada descobrir nas verdades naturais, nas causas que produzem o calor, o frio, o fluxo do mar etc. Deve bastar-nos que se exerça na busca das hipóteses prováveis e a recolher

Felizmente, ele acrescenta, o pirronismo afeta muito poucas pessoas, uma vez que a

graça de Deus nos fiéis, a força da educação nos outros homens e, se você quiser mesmo, a ignorância e a inclinação natural para tomar decisões, tudo isso são um escudo impenetrável aos traços dos pirrônicos, ainda que esta seita se imagine que ela é, hoje, mais temível do que o era antigamente. Ver-se-á sobre o quê ela funda essa estranha pretensão (BAYLE, 1740, II, 732a; BAYLE, 2007, p. 152).

Para ilustrar essa pretensão “estranha e imaginária”, Bayle coloca em cena dois abades, mais tarde conhecidos como o “abade pirrônico” e o “abade católico”, que discutem sobre os méritos do pirronismo.⁵ O abade católico não consegue entender como, após as luzes do Evangelho, alguns “miseráveis pirrônicos” ainda podem sobreviver. O abade pirrônico responde que, ao contrário, agora o método pirrônico seria mais poderoso do que nunca, na medida em que a teologia cristã lhe forneceria argumentos impossíveis de resolver e na medida em que a “nova filosofia” lhe daria um novo e formidável impulso em relação à natureza e à existência do mundo físico.

O abade pirrônico declara que não deseja se valer das vantagens que o pirronismo poderia obter da nova filosofia. Entretanto, de acordo com um procedimento retórico muito característico de Bayle, ele as expõe longamente. Se as qualidades secundárias, o calor, o odor, as cores etc., como os novos filósofos parecem concordar, devem ser consideradas apenas como modificações da alma, por que as chamadas “qualidades primárias”, ou seja, extensão e movimento, também não poderiam ser consideradas assim? Em termos mais diretos, se os objetos não são realmente coloridos, mas apenas parecem ser, por que eles deveriam ser extensos apenas porque parecem ser? Além disso, em que demonstração podemos nos basear sobre a própria existência dos corpos? Somente aquela que afirma que Deus estaria nos enganando se nos levasse a dizer que existem corpos quando, na verdade, não existem. Mas, se ele engana os camponeses dizendo que os objetos são coloridos, por que não enganaria os filósofos dizendo que eles existem? É verdade: Deus não *leva* o filósofo a dizer que os corpos existem, assim como não *leva* o camponês a dizer que eles são coloridos. É o filósofo, ou o camponês, que diz “existem” ou “eles são” quando deveria se limitar a dizer “parece-me que existem” ou “parece-me que eles são”. Mas o dilema é férreo. Ou admitimos que apenas essas coisas nos *parecem*, ou Deus nos engana.

Essas conclusões, é claro, seriam bastante explosivas em relação a algumas das grandes construções filosóficas do século XVII. Bayle, no entanto, diz que as deixará de lado para se dirigir ao cerne do problema que coloca sobre a mesa qualquer discussão com o pirronismo, ou seja, o *criterium veritatis*. Vamos citá-lo:

Imediatamente, o abade filósofo declarou ao outro que, para esperar alguma vitória sobre um cético, é preciso provar-lhe, antes de tudo, que a verdade é certamente reconhecível por algumas marcas. Essas são chamadas ordinariamente de *criterium veritatis*. Você, com razão, sustentará que a evidência é a característica segura da verdade, pois, se a evidência não fosse essa característica, nada o seria. Seja, ele lhe responderá, é aí onde eu lhe espero, eu lhe mostrarei que você rejeita como falsas coisas que são da máxima evidência. (BAYLE, 1740, II, p.

experiências, e estou muito seguro de que existem muito poucos bons físicos em nosso século que não estejam convencidos que a natureza é um abismo impenetrável e que suas molas são conhecidas somente àquele que as fez e as dirige. Assim, todos esses filósofos são, a esse respeito, acadêmicos e pirrônicos” (BAYLE, 1740, III, 732a; BAYLE, 2007, p. 151). Quem são esses filósofos? Eles são gassendistas, como afirma Jean-Michel Gros (GROS, 2013, pp. 346-347)? São cartesianos? Será que Bayle fez uma distinção entre essas correntes em *questões científicas*? Para Gros é óbvio, mas, de nossa parte, lembráramos uma passagem de Descartes em uma carta a Mersenne datada de 27 de maio de 1638: “Em tais assuntos [ciências naturais] as pessoas ficam satisfeitas se as suposições dos autores não forem obviamente contrárias à experiência e se sua discussão for coerente e livre de erros lógicos, mesmo que suas suposições possam não ser estritamente verdadeiras” (DESCARTES, 1898, p. 142). A esse respeito, veja, por exemplo, Desmond Clarke (CLARKE, 1992, p. 258-285). Seguindo a interpretação de Clarke, não podemos concordar com Hélène Bouchilloux (BOUCHILLOUX, 2009, p. 155), que, em um texto ao qual retornaremos, diz que “Descartes tem como objetivo fornecer ao homem a capacidade de compreender [*appréhender*] as próprias coisas”.

⁵ José R. Maia Neto (MAIA NETO, 2009, p. 352) observa que foi Jean Le Clerc quem primeiro usou a expressão “*abbé pyrrhonien*” para se referir àquele que Bayle chamou de “*abbé philosophe*”. Para Le Clerc, não havia dúvida de que esse “*abbé*” representava a voz do próprio Bayle.

732a; BAYLE, 2007, p. 153-154)

Popkin qualifica essa passagem como “uma afirmação cética surpreendente” (POPKIN, 1959, p. 5). Nela, Bayle argumenta que há proposições que preenchem certas características da verdade e que, no entanto, devem ser rejeitadas como falsas. A consequência é muito forte: a evidência não pode ser aceita como critério de verdade e, portanto, não há como distinguir uma proposição verdadeira de uma falsa. Para Popkin, nenhum cético foi tão longe, nem mesmo Sexto Empírico, que, segundo ele, “levantou dúvidas sobre se havia alguma proposição que fosse evidente e se alguma prova poderia ser oferecida do critério”, mas não sobre o critério em si (POPKIN, 1959, p. 5). Tampouco o fizeram os montaignianos, que “desafiavam a capacidade de qualquer dogmático de descobrir ou reconhecer uma verdade”, mas não sustentavam, como Bayle, que, mesmo que os dogmáticos habilidosos aparecessem, isso não ajudaria, “uma vez que a maior certeza, a verdade mais certa, poderia ter de ser rejeitada, se *l'évidence* não é a marca da verdade” (POPKIN, 1959, p. 6).⁶ Bayle foi mais longe do que todos eles e, portanto, mereceu de Popkin a qualificação de “superpirrônico”.

Agora, quais são as proposições que, de acordo com Bayle, são rejeitadas como falsas e, ainda assim, têm a evidência mais forte? Tomemos apenas duas, para não nos estendermos demais. A primeira é de ordem lógica; a segunda, de ordem moral. A primeira é a seguinte:

É evidente que as coisas que não são diferentes de uma terceira não diferem entre si; essa é a base de todos os nossos raciocínios, é sobre isso que fundamos todos os nossos silogismos e, contudo, a revelação do mistério da Trindade nos assegura que esse axioma é falso. Invente tantas distinções quantas lhe agradarem, você jamais mostrará que essa máxima não é desmentida por esse grande mistério. (BAYLE, 1740, III, p. 732b; BAYLE, 2007, p. 154)

Aqui, como pode ser visto, um princípio lógico – a saber, que duas coisas que são iguais a uma terceira são iguais entre si – é confrontado com um dogma cristão – a saber, que, de acordo com o mistério da Trindade, o Pai e o Filho não são diferentes do Espírito Santo e, ainda assim, devem ser distinguidos um do outro. O princípio lógico é evidente; mas, confrontado com um mistério que deve ser tomado como verdadeiro porque é sustentado pela Revelação, esse princípio lógico é inválido e a evidência deixa de ser o *criterium veritatis*.

A segunda proposição, dissemos, pertence à ordem moral e, portanto, de acordo com Bayle, é mais dura, enchendo as pessoas comuns de preocupação e angústia. Ela é a seguinte:

É evidente que se deve preferir o honesto ao útil e que quanto mais santa é uma causa, menos ela tem a liberdade de adiar a honestidade à utilidade. Contudo, nossos teólogos nos dizem que Deus, tendo que escolher entre um mundo perfeitamente bem regado e ornado com todas as virtudes, e um mundo como este, em que o pecado e a desordem predominam, preferiu este àquele, porque ele achou melhor os interesses de sua glória (BAYLE, 1740, p. 733a; BAYLE, 2007, p. 156).

A proposição moral é que a retidão deve ser preferida à lucratividade, e que quanto mais santa for uma causa, menos ela poderá subverter essa ordem, ou seja, colocar o lucrativo acima do justo. Contra essa evidência, no entanto, estão muitos textos bíblicos (a morte de todos os primogênitos do Egito, por exemplo, relatada em passagens como Êxodo 11:5), e, por outro lado, as interpretações dos teólogos (por exemplo, Nicolas Malebranche)⁷ segundo as quais Deus preferiu leis gerais a leis particulares porque, embora as

⁶Veja também a nota que Popkin acrescenta à sua edição do Dictionnaire de Bayle (BAYLE, 1965, p. 199-200).

⁷“Se, então, é verdade que a causa geral não deve produzir sua obra por vontades particulares, e que Deus teve de estabelecer certas leis da comunicação do movimento que são constantes e invariáveis, por meio de cuja eficácia ele previu que o mundo poderia subsistir tal como o vemos, pode-se dizer, em um sentido muito verdadeiro, que Deus deseja que todas as suas criaturas sejam perfeitas; que ele não quer de forma alguma que as crianças pereçam no ventre de suas mães; que ele não ama os monstros; que ele não fez as leis da natureza para engendr-los; e que se ele tivesse sido capaz (por meios igualmente simples) de fazer e preservar um mundo mais perfeito, ele nunca teria estabelecido quaisquer leis, das quais um número tão grande de monstros

vítimas dessa preferência fossem muitas, o importante era exaltar os interesses de Sua glória. Mais uma vez, esse princípio moral parece ser evidente e, no entanto, é negado pela Revelação e pela teologia: a glória divina desqualifica o suposto conhecimento moral da humanidade.

Tendo estabelecido esses princípios, que são superiores à evidência humana e, portanto, a invalidam, o abade pirrônico chega à seguinte conclusão, uma conclusão que é de particular importância para nós porque é a base de todo o presente trabalho:

Você me dirá que não é preciso medir os deveres do Criador com a vara de nossos deveres. Mas, se fizer isso, você cairá nas fileiras de seus adversários. É aí onde eles querem você. Seu principal objetivo é provar que a natureza absoluta das coisas nos é desconhecida e que somente conhecemos algumas relações. Não sabemos, eles dizem, se o açúcar é doce em si mesmo, sabemos somente que ele nos parece doce quando o colocamos em nossa língua. Não sabemos se essa ação é honesta em si mesma e por sua natureza, acreditamos somente que, tendo em vista fulano, com relação a certas circunstâncias, ela tem o exterior da honestidade. (BAYLE, 1740, III, p. 733a; BAYLE, 2007, p. 156)

“Não é preciso medir os deveres do Criador com a vara de nossos deveres”, pois quem propõe isso cai nas redes do pirronismo. Para nós, como dissemos, esse argumento é absolutamente fundamental. Se o incorporarmos em nossa análise, talvez possamos mostrar que Bayle, imaginando a possibilidade de um “superpirronismo”, pode entrar em diálogo e se mover na companhia de figuras muito importantes: ninguém menos que Montaigne e, *malgré lui*, também Descartes.

3. A “Apologia” de Montaigne

Vamos nos voltar, então, para esses dois grandes filósofos. Para isso, é necessário deixar o verbete “Pirro”, pelo menos por um tempo, para acessar uma doutrina – “teológica”, segundo a linguagem de Montaigne; “metafísica”, segundo a linguagem de Descartes – onde se encontram as raízes do “superpirronismo” de Pierre Bayle. Começaremos com um texto extraordinário de Vincent Carraud intitulado “L’imaginer inimaginable: le Dieu de Montaigne”. Nele, Carraud adota o princípio metodológico heideggeriano segundo o qual “é preciso ir do mais claro ao mais obscuro” (CARRAUD, 2004, p. 140) para propor a hipótese de que Descartes *compreendeu* Montaigne e que, nesse sentido, “é Descartes que nos indicará a direção que leva o problema da ‘Apologia de Raimond Sebond’” (CARRAUD, 2004, p. 140).

Mas o que é “o problema” da “Apologia de Raimond Sebond”? Em um ensaio aparentemente tão variado de mais de 150 páginas, não é fácil de encontrar...⁸. No entanto, concordamos com Carraud que há um muito importante, quase exclusivo, cuja história precisa é possível reconstruir tanto em direção ao passado – o final da Idade Média⁹ – quanto em direção ao futuro – o início do século XVII. Cito Carraud:

Montaigne é, assim como Descartes, um defensor da primazia da onipotência incondicionada de Deus; é possível, portanto, colocar ambos precisamente em uma tradição particular na história da questão da onipotência divina; ou, em outras palavras, no debate inaugurado no século XII sobre se uma racionalidade unívoca para todo o entendimento, divino e humano, pode ser postulada. (CARRAUD, 2004, p. 142)

É possível postular uma racionalidade unívoca para todo o entendimento, divino e humano? Em outras palavras, nossas verdades podem ser *diferentes* das verdades divinas? O problema, como podemos ver, é

são consequências necessárias; mas que seria indigno de sua sabedoria multiplicar suas vontades a fim de parar certas desordens particulares, que até mesmo constituem uma espécie de beleza no universo” (MALEBRANCHE, 1958, pp. 189-189). Bayle relembra e comenta essas ideias de Malebranche nas *Nouvelles de la République des Lettres* (BAYLE, 1970, p. 49b).

⁸ Para um bom resumo dos debates atuais sobre o ceticismo de Montaigne, consulte (RAGA ROSALENY, 2009, pp. 55-70). Sobre as novidades com relação ao ceticismo antigo que aparecem nos *Ensaaios* de Montaigne, veja (JUNQUEIRA SMITH, 2014, pp. 127-152).

⁹ Sobre esse tópico, consulte (IMBACH, 2004, pp. 91-106).

o da univocidade do *criterium veritatis*. Se voltarmos por um momento ao verbete “Pirro”, observaremos que se trata da mesma questão, embora no caso de Bayle já saibamos a resposta: não devemos medir os deveres do Criador com o mesmo critério que os nossos, pois quem se propuser a fazê-lo será apanhado nas redes do pirronismo. Mas o dilema, como dissemos, é de ferro. Se sustentarmos uma racionalidade unívoca, a derrota será terrível, pois perceberemos, em resumo, que Deus nos engana e quer o pecado: conclusões que significam o fim de toda religião. Se, por outro lado, postularmos uma racionalidade não unívoca, o pirronismo triunfa: é exatamente isso que eles querem que reconheçamos.

Entretanto, nesta história da onipotência incondicionada de Deus à qual Carraud alude, qual foi o papel de Montaigne e Descartes? O que um e outro disseram sobre a univocidade do *criterium veritatis*? No caso de Montaigne, como era de se esperar, encontramos muitas passagens que apontam para esse alvo. Em *Apologia de Raimond Sebond*, podemos ler, por exemplo, o seguinte:

[A] Ora, nada de nosso pode combinar-se ou relacionar-se, de qualquer maneira que seja, com a natureza divina sem a macular e marcar com a mesma imperfeição. Como podem aquela infinita beleza, poder e bondade admitir qualquer correspondência e similitude com a coisa tão abjeta como somos nós, sem extremo prejuízo e depreciação de sua divina grandeza? [C] *Infirmum Dei fortius est hominibus, et stultum dei sapientius est hominibus*. (MONTAIGNE, 2000, p. 285)

A citação em latim (traduzida como “A fraqueza de Deus é mais forte do que os homens, e a loucura de Deus é mais sábia do que os homens”) é uma frase bem conhecida de São Paulo (I Coríntios I: 25). Para Montaigne, essa frase ilustra seu pensamento e certifica, por meio da Revelação, que não há nenhum passo entre nós e Deus. Carraud comenta: “Nenhum predicado, seja ele qual for, pode ser comum, mesmo mediando a diferença de graus implícita em qualquer analogia de atribuição, a Deus e à criatura” (CARRAUD, 2004, p. 145). Montaigne tende a não usar um vocabulário técnico-filosófico, mas suas perguntas são, no entanto, precisas:

[A] Pois, por exemplo, o que é mais vão do que desejar adivinhar Deus por nossas analogias e conjecturas ajustá-lo é o mundo à nossa capacidade e às nossas leis, e à custa da divindade nos servimos dessa pequena amostra de inteligência que lhe aprouve atribuir à nossa condição natural? (MONTAIGNE, 2000, p. 269-270)

Para Montaigne, o caráter inimaginável de Deus também é válido quando tentamos julgar e entender aquilo que nos assusta em Sua obra: tudo o que chamamos de “monstruosidade” ou “desordem”. Esse aspecto não é tão pronunciado nos *Ensaio*s como em Bayle, para quem o problema do mal era uma verdadeira obsessão, mas ainda assim está presente. Isso é atestado, por exemplo, na seguinte passagem:

[A] Ademais, quantas coisas há em nosso conhecimento que combatem essas belas regras que lapidamos e prescrevemos para a natureza? e às quais nos aventuramos a atar até mesmo Deus? Quantas coisas chamamos de miraculosas e contra a natureza? (...) pois caminhar de acordo com a Natureza, para nós, é apenas caminhar de acordo com nossa inteligência tanto quanto ela pode seguir e tanto quanto nela vemos, o que está mais além é antinatural e desordenado. (MONTAIGNE, 2000, p. 288-289)

Ora, o que Carraud viu, e que Popkin não viu, é que em Montaigne não se trata da denúncia de uma falha em nossa razão devido à imperfeição dos sentidos, nem de uma dúvida natural baseada em argumentos relativistas. A questão é mais profunda: é “nada menos que a possibilidade de uma sobredeterminação [*surdétermination*] da própria racionalidade” (CARRAUD, 2004, p. 158). Ou seja, que existe uma “lei universal”, a do poder inimaginável de Deus, que não está em conformidade com o que Montaigne chama de “leis municipais”, isto é, as leis do pensamento humano. Uma sobredeterminação, de acordo com a terminologia de Carraud, que proíbe a univocidade do inteligível e que, encontrando em Descartes seu desenvolvimento doutrinário (com a teoria da livre criação de verdades eternas, como veremos), teria pouquíssimos predecessores na filosofia “e certamente nenhum sucessor importante nos tempos modernos” (CARRAUD, 2004, p. 169).

Não sabemos se Pierre Bayle poderia ser considerado um “grande sucessor” de Montaigne e Descartes. De qualquer forma, a questão abordada por Bayle é a mesma e parece claro que, se incluíssemos Montaigne no debate entre os dois abades, ele se pronunciaria a favor do abade pirrônico e defenderia, contra os defensores da univocidade, que “não é preciso medir os deveres do Criador com a vara de nossos deveres”, aceitando as consequências de tal concessão: o triunfo do pirrônico.

Uma última observação sobre Montaigne. Para o autor dos *Ensaaios*, assim como para Bayle, esse triunfo do pirronismo alimenta uma apologética. Não há razões que nos levem a compreender nem a natureza nem a ação de Deus. Bem, o cristão não precisa delas. A fé é suficiente:

numa coisa tão divina e tão elevada, e que ultrapassa de longe o entendimento humano, como o é essa verdade com a qual aprouve à bondade de Deus iluminar-nos, é muito necessário que ele continue a prestar-nos seu auxílio, por um favor extraordinário e privilegiado, para a podermos conceber e abrigar em nós; e não creio que os recursos puramente humanos sejam capazes disso (...). É tão somente a fé que abarca vivamente e verdadeiramente os altos mistérios da religião. (MONTAIGNE, 2000, p. 164)

Essa apologética, como M. A. Screech demonstrou na sua edição da “Apologia de Raimond Sebond”, é muito confiável e está entrelaçada com trechos de textos do Antigo e do Novo Testamento. Nesse sentido, Screech apresenta razões convincentes para considerar o ensaio mais famoso de Montaigne como um texto ortodoxamente católico, no qual a autoridade da Igreja Romana é central e permanece intacta.¹⁰ Em Bayle, por outro lado, além do fato de que, como calvinista, ele não reconhece nenhuma autoridade da Igreja, as indicações são menos claras em relação à sua ortodoxia. Passagens de São Paulo também são encontradas com frequência na defesa de sua posição, mas com uma carga tão forte de ruptura contra o discurso racional que há mais do que alguns que veem nelas um gesto de sarcasmo em vez de um gesto de piedade. Não nos deteremos nisso aqui porque não é nosso tema, mas não queríamos deixar de mencionar o problema.

3. Descartes e a “criação das verdades eternas”

O que dizer de Descartes? À primeira vista, ele representa o triunfo do ego moderno, um ego que é precisamente construído sobre as ruínas da “derrota final” do ceticismo. Entretanto, por razões ligadas ao cerne de sua metafísica, há um importante flanco que Descartes deve deixar aberto e pelo qual seus inimigos supostamente destruídos poderiam entrar.

Esse flanco começa a se abrir muito cedo. De fato, em três cartas escritas entre abril e maio de 1630, René Descartes apresenta a Marin Mersenne sua teoria da “criação das verdades eternas”, ou seja, sua teoria de que Deus é o criador tanto da essência quanto da existência das criaturas e que dois mais três são cinco porque Ele assim dispôs. Não se trata apenas de outra teoria; pelo contrário, o filósofo francês diz a seu amigo que nela estão os fundamentos de sua metafísica:

As verdades matemáticas que você chama de eternas foram estabelecidas por Deus e dependem inteiramente dele, assim como o resto de suas criaturas. De fato, dizer que essas verdades são independentes de Deus é falar dele como se ele fosse Júpiter ou Saturno e submetê-lo ao Estige e ao Destino. Por favor, não hesite em afirmar e proclamar em todos os lugares que foi Deus quem estabeleceu essas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis em seu reino. Não há uma única que não possamos compreender se nossa mente se voltar para considerá-la. Todas elas são *mentibus nostris ingentiae*, assim como um rei imprimiria suas leis nos corações de todos os seus súditos se tivesse poder suficiente para fazê-lo. (DESCARTES, 1897, p. 145)

A carta em que ele diz isso é datada de 15 de abril de 1630. Cerca de um mês e meio depois, em uma carta que se acredita ser datada de 27 de maio de 1630, ele reitera a teoria:

¹⁰Veja principalmente o estudo introdutório de Screech sobre Montaigne (MONTAIGNE, 1987). A interpretação de Hugo Friedrich é diferente a esse respeito; para ele (FRIEDRICH, 1968, p. 144), “a parte do fideísmo contida no ceticismo de Montaigne mostra de que piedade ele é capaz: não cristã, mas filosófica. Seu objeto é uma transcendência que ele às vezes chama de Deus, mais frequentemente de natureza”.

Você pergunta também o que exigiu que Deus criasse essas verdades; e eu respondo que ele era livre para fazer com que não fosse verdade que todos os raios do círculo são iguais – tão livre quanto ele era para não criar o mundo. E é certo que essas verdades não estão mais necessariamente ligadas à sua essência do que as outras coisas criadas. (DESCARTES, 1897, p. 152)

Essa tese foi menos analisada do que outras pelos grandes intérpretes da filosofia de Descartes. O desinteresse chegou a tal ponto que alguns deles – Martial Gueroult – argumentaram que a “concepção, por mais importante que seja, não pertence à base da doutrina [cartesiana]” (GUEROULT, 1953, I, 24).¹¹ Apesar disso, a teoria foi resgatada por outros especialistas, não menos importantes: Ferdinand Alquié – que encontrou nela “a chave da metafísica cartesiana” (ALQUIÉ, 1950, p. 90) – ou Jean-Luc Marion, cujo estudo *Sur la théologie blanche de Descartes* nos foi muito útil para o presente trabalho.

Para Marion, nessas cartas a Mersenne de 1630, o adversário cartesiano é a analogia de Francisco Suárez. Sua marca, no entanto, seria mais profunda, marcando a raiz de toda a construção metafísica das *Meditações*.

A questão da analogia – diz Marion – suscita diretamente as cartas de 1630, que criticam expressamente a doutrina de Suárez sobre um problema conexo e que, ao optarem contra a univocidade do ente, levam a exigência da equivocidade tão longe que abrem uma fenda infinita entre o finito e o infinito, tanto no plano ôntico quanto no epistemológico. Com essa abertura, as *Meditações* colocarão em jogo sua tese a fim de assegurar, apesar da equivocidade, um fundamento infinito à ciência humana e ao ente finito. Em suma, a questão da analogia inspirará, em 1630, a tese da criação de verdades eternas, mas também as teses de 1641, que tentam responder à abertura um tanto trágica de 1630. (MARION, 2009, p. 13)

Fechado o caminho analógico, abre-se a questão do fundamento, pois a equivocidade absoluta que Descartes defende em 1630 coloca o conhecimento humano diante da possibilidade de que toda ciência, mesmo a verdadeira, seja desqualificada. É necessário, portanto, buscar um fundamento absoluto, mas esse fundamento deve estar acima da razão; a própria razão deve ser fundada.¹² Aqui a comparação de Descartes entre Deus, como aquele que estabeleceu as verdades matemáticas, e um rei que estabelece as leis do reino a seu próprio critério e que gostaria de gravá-las “no coração de todos os seus súditos se tivesse poder suficiente para fazê-lo” pode ser útil. Essa possibilidade é proibida ao rei porque ele não tem poder sobre os corações de seus súditos e só pode exigir obediência voluntária às leis; Deus, por outro lado, alcança os corações dos homens e, portanto, suas leis, embora estabelecidas, são inatas em nossos espíritos e as leis impressas em nós são originalmente transformadas em nossa própria natureza: não podemos concebê-las de outra maneira e, nesse sentido, falamos, por exemplo, de “geometria natural”.

Segunda diferença entre um rei humano e Deus. O primeiro é livre: ele pode mudar sua vontade e, portanto, suas leis. Deus também pode fazer isso, mesmo assim suas leis não mudam. Como conciliar, em último caso, liberdade e imutabilidade? A esse respeito, Descartes invoca “o poder incompreensível” de Deus, um poder absoluto no qual o arbitrário não se torna natural se não for imutável e não pode se tornar natural se não for por um poder incompreensível (MARION, 2009, p. 278). Marion chama esse arbitrário que se torna natural de “código”. Esse código, inato, constitui a própria racionalidade. E Deus seria, portanto, o fundamento ininteligível de uma inteligibilidade sem fundamento: “O fundamento permanece incompreensível para a racionalidade que ele funda, mas a racionalidade do código, experimentando a si mesma como fundada (inata), infere o conhecimento de seu fundamento (arbitrário)” (MARION, 2009, p. 279).

¹¹ Alexandre Koyré pensava algo semelhante. De fato, ele considerou a doutrina da criação de verdades eternas destrutiva da filosofia de Descartes e impossível de conciliar “nem com sua física, nem com sua psicologia, nem com sua metafísica, nem com sua teoria do conhecimento” (KOYRÉ, 1922, p. 20).

¹² “O fundamento”, escreve Marion, “escapa tanto do irracional quanto do racional, uma vez que ele funda a própria razão. A produção de verdades eternas por Deus transgride a razão das verdades em direção à ‘primeira e mais eterna de todas as verdades que pode haver’ – a própria verdade fora da razão e, portanto, acima de tudo, não irracional” (MARION, 2009, p. 31). A passagem entre aspas corresponde à carta a Mersenne de 6 de maio de 1630 (DESCARTES, 1897, p. 150).

Até este ponto, com relação a Descartes, marchamos principalmente na trilha aberta por Jean-Luc Marion em *Sur la théologie blanche de Descartes*. As consequências que decorrem do que acabamos de apresentar são de enorme importância. No entanto, não podemos segui-las, porque nos desviaríamos muito do caminho. De qualquer forma, o resultado capital da investigação de Marion é que teríamos que supor uma supra-racionalidade em Descartes, uma “sobrecodificação” (*surcodage*), diz ele, em qualquer caso uma instância incompreensível a partir da qual Deus organizaria as verdades de modo que elas se apresentassem como necessárias, como inatas, às nossas mentes. Assim, a teoria da criação de verdades eternas, longe de ser um acessório ou um pecado da juventude na filosofia de Descartes, estaria em seu próprio centro metafísico: “Por trás” do código, ou seja, da racionalidade, seria encontrado o incompreensível, e isso constitui a face oculta do estabelecimento da verdade para a razão finita, enquanto o ‘código’ oferece a face iluminada.

Por mais fascinante que seja, a teoria de Marion também é sustentável? Para Hélène Bouchilloux, não. É hora, então, de voltarmos ao seu artigo, mencionado acima. Bouchilloux julga que a interpretação desenvolvida por Marion é um erro e parece nos condenar a um relativismo epistemológico e moral, segundo o qual o que é verdadeiro e bom para nós não seria verdadeiro e bom para Deus. “J.-L. Marion apoia toda a sua interpretação em duas demonstrações de força [*coups de force*]”, diz Bouchilloux (BOUCHILLOUX, 2009, p. 158). Primeira demonstração de força: a invenção de uma “sobrecodificação” da qual não há nenhum vestígio na obra de Descartes. Segunda demonstração de força: a aproximação entre o Deus todo-poderoso da 1ª Meditação e o Deus onipotente de 1630. Para Bouchilloux, entretanto,

enquanto o Deus de 1630 é o Deus que poderia fazer com que as essências fossem outras e nosso espírito percebesse outras essências (sem a menor suspeita de engano), o Deus da 1ª Meditação é o Deus que poderia fazer com que não houvesse nenhuma essência (ou natureza verdadeira e imutável) onde nosso espírito não deixasse de percebê-la (o que implica, ao contrário, uma suspeita de engano). (BOUCHILLOUX, 2009, p. 159)

De nossa parte, pensamos que, embora o conceito de “sobrecodificação” proposto por Marion seja muito útil para pensar os fundamentos da filosofia cartesiana e colocá-la em relação a Montaigne, ele não é essencial para entender o que, em nossa opinião, Bayle quis aproveitar na observação B de “Pirro”.

4. O racionalismo de Descartes

Voltaremos ao nosso último ponto, mas antes e como um passo em direção a ele, é necessário parar um pouco mais em Descartes e lembrar um texto bem conhecido da 1ª Meditação, que nos lembra como a possibilidade de uma mutação na disposição divina das verdades matemáticas não desaparece completamente de seu horizonte filosófico. É a hipótese do Deus enganador:

Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poder é 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 maneira diferente daquela que eu vejo? E, mesmo, como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso? Mas pode ser que Deus não tenha querido que eu seja enganado dessa maneira, pois ele é considerado soberanamente bom. Todavia se repugnasse à sua bondade fazer-me de tal modo que eu me enganasse sempre, pareceria também ser-lhe contrário permitir que eu me engane, e, no entanto, não posso duvidar de que ele me permita. (DESCARTES, 1904, p. 21; DESCARTES, 1973, p. 95)

O final da passagem tem alguma relação com o que Bayle se perguntava no verbete “Pirro” e ao qual ele respondia afirmando que Deus não nos leva a afirmar a existência de cores nem a existência de corpos, bastando substituir o “é” por um “parece”. Descartes tentará dar sua própria resposta ao problema na 6ª Meditação, mas, no entanto, não trataremos disso, mas de um ponto das Segundas objeções, coletadas por Marin Mersenne, e à resposta que Descartes desenvolve.

Nas Segundas Objeções, de fato, Mersenne lembra que, embora Descartes negue que Deus “possa mentir ou enganar; conquanto se encontrem escolásticos que sustentam o contrário, como Gabriel [Biel], Ariminensis [Gregório de Rimini] e alguns outros, os quais pensam que Deus mente, falando absolutamente” (DESCARTES, 1904, p. 125; DESCARTES, 1973, p. 157b). Em seguida, ele alega a favor desses escolásticos dois textos bíblicos e faz duas perguntas incisivas: “Pois como sabeis que vossa natureza não é tal que ela se engana sempre, o ao menos com muita frequência? E onde vos informaram que tocante às coisas que pensais conhecer clara e distintamente, é certo que nunca estivestes enganado, e que não o podeis estar?” (DESCARTES, 1904, p. 126; DESCARTES, 1973, p. 158).

Não sabemos se Mersenne ainda estava desconfortável com a doutrina vigorosamente defendida por Descartes mais de dez anos antes sobre a criação das verdades eternas. Em todo caso, ele está pedindo a Descartes algo que Descartes considera impossível, a saber, uma “reexplicação” do claro e do distinto. A posição de Descartes diante de tal exigência é, portanto, enfática:

Primeiramente, tão logo pensamos claramente qualquer verdade somos naturalmente levados a crer nela. E, se tal crença for tão forte que jamais possamos alimentar qualquer razão de duvidar daquilo que acreditamos desta forma, nada mais há que procurar: *temos, no tocante a isso, toda a certeza que se possa razoavelmente desejar.*

Pois, o que nos importa, se talvez alguém fingir que mesmo aquilo, de cuja verdade nos sentimos tão fortemente persuadidos, parece falso aos olhos de Deus ou dos anjos, e que, portanto, em termos absolutos, é falso? Por que devemos ficar inquietos como essa falsidade absoluta, se não cremos nela de modo algum e se dela não temos a menor suspeita? (DESCARTES, 1904, p. 144-145; DESCARTES, 1973, p. 170b. O itálico é nosso)

“Temos, no tocante a isso, toda a certeza que se possa razoavelmente desejar” (*habemus omne quod cum ratione licet optare*). Essa frase e, acima de tudo, o advérbio “razoavelmente”, soam estranhos na pena de Descartes. Será que ela é compatível com um programa filosófico que metodologicamente havia estabelecido que tudo o que despertasse a menor suspeita de incerteza deveria ser considerado como uma razão válida para duvidar? É compatível com uma construção “a partir da rocha”, e não da areia, capaz de sustentar as “altas torres” do edifício das ciências derrotando os cétricos, “que ultrapassam todos os limites da dúvida” (DESCARTES, 1904, p. 548)? E, acima de tudo, o que dizer da possibilidade de um Deus enganador que fez com que “não haja nenhuma, 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 maneira diferente daquela que eu vejo” (DESCARTES, 1904, p. 21; DESCARTES, 1973, p. 95b)? Ao abrir o abismo incompreensível de uma “sobrecodificação”, nos termos de Marion, de uma “sobredeterminação da racionalidade”, nos termos de Carraud, não é possível que os cétricos entrem novamente?

Para Hélène Bouchilloux, como vimos, toda a teoria de Marion está errada e invocar essa passagem em favor do relativismo epistemológico e moral é mais do que uma excentricidade. Vamos citar a última parte de seu argumento:

A regra geral apresentada no início da 3ª Meditação, segundo a qual tudo o que percebo clara e instintivamente é verdadeiro, é validada na 4ª Meditação. É antes, e não depois, das duas provas da 3ª Meditação que podemos “fingir” que aquilo que nos parece absolutamente indubitável, como o *cogito*, parece, no entanto, talvez falso “aos olhos de Deus ou dos anjos” (é, portanto, talvez absolutamente falso, embora verdadeiro relativamente a nós). Invocar o quarto ponto das Segundas Respostas em favor de um relativismo epistemológico é, portanto, uma aberração! (BOUCHILLOUX, 2009, p. 157-158)

Se entendermos corretamente o argumento de Bouchilloux, Descartes só aceitaria a possibilidade de uma falsidade absoluta das crenças das quais estamos inteiramente persuadidos antes de termos provado na 3ª Meditação a perfeição de Deus e que essa possibilidade desapareceria completamente após tal prova. Não acreditamos que essa seja uma leitura apropriada. De acordo com nossa interpretação, a possibilidade nunca desaparece: ela só é desativada pelo fato de não podermos acreditar nela e nem mesmo suspeitar dela.

Bouchilloux tem razão ao afirmar que não há vestígios de uma sobrecodificação nos escritos de Descartes e que tal hipótese poderia ser entendida como um *golpe de força* de J.-L. Marion. Agora, de nossa parte, e embora consideremos a interpretação de Marion muito valiosa, podemos perguntar: a hipótese da existência de uma sobrecodificação é indispensável para entender o entrelaçamento entre a teoria cartesiana do conhecimento e sua teoria metafísica? Mais precisamente, se esquecermos por um momento essa interpretação, qualquer “abismo incompreensível” entre a verdade humana e a verdade divina estaria fechado, e os cétricos perderiam toda a esperança de encontrar uma brecha para se esgueirar após a 3ª *Meditação*? A resposta é “não”.

De fato, vários anos antes de Marion, Harry Frankfurt propôs uma leitura de Descartes que é perfeitamente adequada ao nosso propósito no presente trabalho. Sem recorrer a uma tese que não se encontra explicitamente em Descartes, e seguindo literalmente o que o próprio filósofo diz em seus escritos e cartas, Frankfurt já havia argumentado que, de acordo com Descartes, “não podemos presumir que o que determinamos como logicamente necessário coincide com as condições últimas da realidade ou da verdade” (FRANKFURT, 1977, p. 45). Ele acrescenta: “As necessidades que a razão humana descobre por meio de análise e demonstração são apenas necessidades de sua própria natureza contingente. Ao conhecê-las, ela não descobre necessariamente a natureza do mundo como ele é em si mesmo, ou como ele aparece para Deus” (FRANKFURT, 1977, p. 45).

Para Frankfurt, o objetivo da *Meditação* de Descartes “é, e só pode ser, determinar o que é razoável para nós acreditarmos – ou seja, o que seria irracional para nós duvidarmos – e não o que é verdade aos olhos de Deus e dos anjos” (FRANKFURT, 1977, p. 52-53). Bouchilloux aceitou que isso poderia ser uma consequência dos argumentos desenvolvidos por Descartes até a 3ª *Meditação*, mas que tal consequência desapareceu completamente a partir do momento em que a perfeição de Deus foi demonstrada. Para provar que esse não é o caso, citaremos, como faz Frankfurt, essa extensa passagem escrita por Descartes em 29 de julho de 1648 em uma carta a Arnauld, ou seja, sete anos após a publicação com objeções e respostas das *Meditações*.

Não creio que devam jamais dizer de algo que não possa ser realizado por Deus. Como tudo o que está envolvido na verdade e na bondade depende de Sua onipotência, eu não ousaria dizer que Deus não pode fazer uma montanha sem um vale, ou que um e dois não deveriam ser três. Digo apenas que Ele me deu uma mente tal que não consigo conceber uma montanha sem um vale, ou um agregado de um e dois que não seja três, e que essas coisas envolvem uma contradição em minha concepção. Acho que o mesmo deve ser dito de um espaço que é totalmente vazio, ou de um pedaço estendido de nada ou de um universo limitado. (DESCARTES, 1903, p. 223-224)

Podemos dizer que, para nós, é impossível uma montanha sem um vale ou uma soma de dois e um que não dê três como resultado. Para a natureza contingente de nossa mente, essas possibilidades são contradições, noções inconcebíveis. No entanto, não poderíamos ousar dizer que Deus não poderia tornar essas proposições verdadeiras em virtude de Sua onipotência. Descartes afirma isso claramente em uma carta a More, datada de 5 de fevereiro de 1649:

De minha parte, sei que meu intelecto é finito e que o poder de Deus é infinito e, portanto, não estabeleço limites para ele; considero apenas o que sou capaz de perceber e o que não é, e me esforço muito para que meu julgamento esteja de acordo com minha percepção. Assim, afirmo com ousadia que Deus pode fazer tudo o que percebo ser possível, mas não tenho a mesma ousadia de afirmar o inverso, ou seja, que ele não pode fazer o que está em conflito com minha concepção das coisas, digo apenas que isso envolve uma contradição. (DESCARTES, 1903, p. 272)

Uma coisa é dizer que algo implica uma contradição com a natureza contingente de minha mente e outra bem diferente é dizer que Deus não pode tornar isso verdade. No primeiro caso, estamos nos referindo a algo que é um requisito de nossa mente; no segundo, a algo que excede infinitamente esse requisito: um passo que, além de ser uma enorme ousadia, não é possível nem necessário dar para se ter um determinado conhecimento. Assim, Frankfurt define precisamente o escopo do projeto cartesiano ao estabelecer que

“a razão não pode fazer mais do que se submeter às suas próprias necessidades, sem saber se elas refletem algo além de uma contingência meramente accidental. Mas é exatamente nisso que reside a confiança epistemológica que o programa do racionalismo exige” (FRANKFURT, 1977, p. 57).

5. Conclusões

Neste artigo, seguindo Popkin, consideramos Bayle um “cético”, ou melhor, um “supercético”¹³. Também fizemos o mesmo com Montaigne. Ao usar esse conceito, a questão debatida sobre o tipo de cético que Bayle era, se um cético pirrônico ou um cético acadêmico¹⁴, torna-se menos relevante na medida em que seu “supereceticismo”, como o de Montaigne, coloca-o em um terreno radicalmente diferente daquele do ceticismo antigo. De fato, o “supereceticismo” é um ceticismo distintamente pós-cristão desenvolvido pelas implicações da onipotência divina: um ceticismo de um tipo diferente, diz Popkin em uma de suas últimas intervenções, “a saber, um ceticismo que começou no Céu em contraste com o ceticismo pirrônico que começou e floresceu na terra na falibilidade e nas falhas de meros homens mortais ligados à terra” (POPKIN, 2003, pp. xxiv-xxv).¹⁵

Entre aqueles que conseguiram apresentar essa mudança radical no ceticismo após o cristianismo da maneira mais clara possível está, sem dúvida, Frédéric Brahami. Brahami destaca dois elementos do ceticismo de Bayle (e de Montaigne) que estão intimamente interligados e são absolutamente estranhos ao ceticismo grego.¹⁶ Por um lado, o conceito cristão de Deus; por outro, o conceito de crença. O primeiro derruba o racionalismo claramente presente no ceticismo grego e o reserva exclusivamente para Deus.¹⁷ O segundo explica os motivos que levam homens e mulheres a agir não a partir da razão, mas a partir da sensibilidade, do fato psicológico de que algumas crenças provocam em nós uma inclinação infundada para o apego e outras uma inclinação igualmente infundada para a rejeição, inclinações que nem sempre são mantidas, mas muitas vezes mudam no mesmo indivíduo. Nem *isosthéneia*, nem *epokhé*, nem *ataraxia*.¹⁸

¹³ Hickson (HICKSON, 2017a, p. 123, n. 51) considera, com bons argumentos, que esse rótulo corresponde à posição do abade pirrônico, mas não ao próprio Bayle. Ele cita em favor de sua interpretação uma passagem dos *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, uma passagem que Popkin argumentou em favor de sua própria interpretação: “Eles [Jaquelot e Le Clerc] assumem que ele [Bayle] quer mostrar que os mistérios do cristianismo são falsos, e é claro que seu argumento tende apenas a isso, a saber, que a verdade desses mistérios prova que há axiomas que são tanto falsos quanto evidentes, do que ele conclui que os dogmáticos que sustentam que a evidência é o caráter da verdade estão enganados. Deve-se lembrar que ele está discutindo com um bom abade católico romano, e argumentando contra ele *ad hominem* em consequência dos mistérios” (BAYLE, 1968, p. 17a). Também Ryan (RYAN, 2012, pp. 145-160) faz distinção entre a posição do abade pirrônico e a posição do próprio Bayle, especialmente nos trabalhos finais.

¹⁴ A interpretação acadêmica de Bayle tem sido favorecida por Maia Neto (MAIA NETO, 1996, pp. 77-88; MAIA NETO, 1999, pp. 263-276), Lennon (LENNON, 2002, pp. 258-279), Irwin (IRWIN, 2017, pp. 127-146) e Hickson (HICKSON, 2017b, pp. 293-318), entre outros.

¹⁵ Gianni Paganini cita e aprecia a distinção de Popkin, mas também observa que a própria pesquisa de Popkin mostrou como é improvável essa separação em dois aspectos e como eles devem ser abordados em conjunto, “mais particularmente no caso de Pierre Bayle, em quem os dois gêneros de ceticismo são encontrados, separadamente e em conjunto” (PAGANINI, 2005, p. 25).

¹⁶ Outros intérpretes tendem, em vez disso, a marcar a continuidade entre o ceticismo antigo e o moderno, pelo menos em Montaigne. Paganini, por exemplo, afirma que “Montaigne introduziu a genuína filosofia pirrônica no início da filosofia moderna, dando-lhe ampla circulação” (PAGANINI, 2019, p. 234). As interpretações de Eva (EVA, 2004; EVA, 2007) e Cardoso (CARDOSO, 2009) parecem seguir a mesma linha.

¹⁷ “Esse [o ceticismo antigo] era fundamentalmente, e tanto em sua dimensão prática quanto teórica, um racionalismo. O bem estava na alma, na relação regulada da alma consigo mesma. Mas a introdução do conceito cristão de Deus tornará essa configuração impossível, porque esse conceito implica que tudo passa para Deus, o ser e a razão. Se deve haver racionalidade, ela pertence a Deus (...) A razão humana, privada de sua analogia com a razão divina, é privada de todo fundamento e, consequentemente, de todo teor” (BRAHAMI, 1997, p. 73).

¹⁸ “Ao contrário dos antigos céuticos, que colocavam a ataraxia no final do processo intelectual de igual força e suspensão de juízo, para Bayle e para Montaigne não há ataraxia, porque não pode haver suspensão de juízo. De fato, a mente está sempre determinada, ou pelo menos inclinada, a dar seu consentimento a isso ou aquilo. Assim como ela não tem os meios para distinguir

Descartes não é um cético, mas herda e acredita na concepção cristã de Deus, concepção que, como vimos, reconhece uma distância infinita entre a onipotência divina e as possibilidades de nossa mente.¹⁹ Nesse sentido, o racionalismo cartesiano não pode voltar atrás: a ruptura com Atenas já ocorreu e é impossível de ser remediada. Assumindo crenças cristãs, Descartes também escolhe São Paulo em vez de Platão.²⁰

Levando isso em conta, voltemos às perguntas com as quais a passagem de Descartes sobre a certeza termina: “O que nos interessa o fato de que alguém possa fazer crer que nossa percepção, de cuja verdade estamos tão firmemente convencidos, possa parecer falsa a Deus ou a um anjo, de modo que seja, absolutamente falando, falsa? Por que essa alegada “falsidade absoluta” deveria nos incomodar, já que não acreditamos nela nem temos a menor suspeita dela?” Foi precisamente Pierre Bayle – ou pelo menos o “abade pirrônico” – que se fez essas mesmas perguntas e abriu a caixa de Pandora do “superpirronismo”.²¹ Temos que nos preocupar com essa falsidade em termos absolutos porque, ou Deus está de fato mentindo e promovendo o pecado, se aceitarmos a univocidade do *criterium veritatis*, ou, se não o aceitarmos, os pirrônicos estão nos esperando com suas redes prontas para nos pegar:

Seu principal objetivo é provar que a natureza absoluta das coisas nos é desconhecida e que somente conhecemos algumas relações. Não sabemos, eles dizem, se o açúcar é doce em si mesmo, sabemos somente que ele nos parece doce quando o colocamos em nossa língua. Não sabemos se essa ação é honesta em si mesma e por sua natureza, acreditamos somente que, tendo em vista fulano, com relação a certas circunstâncias, ela tem o exterior da honestidade. (BAYLE, 1740, III, 733a; BAYLE, 2007, p. 156)

É verdade que os exemplos apresentados pelo abade – açúcar em nossa língua, a honestidade de uma ação – parecem bastante inofensivos se os compararmos com o abismo de um engano por parte de Deus. Em todo caso, o princípio é o mesmo: a evidência pode não ser o critério seguro da verdade, e a razão, mesmo que seja impossível para nós pensar de outra forma, pode estar errada em sua própria certeza. Montaigne concebeu esse abismo; Descartes, também. Portanto, podemos pensar, ao contrário de Popkin, que Bayle também pertenceu à tradição montaigneana. Ou, à maneira de Carraud e do princípio metodológico heideggeriano, Bayle compreendeu Montaigne e Descartes e levou às últimas consequências a possibilidade extrema que esses grandes filósofos haviam imaginado.

o que responde à razão do que responde ao sentimento, a mente não tem os meios para se determinar pelo que responde à razão ou à evidência intelectual” (BRAHAMI, 2001, pp. 119-120). A esse respeito, veja também (LARMORE, 2004, pp. 15-32).

¹⁹ “E, quando acrescentais que *aquele que chama uma coisa infinita dá a uma coisa que não compreende um nome que tampouco entende*, não fazeis a distinção entre a intelecção conforme ao alcance de nosso espírito, tal como cada um reconhece suficientemente em si mesmo ter do infinito, e a concepção inteira e perfeita das coisas, isto é, que compreende tudo o que há de inteligível nelas, que é de tal ordem que ninguém a teve jamais não só do infinito como também tal vez de qualquer outra coisa que exista no mundo, por pequena que seja” (DESCARTES, 1904, pp. 364-365; DESCARTES, 1973, p. 198).

²⁰ “Primeiro, então, eu mantenho que a passagem de São Paulo em I Coríntios, capítulo 8, versículo 2, [“Se alguém pensa que sabe alguma coisa, ainda não sabe como deveria saber”] deve ser entendida como se referindo apenas ao conhecimento que não está unido ao amor, ou seja, ao conhecimento possuído pelos ateus; pois se alguém conhece Deus como deveria, não pode deixar de adorá-lo ou de amá-lo. Isso é provado pelas palavras que vêm antes das citadas: “O conhecimento ensorbece, mas o amor edifica”, e pelas palavras que vêm logo em seguida: “Se alguém ama a Deus, esse (isto é, Deus) é conhecido por ele”. Assim, o apóstolo não quer dizer que não podemos possuir qualquer conhecimento, pois ele admite que aqueles que amam a Deus o conhecem, ou seja, têm conhecimento dele” (DESCARTES, 1904, p. 429).

²¹ Sobre esse assunto, consulte Olesti (OLESTI, 2017, pp. 35-53).

Referências bibliográficas

- BAHR, F. 2018. El *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle. Una interpretación alternativa. *Hispania sacra*, Madrid, 141, 65-73.
- BAYLE, P. 1740. *Dictionnaire historique et critique*. 5^{ème} édition, 4 vol. Amsterdam / Leyde / La Haye / Utrecht, P. Brunel *et al*
- BAYLE, P. 1965. *Historical and Critical Dictionary. Selections*. Traduzido com uma introdução e notas por Richard Popkin. Indianápolis / Nova York: The Bobbs-Merrill Company.
- BAYLE, P. 1966. *Réponse aux questions d'un provincial. Œuvres diverses de Pierre Bayle*. Introdução de Elisabeth Labrousse. Hildesheim: Georg Olms.
- BAYLE, P. 1968. *Entretiens de Maxime et de Thémiste. Œuvres diverses de Pierre Bayle*. Introdução de Elisabeth Labrousse. Hildesheim: Georg Olms.
- BAYLE, P. 1970. *Nouvelles de la République des Lettres. Œuvres diverses de Pierre Bayle*. Introdução de Elisabeth Labrousse. Hildesheim: Georg Olms.
- BAYLE, P. 2007. Pirro. Tradução Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*, São Paulo, 1, 2, 149-168.
- BOUCHILLOUX, H. 2009. Montaigne, Descartes: vérité et toute-puissance de Dieu. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, 134 (2), 147-168.
- BRAHAMI, F. 1997. *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: PUF.
- BRAHAMI, F. 2001. *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*. Paris: PUF.
- CARRAUD, V. 2004. L'imaginer unimaginable: le Dieu de Montaigne. In: CARRAUD, V. e MARION, J.-L. *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF.
- CARDOSO, S. 2009. On Skeptical Fideism in Montaigne's *Apology for Raymond Sebond*. In: MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G. e LAURSEN, J. *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*. Leiden / Boston: Brill.
- CLARKE, D. 1992. Descartes' Philosophy of Science. In: COTTINGHAM, J. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DESCARTES, R. 1898. *Correspondance II: Mars 1638-Décembre 1639. Œuvres de René Descartes*, ed. Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Cerf.
- DESCARTES, R. 1903. *Correspondance V: Mai 1647-Février 1650. Œuvres de René Descartes*, ed. Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Cerf.
- DESCARTES, R. 1904. *Meditationes de prima philosophia. Œuvres de René Descartes*, ed. Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Cerf.
- DESCARTES, R. 1973. *Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural.

- EVA, L. 2004. *Montaigne contra a vaidade: Um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond Sebond*. São Paulo: Humanitas.
- EVA, L. 2007. *A figura do filósofo. Ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola.
- FRANKFURT, H. 1977. Descartes on the Creation of the Eternal Truths. *The Philosophical Review*, Ithaca, 86, 1, 36-57.
- FRIEDRICH, H. 1968. *Montaigne*. Trad. Robert Rovini. Paris: Gallimard.
- GROS, J-M. 2013. Bayle et Descartes. In: KOLESNIK-ANTOINE, Delphine. *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon: ENS Éditions
- HICKSON, M. 2017a. Bayle on *Évidence* as a Criterion of Truth. *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVIe-XVIIIe siècle)*. *La pensée de Pierre Bayle*, Paris, 14, 105-125.
- HICKSON, M. 2017b. Disagreement and Academic Scepticism in Bayle. In: JUNQUEIRA SMITH, P. e CHARLES, S. *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*. Cham (Suíça): Springer.
- IMBACH, R. 2004. Notule sur quelques réminiscences de la théologie scolastique chez Montaigne. In: CARRAUD, V. e MARION, J-L. *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF.
- IRWIN, K. 2017. Les implications du sceptisme modéré académique de Bayle pour la connaissance morale. *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVIe-XVIIIe siècle)*. *La pensée de Pierre Bayle*, Paris, 14, 127-146.
- JUNQUEIRA SMITH, P. 2014. El método escéptico de oposición y las fantasías de Montaigne. In: ORNELAS, J. e CÍNTORA, A. *Dudas filosóficas*. Barcelona: Gedisa.
- LARMORE, C. 2004. Un scepticisme sans tranquillité: Montaigne et ses modèles antiques. In: CARRAUD, V. e MARION, J-L. *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF.
- LENNON, T. 2002. What kind of a skeptic was Bayle? *Midwest studies in philosophy*, Minnesota, 26, 258-279.
- MAIA NETO, J. R. 1996. O ceticismo de Bayle. *Kriterion. Revista de filosofia*, Minas Gerais, 93, 77-88.
- MAIA NETO, J. R. 1999. Bayle's Academic Scepticism. In: FORCE, James e KATZ, David. *Everything Connects: In Conference with Richard H. Popkin. Essays in his Honor*. Leiden: Brill.
- MAIA NETO, J. R. 2009. Seria Huet o modelo do abade filosófico da nota B do verbete Pirro? *Kriterion. Revista de filosofia*, Minas Gerais, 120, 349-362.
- MALEBRANCHE, N. 1958. *Traité de la nature et de la grâce*, éd. Ginette Dreyfus. Paris: Vrin.
- MCKENNA, A. 2017. Bayle et le scepticisme. Un écran de fumée. *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVIe-XVIIIe siècle)*. *La pensée de Pierre Bayle*, Paris, 14, 147-160.
- MONTAIGNE, M. de. 2000. *Os ensaios. Livro II*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo, Martins Fontes
- OLESTI, J. 2017. Bayle crítico de Descartes. Un escèptic al rescat del racionalisme? *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, Barcelona, 59, 35-53.

PAGANINI, G. 2005. Scepticisme, véracité et omnipotence divine à l'aube des Lumières: le cas de Pierre Bayle. In: BERNIER, Marc-André e CHARLES, Sébastien. *Scepticisme et modernité*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.

PAGANINI, G. 2019. Michel de Montaigne. In: MACHUCA, Diego e REED, Baron. *Skepticism from Antiquity to the Present*. Londres: Bloomsbury Academic.

POPKIN, R. 1959. Pierre Bayle's place in 17th century Scepticism. In: DIBON, Paul. *Pierre Bayle le philosophe de Rotterdam*. Amsterdam / London / New York / Princeton: Elsevier Publishing Company; Paris: Vrin.

POPKIN, R. 2003a. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford / New York: Oxford University Press.

POPKIN, R. 2003b. For a revised history of scepticism. In: PAGANINI, Gianni. *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht / Boston / Londres: Kluwer Academic Publishers.

RAGA R, Vicente. 2009. The current debate about Montaigne's Skepticism. In: MAIA NETO, José R., PAGANINI, Gianni e LAURSEN, John. *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*. Leiden / Boston: Brill.

RYAN, T. 2012. Ceticismo e cartesianismo em Pierre Bayle. Trad. Plínio J. Smith. In: SILVA FILHO, W. e JUNQUEIRA SMITH, P. *As consequências do ceticismo*. São Paulo: Alameda.

SORBIÈRE, S. 2002. *Discours sceptiques*, éd. Sophie Gouverneur. Paris: Honoré Champion.