

Os dois ceticismos do Vigário Saboiano*

EZEQUIEL DE OLASO

(Conselho Nacional de Investigações Científicas, Argentina)

Tradução de Paulo Jonas de Lima Piva (USJT).

A história do ceticismo no século XVIII está quase integralmente dominada pela experiência filosófica de Hume, que se inicia com a espetacular crise pirrônica narrada no *Treatise* e que se apazigua no ceticismo acadêmico da *Enquiry*. Contrasta este destino solitário com a nutrida e novelesca vida do ceticismo desde o Renascimento até Spinoza, segundo nos tem contado o professor Richard H. Popkin em sua estimulante e conhecida obra. Quando Popkin investiga o século XVIII, desanima diante de um cenário deserto, só estremecido pela ária dramática que recita o grande divo escocês (“Every one keeps at a distance, and dreads that storm which beats upon me from every side”). Às vezes se ouvem frases dispersas de Voltaire ou de Condillac, ou monocórdios trinos de atores secundários, o mais verboso dos quais é, sem dúvida, De Crousaz (1).

Investigações posteriores, especialmente as devidas a Giorgio Tonelli, mostraram que o quadro é pelo menos tão heterogêneo quanto o que oferece o século anterior (2). Este estudo pretende inscrever a *Profession* do Vigário Saboiano no centro dessa história.

Por alguns instantes sinto sobre mim o peso do olhar de Rousseau partindo do retrato que fizeram dele na Inglaterra em nome de Hume. “Não sou nem filósofo nem austero... jamais aspirei a ser filósofo... não gosto em absoluto da filosofia... nunca me vangloriei de possuir boa fé filosófica, pois não a conheço” (3). Seus olhos me censuram pela inclemente erudição com que iniciei o meu artigo. Tento explicar-lhe que meu propósito é reexaminar a profissão de fé inserida no *Émile*, mas Jean-Jacques parece disposto a recuperar sua lupa e ir herborizar. Expliquei-me de modo torpe: quero dizer que pretendo situar o discurso do Vigário na história do ceticismo

para excluí-lo da história da filosofia.

Sobre mim pesa o olhar severo. Devo preservar aquelas palavras que tantos professores de filosofia têm ouvido, ansiosos para incorporar Rousseau à “Société Française de Philosophie” (4). Mas, para ser fiel à minha maneira, devo valer-me de livros, de opiniões, enfim, de homens. Tantas mediações para recuperar e decifrar a voz imediata de Rousseau...

I

No século XVIII, as palavras “cético” e “ceticismo” tinham muitas, às vezes conflitantes acepções. Enquanto Berkeley, por exemplo, dedica seus *Principles* a refutar o ceticismo, o ateísmo e a irreligião, o Philo humeano dirá ao término dos *Dialogues* que “ser um cético filosófico é o passo inicial e o mais importante que deve dar um homem de letras para chegar a ser um cristão de sólidas crenças” (5).

Nossa indagação tem de começar admitindo, pois, que não há um ceticismo e sim vários. Em segundo lugar, deve tomar consciência de que transitará por um vasto território que ainda não foi colonizado e cujas diversas províncias – para seguir uma metáfora da época – não foram demarcadas com pureza teórica; assim sendo, será indispensável uma constante precisão e definição dos conceitos fundamentais com que opera. Por último, devemos dizer que não se propõe aqui discernir “influências”. Na verdade, preferimos mostrar a lógica própria de dois tipos de ceticismo. Creio que só esta estratégia nos permitirá destacar a extraordinária originalidade de Rousseau em face desta tradição. Tampouco vou ocupar-me neste trabalho de vários assuntos vinculados direta ou indiretamente com meu tema, tais como o componente propriamente cristão da *Profession*, as possíveis discordâncias entre a *Profession* e o *Émile*, as conseqüências “céticas” que se imputaram ao seu livro. Antes de falar informalmente de “ceticismo”, prefiro começar por tipificar suas diversas espécies.

Num sentido pejorativo, “ceticismo” denota a atitude que adotaram os que duvidaram (real ou ficticiamente) de tudo, inclusive na vida prática. A

caracterização menos favorável foi dada possivelmente por Descartes ao distanciar-se dos cétricos, “que só duvidam por duvidar e fingem estar sempre irresolutos” (6). Porém, inclusive nas próprias obras de Sexto Empírico e na sua exposição canônica do pirronismo, encontramos a equivalência da escola “cética” e “aporética”, termo que Estienne traduz por “dubitatoria vel haesitatoria”. Não discutirei agora em que medida se pode atribuir ao próprio Sexto esta sinonímia, nem em que sentido técnico se pode dizer legitimamente que o cético “duvida”, nem, por fim, que grau de ficção deforma esse retrato (7). De qualquer forma, real ou fictício, este ceticismo voluntarioso e até gratuito é o que o Vigário recusa quando quer sair de sua crise e não prolongar sequer por um instante seu estado de angústia: “Como se pode ser cético por sistema e de boa fé? Não posso compreendê-lo. Esses filósofos não existem ou são os mais infelizes dos homens. A dúvida a respeito das coisas que nos importa conhecer é um estado por demais violento para o espírito humano: este não o suporta muito tempo; se decide, apesar de tudo, de uma maneira ou de outra, ele prefere equivocar-se a não crer em nada” (8). Este ceticismo é o que indiretamente ele recusa quando, ao final de sua longa e comovida meditação, descreve o estado de calma que mantém em relação à religião cristã: “Eis o ceticismo involuntário no qual permaneci” [403].

Já sugeri que esta aceção pejorativa do ceticismo tem como fundamento um retrato fantasioso e malevolente, em suma, caricato. Ninguém jamais professou tal atitude, exceto algum masoquista casual que não merece a consideração devida a um pensador. De Crousaz convoca nas primeiras páginas de sua obra um índio americano, paradigma do senso comum, para que julgue a viabilidade desse ceticismo. A refutação se oferece por si mesma: o ceticismo se reduz a uma eterna e impossível tarefa de duvidar de tudo. Estas descrições tendem a apresentar o cético como um doente mental ou, pelo menos, o ceticismo como um projeto que só pode cumprir-se num estado de perplexidade constante. Este é o único ceticismo? Creio que não e considero os autores da imagem pejorativa do cético como pessoas intimidadas que preferem conspirar prematuramente contra o espectro do

ceticismo antes de se atrever a compreendê-lo.

O cético clássico, tal como o descreve Sexto Empírico, parte em busca da verdade e se encontra com uma multidão de apresentações. Essa variedade faz o pirrônico pensar que as diferenças não procedem da coisa mesma (*physis*). Dito de outro modo: o pirrônico em busca da *physis* (9) se encontra rodeado pela variedade das apresentações e pela vaidade das opiniões. Nesta situação decide que tanto faz uma opinião ou outra: essa é a equivalência (*isosthéneia*) das opiniões em conflito. Mas a finalidade do pirrônico é a prática. Ele só quer saber para alcançar a serenidade. Contudo, justamente é o saber, o mundo dos juízos, das opiniões, das discussões filosóficas, a causa principal de sua perturbação. Para alcançar a imperturbabilidade decide então abster-se de julgar: é a *epoché*. Em seguida, procurará abster-se de emitir juízos e de subscrever os juízos dos outros. Desse modo, não discutirá mais, conseguirá exilar-se da filosofia (10).

Embora minha exposição articule aspectos do projeto pirrônico que são normalmente expostos de maneira isolada, não se deve inferir dela que nosso cético tenha abolido completamente suas crenças e paralisado toda sua ação. Ele aceitará os impulsos naturais, a saber, os instintos, os hábitos, os sentimentos de piedade, os costumes patrióticos (11). A descoberta pirrônica consiste em ter advertido que, ao renunciar a conduzir sua vida segundo uma filosofia, é possível guiá-la segundo a natureza. O pirrônico deixa de julgar, de filosofar: nesse momento recupera a *physis* e descobre o máximo de felicidade (ou ausência de infortúnio) que é dado alcançar aos mortais.

A versão caricata deste tipo de ceticismo é a que Rousseau recusou. Ao término deste estudo espero que fique claro que, embora Rousseau tenha ignorado as características autênticas da busca pirrônica, ele foi o único a levá-la à sua conclusão nos tempos modernos.

II

O segundo tipo de ceticismo, que possui uma conotação prestigiosa, foi

muito mais comum na época moderna. Não nos encontramos mais diante de uma “atitude” ou “orientação” a filosófica e meramente prática, mas sim diante de uma doutrina, uma filosofia, embora moderada. “Ceticismo” denota agora incerteza a respeito dos primeiros princípios do ser e do conhecer, acompanhada de uma aguda consciência do que então se chamou de “os limites do espírito humano” (12). Este tipo de cético difere radicalmente do outro pela moderação da suspensão que pratica, consequência direta de uma concepção diferente da disputa filosófica. Com efeito, este ceticismo não quer abandonar o mundo das opiniões, aspira a encontrar o partido mais razoável. Do mesmo modo que o pirrônico, o limitacionista ou acadêmico (neste estudo não os distinguirei) possui uma intenção prática, isto é, viver tranquilamente, porém, admite critérios, se não racionais, ao menos razoáveis, e substitui o problema da verdade (a presença da *physis*) pelo da verossimilhança (o assentimento mitigado à opinião mais razoável). Por isso operou uma grande transformação: a concepção ontológica da verdade cede a primazia à lógica da argumentação provável, à tópica ou dialética.

Assim sendo, o reconhecimento do razoável se traduz numa doutrina de graus de assentimento, que implica uma modulação correlativa da *epoché*: esta já não é o reverso da verdade, mas da verossimilhança. Se alguma preocupação perturba o acadêmico é a de ser demasiado afirmativo (ou negativo), demasiado dogmático, porque ao se relativizar o assentimento em graus também o dogmatismo se faz em escala e pode ocupar uma posição que não lhe corresponde. Trata de viver, então, segundo sua filosofia, que é uma filosofia não-dogmática: todo seu esforço se dirige a consagrar as proporções entre o que crê e o que pode saber. Poder-se-ia dizer que sua vocação última também é moral: respeitar essa ética da crença; ama a discussão razoável, é um perito em pesar o pró e o contra das diversas opiniões segundo os graus de assentimento que essas opiniões merecem. Este é o cético que proponho rubricar como “acadêmico”. Diante do tudo ou nada o pirrônico defende o mais ou menos do saber que nos é acessível. Seu ideal é a *libertas philosophandi*, seu chefe não é Pirro, mas um Sócrates muito próximo de Carnéades (13). O acadêmico seria assim o fundador da

gnoseologia, como o pirrônico é o primeiro em tratar de arruiná-la.

Também foi Tonelli o primeiro a assinalar a importância deste ceticismo acadêmico na França em meados do século XVIII. Seus inspiradores são Gassendi e Locke, este último muito melhor aclimatado na França do que na Inglaterra (14). A onda acadêmica segue com Fontenelle e Quesnay, flutua livremente em Voltaire, Vauvenargues e Condillac, reaparece com toda sua força no primeiro Diderot, Maupertuis e Buffon, e alcança talvez sua expressão máxima em d'Alembert (15).

III

O começo da *Profession* registra uma promessa formal: o Vigário não pretende argumentar, porém, ser apenas sincero [345]; ao terminar sua oração nos recorda que não pretendeu filosofar [377]. Não é difícil advertir, contudo, que boa parte da *Profession* consiste numa disquisição filosófica e, mais ainda, numa discussão filosófica. Destacar novamente a intrínseca debilidade dessa “laboriosa e cândida metafísica”? (16) Mais fecundo me parece examinar a *Profession* como o testemunho de uma crise pirrônica da qual o Vigário deseja sair por meios acadêmicos. Meu estudo versará apenas sobre a primeira parte da *Profession*; defendo a hipótese de que a obra possui uma estrutura diferente da que o próprio Rousseau determinou. Com efeito, este sustentou nas querelas posteriores que a primeira parte da *Profession* era dogmática e a segunda, dialética ou provável; defendo que a primeira parte é um brilhante exercício de metafísica dialética, isto é, de metafísica que só atinge conclusões prováveis. Recuperemos agora o contexto no qual surge a inflamada meditação do Vigário. Trata-se de uma crise profunda que perturbou as crenças religiosas do nosso herói. Quando a recordo tremo de “medo de recair no meu pirronismo inicial” [407]. Ele recuperará sua felicidade mediante o saber?

O Vigário está angustiado em virtude de dois grandes problemas: a existência de Deus e a validade de uma regra ou lei universal para os seus deveres morais. Encontra-se nesse estado “de incerteza e de dúvida” análogo,

em sua opinião, a disposição que Descartes exige para a busca da verdade [347]. Já foi dito e repetido que a analogia termina no momento mesmo em que se instaura. Devemos nos ater, portanto, a uma peculiaridade: o homem René Descartes procede como um ator e faz seu o personagem do pirrônico (17). O fictício Vigário parece sofrer e conduzir-se como um homem real. Nossa impressão não é inteiramente infundada. Descartes encontra sua primeira evidência, seu critério de verdade e suprime a dúvida metódica. Em contrapartida, o Vigário não consegue extirpar os motivos de sua dúvida e, para ele, a crise o segue para onde ele for, como sua sombra. O Vigário não consegue determinar a marca da verdade, o critério, certamente porque busca outra verdade que a que buscou e encontrou Descartes (18). Estas são suas palavras: “Amo a verdade, procuro-a e não posso reconhecê-la; que a mostrem para mim e a ela permanecerei unido: por que é necessário que ela seja subtraída do impulso de um coração que é feito para adorá-la?” [347]. Comparemos estas palavras com a resignação que encerra o primeiro movimento da *Profession*: “Foi feito o possível para se alcançar a verdade, pois sua fonte é muito elevada: se me faltam as forças para ir mais longe, do que posso ser culpado? É ela que deve se aproximar” [383]. Obviamente, Rousseau fracassou no seu intento de fundar uma metafísica como busca dos primeiros princípios e suas causas (Aristóteles, *Metafísica* 982b 10). E como compartilha o pressuposto de que conhecer algo por completo é conhecê-lo segundo a sua causa primeira (983 a 25), tem que se conformar com uma metafísica tópica, por assim dizer, constituída apenas de conhecimentos prováveis.

O Vigário começa ouvindo os filósofos. O modo como os interroga é curioso: “Consultei os filósofos, folheei seus livros, examinei suas diversas opiniões; achei-os todos orgulhosos, afirmativos, dogmáticos, inclusive no que diz respeito ao seu pretensão ceticismo; não ignoravam nada, não provavam nada, zombavam uns dos outros, e este ponto, comum a todos, pareceu-me o único sobre o qual todos têm razão” [347]. E depois desta zombaria – na que se encerra muita doutrina – lemos: “Triunfantes quando atacam, carecem de vigor ao se defenderem. Se ponderares as razões, verás

que só as têm para destruir; se contares as vozes, cada um está reduzido à sua; só se colocam de acordo para discutir; escutá-los não era o modo de sair da minha incerteza” [347-8]. E, em seguida, fala da “insuficiência do espírito humano”. Quem fala é um discípulo radical de Bayle, e seu aparente recurso acadêmico para “pensar as razões” e para “contar as vozes” é notoriamente falaz: trata-se de duas operações que, aliás, não imaginam ter realizado. Quem opera é o pirronismo, que funda a *isosthéneia* no poder destrutivo da razão e, ao mesmo tempo, na sua impotência para construir. As objeções insolúveis, pode-se dizer, são comuns a todos os sistemas “porque o espírito do homem é muito limitado para resolvê-las” [349]. Não seria esta uma leitura pirrônica da filosofia do seu tempo? (19) Instruídos por nossa meditação sobre a lógica interna do ceticismo, esperamos à espreita o tipo de reação que o Vigário adotará. Ele se afastará bruscamente das opiniões dos filósofos e de toda atividade judicativa como os pirrônicos? Ou, então, como os acadêmicos, optará por uma estratégia moderada?

Sua leitura desiludida dos filósofos, sua idéia da razão, inscrevem-se no interior do pirronismo. Sua retirada para o foro íntimo da consciência parece relatar um abandono radical de toda discussão, uma drástica *epoché* pirrônica. E, contudo, nesse momento preciso, o Vigário propõe um critério para preferir uma opinião a outra: devemos preferir a única opinião “que explica tudo... quando não oferece mais dificuldade do que as demais opiniões” [349]. A enfermidade pirrônica será tratada com uma terapia tipicamente acadêmica. A *epoché* se relativiza e o Vigário, sem se explicitar, discute com os seus contemporâneos. Henri Gouhier pôde reconstruir magistralmente os diversos interlocutores do Vigário (20). Conforme o estilo acadêmico, também reconhece graus diversos de intensidade entre seus representantes e adota como critério de evidência a impossibilidade de recusar o consentimento na sinceridade do seu coração [350]. Quem fala é Malebranche, mas num registro que não é o da razão.

A crise pirrônica desemboca, pois, num ceticismo acadêmico que estabelece cautelosamente seus critérios e se dispõe a tomar posições em torno de juízos opostos. Rousseau também adverte que tanto ele quanto seus

rivais, os enciclopedistas-materialistas, enfrentarão dificuldades parecidas, porém, propõe-se a mostrar o maior poder explicativo de sua metafísica espiritualista.

Não devem nos surpreender os termos tão pouco acadêmicos como “artigos de fé” ou “dogmas”, que são empregados repetidas vezes pelo Vigário? Creio que se trata de termos que desempenham um papel dialético. Se Rousseau sublinha seu aspecto dogmático é para mostrar que não são menos princípios que os princípios disfarçadamente dogmáticos dos materialistas (21). Porém, Rousseau não ignora que eles também padecem de uma extrema fragilidade lógica. Examinemos esses “dogmas”. O primeiro diz: “Creio, pois, que uma vontade move o universo e anima a natureza”. Este enunciado foi deduzido de uma proposição geral: “todo movimento que não é produzido por outro só pode provir de um ato espontâneo voluntário; os corpos inanimados só atuam pelo movimento e não há verdadeira ação sem vontade”. Mas a razão última para “remontar até a alguma vontade que seja a causa primeira” é evitar “um progresso de causas ao infinito” [355]. Parece-me claro que Rousseau quer mostrar, indiretamente, que seus adversários estão condenados a cometer os paralogismos denunciados pelo ceticismo (pirrônico ou acadêmico). No entanto, sua maneira de eludir essas consequências externas não parece impecável. Ele mesmo confessa que o dogma que acaba de estabelecer “é obscuro” [356]. Mas ressalta que é melhor que o princípio dos materialistas.

Vemos aqui em ação a dupla estratégia do Vigário. Para criticar os dogmáticos utiliza as armas dos céticos, mas, para sustentar sua própria posição, recorre a uma filosofia tópica que tem consciência de sua debilidade e dos limites do nosso espírito. O acadêmico sabe que sua metafísica é mais verossímil que a materialista. Também sabe que não possuímos uma regra para controlar o funcionamento da nossa razão [378]. O Vigário sustenta, então, que seu dogma tem uma vantagem sobre o de seus adversários. Quer dizer com isso que é verdadeiro? Certamente que não. É o melhor dos dois, porém, um melhor muito pobre... Todo seu mérito consiste em que, pelo menos, “oferece um sentido”. Assim sendo, seria o dogma materialista um

sofisma *in dictione*? Rousseau sugere isso. Ao instaurar uma primeira causa, seu discurso repousa hipoteticamente sobre uma referência, enquanto que o discurso materialista, isento dessa referência, perde-se no regresso, não tem significado. Em todo caso, devemos notar que se o artigo de fé do Vigário pretende evitar um paralogismo, a saber, o regresso ao infinito, ele o faz ao preço de cair em outro paralogismo: o postulado. Esse Deus hipotético, estabelecido ou postulado pelo primeiro dogma, basta aparentemente para vencer os dogmáticos dentro de uma lógica da discussão. Não bastará, todavia, para apaziguar as ansiedades do Vigário.

Examinemos o segundo dogma. Como todo cético moderado, o Vigário admite que “o mecanismo do mundo pode não ser inteligível para o espírito humano”. Contudo, acrescenta polemicamente, “tão pronto um homem se põe para explicá-lo, deve dizer coisas que os homens entendam” [357]. A explicação metafísica do materialista deve satisfazer, uma vez mais, exigências semânticas. O segundo dogma diz: “Se a matéria movida me mostra uma vontade, a matéria movida segundo certas leis me mostra uma inteligência” (*Ibid.*). Este artigo se funda expressamente no primeiro e é por isso tão “obscuro” como confessadamente era o primeiro. No entanto, se admitimos que a compreensão do mecanismo do mundo é, por acaso, impossível, só restará o argumento tópico seguinte: dadas as mesmas dificuldades, minha explicação é mais inteligível do que a do meu adversário. Trata-se, pois, da vitória de uma opinião sobre outra, da melhor sobre a pior. Porém, nada impede que ambas sejam falsas, posto que ambas estão fundadas em conjecturas.

Recordemos, finalmente, o terceiro dogma. “O homem é, pois, livre em suas ações e, como tal, está animado por uma substância imaterial”. No entanto, o fundamento (negativo) deste dogma é o seguinte: “Supor algum ato, algum efeito que não derive de um princípio ativo, é realmente supor efeitos sem causa, é cair num círculo vicioso”. E isto prova ao seu entendimento que “a que não significa nada não é a palavra liberdade, mas a palavra necessidade” [365]. Parece-me errado considerar como círculo vicioso o paralogismo de falar de entidades relacionais suprimindo ao mesmo tem-

po a relação. Todavia, é mais importante advertir que Rousseau utiliza uma vez mais o argumento semântico e as armas lógicas dos céticos. Porém, não age como pirrônico: trata de superar as posições dos materialistas mediante teses positivas e, por isso, se faz passível de outras objeções céticas. Com efeito, supor a existência de um princípio ativo para eludir as objeções é cair de novo no postulado.

Resumo: para refutar o materialismo, o Vigário emprega as armas dos céticos, porém, pretende satisfazer suas objeções. Ele propõe uma metafísica? O Vigário diz: “O jargão da metafísica jamais fez com que se descobrisse uma só verdade e encheu a filosofia de absurdos que nos envergonham tão logo os despojamos de suas grandes palavras” [356]. Porém, os metafísicos, sem sabê-lo ou admiti-lo, são os materialistas. No entanto, se falar metafisicamente, todavia, tem sentido, o discurso do Vigário se oferece como o mais explicativo. Creio que o Vigário tem raciocinado ad *hominem* e o fez completamente consciente dos limites da sua posição. Pois, se falar metafisicamente não tem sentido, o materialismo e o espiritualismo são loucuras dogmáticas equivalentes e reaparece a *isosthéneia*. O Vigário se desfaz do seu pesado traje de combate filosófico e recomenda distanciar-se de tais pretensões. Ao retomar o registro da consciência, mudado pelas exigências da arte de disputar, brotará a voz íntima, a voz que fala em silêncio, a mais estranha da disputa.

IV

O Vigário sente intimamente que Deus existe. Também sente que sua alma é imortal. E isto basta para ele. No entanto, se tenta ir mais além e alimenta os desejos de saber que perturbam os dogmáticos, deve estabelecer problemas dogmáticos, por exemplo: “O que é esta vida? O que é a alma? Sua natureza é imortal?” [368]. A resposta do Vigário é instrutiva: “Meu entendimento limitado não concebe nada sem limites: tudo o que chamamos de infinito me escapa. O que posso negar e afirmar? Que raciocínio posso fazer sobre o que não posso conceber?” (*Ibid.*). E posto que negar e afirmar são as formas

do juízo, acerca do que posso expressar meu juízo? Só sobre coisas finitas. Não se trata, pois, da *epoché* pirrônica que se abstém da filosofia, mas sim da *epoché* acadêmica que se abstém da metafísica. Esta *epoché* limitada o distancia de vez do dogmatismo e do pirronismo (22).

A respeito da imortalidade da alma ele pratica a abstenção, ao menos não a afirma dogmaticamente. No curso de sua reflexão, o Vigário impõe a si mesmo a regra metódica de deixar na incerteza, “sem dispensá-los nem admiti-los”, todos os conhecimentos cujo esclarecimento não seja útil para a prática [350]. Sobre a imortalidade ele tenta chegar a uma concepção ao mesmo tempo razoável e consoladora. Incapaz de imaginar como pode morrer um ser pensante, conclui: “Presumo que não morra” [368]. Conclusão certamente provisória. Com efeito, encontramos-nos novamente no terreno da lógica tópica, não da lógica das conseqüências necessárias. O dogmático que acredita poder oferecer demonstrações válidas da imortalidade e o pirrônico que suspende seu assentimento a respeito da verdade desses enunciados dogmáticos não refletem os interesses de Rousseau. Sua terceira posição recorre ao conceito de presunção, por acaso o mais importante da lógica tópica (23).

Qual é o status epistêmico da crença do Vigário? Sua relativa certeza na imortalidade da alma não exclui a possibilidade de que seja refutada porque não se fundamenta numa conclusão necessária. Por certo, não lhe aparece como uma verdade pouco provável, porém, tampouco a sua contraditória é falsa. Considerá-la presunçosamente verdadeira equivale a considerá-la como verdadeira até que se demonstre o contrário (*donec probetur contrarium*). Por isso, ter a favor a presunção numa disputa confere a faculdade de transferir a carga da prova ao contrário (*onus probandi in contrarium*). São os materialistas que devem provar que a alma não existe e que, se existe, é mortal. No entanto, não é logicamente impossível que o provem...

E o que dizer da vida além-túmulo? O Vigário a imagina plena de felicidade e de sofrimento “para que me console nesta vida e me faça esperar outra” [369]. E diante de possíveis atos de Deus que não deseja e que

não entende, exclama: “Aniquilo minha débil razão em face de tua justiça” [370]. Até no que diz respeito à idéia de criação confessa que o confunde e que supera as suas capacidades [371]. Ele assegura ter descoberto os atributos divinos seguindo as conseqüências forçadas “pelo bom uso da minha razão; porém, os afirmo sem compreendê-los, e isto, no fundo, não é afirmar nada” [372]. O assentimento interior está ausente do trabalho racional. Qual é o status epistêmico dessas afirmações vazias? São juízos? Porém, o enunciado isento de assentimento, de crença, não é um juízo. Agnosticismo então? A profissão de fé limitacionista é o mínimo de metafísica conjectural para apaziguar o poder desses enigmas.

Este ponto de extrema dificuldade é substituído, sem ser resolvido, pelo problema das máximas que orientaram a conduta. Uma vez mais recusa a via dos filósofos: “Seguindo sempre meu método, não extraio essas regras dos princípios de uma filosofia elevada, mas sim as encontro no fundo do meu coração, escritas pela natureza, em caracteres indeléveis” [372]. É a via da natureza, não a das opiniões filosóficas.

Não vou tratar de discernir os ecos labirínticos suscitados por essa voz interior capaz de falar aos sentidos e ao espírito, e que se transmuta em consciência quando é voz da alma e em paixão quando é voz do corpo. O que importa destacar aqui é que a razão é incapaz de dirimir o conflito entre ambos os silentes discursos. Permanece a consciência. Quem a segue, diz de forma audaz o Vigário, “obedece à natureza e não teme extraviar-se” [373]. O que fala na consciência é a natureza (24).

V

Chegamos ao ponto capital da exposição do Vigário. Rousseau quer destacar que o bem não é uma essência ou conceito que habita um reino inteligível, para além do alcance de nossas faculdades. “Toda a moralidade de nossas ações reside no juízo que nós mesmos formamos sobre elas. Se é verdade que o bem esteja bem, ele deve sê-lo no fundo dos nossos corações assim como em nossas obras, e o primeiro prêmio da justiça é sentir que a

praticamos” [*ibid.*]. Deixemos de lado muitos problemas interessantes para circunscrevermos o problema do juízo. Trata-se de um juízo análogo ao que executam os filósofos? A natureza fala segundo os juízos? Neste caso, deveríamos pensar num “dogmatismo do sentimento”, de acordo com a atraente fórmula de Belaval (25).

Sigamos o Vigário. Agora ele nos convoca resolutamente a que entremos em nós mesmos [374]. “Obedeçamos à natureza e saberemos com que doçura ela reina e que encanto nela encontramos, depois de tê-la escutado, em dar um bom testemunho de nós mesmos” [375]. Em seguida refuta a negação materialista da moralidade – consciência e preconceito são, nessa filosofia, sinônimos – e também os argumentos pirrônicos, segundo os quais só há preconceitos dogmáticos sobre a essência da moralidade e uma variedade de costumes incomensurável à razão. Agora o acusado é Montaigne: “entre esta prodigiosa diversidade de costumes e de caracteres encontrarás em todas as partes as mesmas idéias de justiça e de honestidade, em todas as partes as mesmas noções de bem e de mal” [*ibid.*].

Independentemente das opiniões dogmáticas há “um princípio inato de justiça e de virtude”, segundo o qual “julgamos nossas ações e as dos demais como boas ou más e a este princípio é o que dou o nome de consciência” [376].

Rousseau previu a reação dos dois grupos. Os enciclopedistas dirão que ele confunde juízos com julgamentos e consolidarão – voluntaria ou involuntariamente – as conclusões do ceticismo acerca do caráter convencional de toda moralidade. O Vigário adota novamente uma atitude acadêmica: não só recusa o materialismo como se volta contra o pirronismo de Montaigne. Pode ser que haja alguma exceção a respeito da prática dos princípios morais em povos distantes revelados por viajantes europeus, porém, se pergunta: “Alguns usos incertos e estranhos fundados em causas locais que nos são desconhecidas poderão destruir a indução geral tomada da afluência de todos os povos, opostos em tudo e concordantes apenas nisso?” [*ibid.*].

É interessante observar que Rousseau novamente se afasta do pirronis-

mo e impede que se estabeleça o seu típico dilema, a saber: quais são os elementos, isto é, os critérios, que nos permitem decidir em favor de um sistema de preceitos morais e não de outro? O Vigário fala de “indução geral”, um nome um tanto sofisticado do velho tema “da maioria das vozes”. Porém, seria esse um critério aceitável? Afirmá-lo seria, para um pirrônico, blasfêmia; não para um acadêmico. O Vigário acrescenta uma profissão de fé própria de um limitacionista: “Não tenho o propósito de entrar aqui em discussões metafísicas que ultrapassam o meu alcance e o teu, e que, no fundo, não levam a nada. Já te disse que não queria filosofar contigo, mas ajudar-te a consultar teu coração. Mesmo que todos os filósofos provassem que estou equivocado, se sentes que tenho razão, nada mais te peço” [377]. A mudança de atitude é evidente. O acadêmico, no plano da discussão de idéias, abandona seu credo quando se trata do sentimento. O valor da voz da *physis*, a “prova do sentimento” (26), é irrevogavelmente superior ao valor de uma prova sustentada por todos os filósofos. Não se trata então de achar plausível o testemunho de todos os povos – embora com exceções –, mas sim de considerar irrecusável o testemunho da consciência contra a opinião de todos os filósofos – sem exceções. O próprio Rousseau adverte que a coerência do seu discurso se encontra comprometida e propõe uma solução. É verdade que há idéias adquiridas, que são posteriores aos sentimentos naturais, “pois sentimos antes de conhecer”. Este é o primeiro ponto. Segue uma comparação: “e assim como não aprendemos a querer nosso bem e a fugir do nosso mal, mas que possuímos esta vontade naturalmente, do mesmo modo o amor ao bom e o ódio ao mau são, para nós, tão naturais como o nosso amor por nós mesmos”. E aqui surge a frase que a meu ver é a chave da posição de Rousseau diante da filosofia: “os atos da consciência não são juízos, mas sentimentos. Embora todas as nossas idéias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e só mediante eles conhecemos a conveniência ou inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos respeitar ou das quais devemos fugir” [377].

Se aceitarmos ao pé da letra a doutrina deste parágrafo teremos de ad-

mitir então que seria atraente, porém, falso em definitivo, falar de “dogmatismo”. Com efeito, se bem, por um lado, os atos da consciência não toleram correção, e isso os assemelha significativamente aos dogmas, por outro, *não são juízos*. Podemos falar, pois, de um dogmatismo privado de juízos?

No entanto, qual é o critério de demarcação entre a filosofia (seja dogmática, seja acadêmica) e a afilosofia? Sugeri que no pirronismo se chama “dogmático” aquele que toma como guia de sua vida uma doutrina filosófica, isto é, um conjunto, sistemático ou não, de juízos, inclusive de juízos prováveis. Submeter-se a esses juízos, mesmo que sejam prováveis, é a armadilha na qual caem os filósofos e que o sábio pirrônico se impede mediante a *epoché*. O pirrônico pratica uma retirada silenciosa em direção ao que há em nós de natural: os impulsos, os instintos, os hábitos, as operações rotineiras e se nega a falar da Natureza como dogma. Até aqui Rousseau aceitaria essa estratégia. Sua originalidade, todavia, consiste em descobrir que a natureza não é um mero estado residual e passivo aonde não chegam a ansiedade e tampouco a angústia nutridas pela opinião (27). A grande descoberta de Rousseau é a de ouvir a voz da natureza no mais oculto (ocultado pela civilização) de minha intimidade. Em vez de preparar-se para suportar o inevitável e adotar a muda impavidez do pirrônico, conclui que a voz da consciência é a voz da natureza, não dos homens. Esta voz da natureza é a que Rousseau tem feito falar em sua admirável prosa. É uma voz mágica que diz o mesmo na consciência de todos os homens e é uma voz imbatível que não é dogmática.

Imediatamente se estabelece um problema grave. Rousseau pensa que a razão é histórica, não inata. Ela se constitui quando o homem vive em sociedade. Contudo, poderia este sentimento inato ou consciência justificar-se independentemente da razão?

Esta é a estranha, porém, coerente resposta do Vigário: “ainda que fosse impossível, não seria necessário” [378] (28). A estratégia que Rousseau aplicará recorre novamente à lógica tópica. Ele fará uma comparação entre as provas que ele mesmo oferece com as que propõem os materialistas. Estes negam tal princípio (admitido e reconhecido por todo o gênero hu-

mano, acrescenta o Vigário acadêmico) porque não provam a inexistência desse princípio; limitam-se a afirmar essa inexistência sem dar provas. Por outro lado, quando ele afirma a existência desse princípio, não tem melhores nem piores fundamentos que seus opositores, porém, ademais, oferece o testemunho interior e a voz da consciência “que depõe por si mesma” [*ibid.*]. Vê-se o duplo movimento: primeiro o ceticismo acadêmico serve pelo menos para neutralizar os adversários. Porém, não há equivalência (*isosthéneia*) nem a *fortiori* suspensão (*epoché*) porque, e este é o segundo movimento, a natureza testemunha em favor da moralidade. Essa natureza cuja voz não é um juízo.

A consciência, portanto, é a norma do entendimento e o princípio da razão (29). Na consciência se faz presente a *physis*, ela é o critério buscado pelos pirrônicos, que oferece a marca natural e infalível.

Mas este cumprimento das exigências do pirronismo produz um interessante deslocamento do seu campo de atenção. Tradicionalmente, o pirrônico conduz seus ataques contra o dogmatismo filosófico. No entanto, na segunda parte da *Profession*, Rousseau retoma a divisa de Charron e empregará suas armas contra o dogmatismo religioso, não contra a religiosidade “natural”, que pertence ao foro íntimo, que foi estabelecida na primeira parte, e que parece ter sido respeitada também pela tradição pirrônica (30).

VI

Tentei mostrar que a primeira parte da *Profession* revela a impotência da razão para resolver os problemas da metafísica clássica. Rousseau põe frente a frente os intentos metafísicos igualmente conjecturais que padecem de objeções insolúveis, o materialista e o espiritualista. Rousseau pretende que o primeiro possui maior poder explicativo e poderia fundar um discurso significativo. Porém, também sabemos que o referente dessas proposições metafísicas é problemático. No âmbito teórico podemos contar apenas com as conclusões provisórias da lógica tópica. Até aqui chega o ceticismo acadêmico de Rousseau. No entanto, mais além das aporias da razão está a voz

da consciência – que não é um juízo, portanto, que não é um dogma – pela qual fala a voz da natureza e que é o fundamento da moralidade. Esta opinião natural, que não é um juízo, que não é um dogma, mas que é infalível, é o ideal do ceticismo pirrônico. Este é o outro ceticismo do Vigário Saboiano, que possui uma vantagem essencial sobre as opiniões filosóficas porque é a própria voz da *physis*.

Volto agora os olhos para a litografia. Durante anos Kant teve o retrato de Rousseau sobre a sua mesa de trabalho. Ele leu apaixonadamente o *Émile*, comoveu-se com a profissão do Vigário. Não seria sensato examinar esse texto de Rousseau como um antecedente importante na constituição das antinomias da Dialética Transcendental? Rousseau apareceria assim como o último metafísico, o último a incorrer na ilusão transcendental. Mas também apareceria Rousseau como o primeiro metafísico que tem consciência de que suas teses incorporam antinomias insolúveis para a razão teórica.

Notas:

*Artigo originalmente publicado em espanhol na revista *Manuscrito*, Campinas-SP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – Unicamp, Volume III, Número 2, Abril de 1980, páginas 7 a 23.

1. Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (University of California Press, Berkeley, 1979). Do mesmo autor, "Scepticism in the Enlightenment", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* XXIV/XXVII (1963) 1321-45. Devo à gentileza de meu amigo Genaro Carrió a possibilidade de consultar a obra rara de Jean Pierre de Crousaz, *Examen du pyrrhonisme* (La Haya, 1733).
2. Ver "La question des bornes de l'entendement humain au XVIIIe siècle et la genèse du criticisme kantien", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1959) 396-427. "Die Anfänge Von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert", *Kant-Studien*, LVII (1966). "Kant und die antiken Skeptiker" *en Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, hrsg. v. H. Heimsoeth, (Hildesheim, Olms, 1967). E, sobretudo, "The 'Weakness' of Reason in the Age of Enlightenment", *Diderot Studies* XIV (1971) 217-44.
3. Ver Rousseau *Juge de Jean-Jacques, Deuxième Dialogue*, em *Oeuvres Complètes* (edição Pléiade) I, 838 (citada a seguir como 'OC'). Lettre a Méreau, 1 mars 1763, Correspondance

- Générale (ed. Dufour et Plan) IX, 140-1, citada por P. Burgelin, *La Philosophie de l'Existence de J.-J. Rousseau* (Paris, 2 1973) pág. 42. E Carta a Beaumont, O.C IV, 991.
4. A ocorrência é de Y. Belaval, "Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau", *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, XXXVIII (1969-71). Até o final deste artigo examinarei uma das teses centrais da admirável interpretação de Belaval.
5. D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, XII.
6. *Discours de la Méthode*, III. AT VI 28-9. É possível que Descartes tenha tomado o partido das fábulas anticéticas narradas por Diógenes Laercio em sua Vida de Pirro; ver também *Lettre-Préface aos Principes de la Philosophie AT IX*, B, 6. Naturalmente, Descartes recusa ocupar-se dele e constrói, em substituição, um pirrônico que sucumbirá ao cogito. Ainda não foi estudado a maior ou menor coincidência que pode haver entre o pirrônico de Descartes e o de Sexto Empírico.
7. Sexto Empírico HP I, 7. Ver meu artigo "El significado de la duda escéptica", *Revista Latinoamericana de Filosofía I*, 1 (Buenos Aires, 1975).
8. *Émile* IV, 347. Cito conforme a edição de Michel Launay em Garnier-Flammarion; na sequência, cito colocando entre parênteses o número da página correspondente a esta edição; para os detalhes da composição do texto remeto à edição crítica de Pierre Burgelin em OC IV. Sobre a passagem ver também a carta a Voltaire: "crer e não crer é o que menos depende de mim, porque o estado de dúvida é muito violento para a minha alma, porque, quando minha razão flutua, minha fé não pode permanecer muito tempo em suspensão e se determina sem ela; porque finalmente mil motivos de preferência me atraem para o lado mais consolador e acrescentam o peso da esperança ao equilíbrio da razão", OC IV, 1070-1. Ver o rico texto de OC I, 879.
9. Que o pirrônico busca a *physis* me parece algo tão claro quanto pouco observado. Se lermos a clássica exposição dos dez tropos (HP I, 36-163) aludindo às variadas causas de erro ou ilusão e nos ativermos apenas a aquilo que o pirrônico esperava encontrar, veremos que, com exceção do nono tropo, ele sempre manifesta a nostalgia da *physis* (ver I, 59, 78, 87, 93, 100-3, 119, 123, 125, 128, 129, 132, 134, 135, 140 e 163).
10. Meu critério de demarcação entre filosofia e afilosofia reside no fato de que a filosofia – dogmática ou acadêmica – emprega juízos, enquanto que o pirrônico se abstém deles. É certo que Sexto Empírico fala às vezes da doutrina cética como de uma filosofia, por exemplo, HP I, 4. Porém, fala muitas vezes de "orientação" (*agogé*) cética e até toma distâncias claramente "da filosofia". *Ibid.*, I, 18.
11. HP I, 23-4.
12. Neste estudo considero que o cético acadêmico é indiscernível do filósofo particularmente sensível aos limites do entendimento humano e que propus chamar de "limitacionista" (ver meu estudo citado na nota 7); meu propósito absorvedor é mostrar com a maior nitidez que a questão dos limites é absolutamente estranha ao pirronismo.

13. M. F. Burnyeat mostrou de modo bastante persuasivo num artigo ainda inédito que “Carnéades was not probabilist” (texto enviado pelo professor David K. Glidden).
14. G. Tonelli, “Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment”, *Studia Leibnitiana* VI, 1 (1974) 106-26. Sobre este ponto lemos: “porém, assim como Locke, em minha opinião, foi de fato um cético acadêmico, o lockeanismo francês do século XVIII, ao ser na maioria dos casos um tipo de ceticismo, parece-me muito mais genuíno do que o britânico. Se Hume, como cético, não despertou muito interesse na França, isto pode ter ocorrido porque os philosophes estavam muito familiarizados de antemão com muitos dos recursos básicos do ceticismo de Hume, que tinham sido desenvolvidos dentro da tradição local, por exemplo, por Maupertuis”, pág. 112.
15. *Art. cit.*, 113-8. A tradição pirrônica está representada, segundo Tonelli, por Pascal, Bayle, e Huet, embora não proporcione uma caracterização do seu conceito de pirronismo. Ver também de Tonelli, “The Philosophy of d’Alembert”. *A Sceptic beyond Scepticism*, *Kant-Studien* LXIX, 3 (1976).
16. P. H. Masson, citado por P. Burgelin, *La Philosophie de l’Existence de J.-J. Rousseau* (citada na nota 3), pág. 100.
17. *Notae in programma*, AT VIII, 367.
18. O termo “critério”, segundo Bouchardy, foi posto em circulação por Rousseau, OC III, 1248. Descartes busca um critério de verdade para determinar se alcançou a certeza; Rousseau, em contrapartida, prefere as idéias “confusas, porém, seguras”, às claras e distintas, OC IV, 1518. Ver as observações de Gouhier OC IV, cxci-ii.
19. “Os cartesianos me parecem ridículos porque querem dar a razão de todos os efeitos naturais mediante suas suposições e os newtonianos ainda mais ridículos porque dão suas suposições como fatos: contentemo-nos em saber o que é sem querer investigar como são as coisas, posto que este conhecimento não está ao nosso alcance”. *Memóire a Mably*, OC IV, 30. Numa nota, Spink considera que “esta declaração é muito pirrônica para o ano de 1740”. *Ibid.*, pág. 1264, nota 6.
20. *Les Méditations Métaphysiques de J.J. Rousseau* (Paris, Vrin, 1970). Ver o capítulo II: “O que o Vigário deve a Descartes”. Na primeira parte da *Profession*, Rousseau dirige seus ataques principalmente contra o autor do verbete “Evidence” da *Encyclopédie*, que Rousseau imputa a Condillac ou a Buffon e que hoje se atribui a Quesnay, OC IV, 1129 e 1804.
21. *Nouvelle Héloïse*, VI, II, OC II, 708 e *Émile*, OC IV, 1513.
22. A respeito da metafísica, o Vigário não é dogmático, como pretende Rousseau diante de Beaumont, mas sim cético. Já na carta a Voltaire, confessa “ingenuamente” que, sobre a existência das “luzes da razão” não demonstraram o pró nem o contra, “e que si o teísta só fundamenta o seu sentir em probabilidades, o ateu, ainda menos preciso, só parece fundamentar o seu em possibilidades contrárias. Ademais, as objeções de um e do outro lado são sempre insolúveis porque versam sobre coisas acerca das quais os homens não

têm verdadeiras idéias (no manuscrito 2 seguem estas palavras suprimidas: “como infinito, eternidade, substância, matéria, espírito, necessidade, contingência e outras palavras semelhantes que nada podem significam para nós”) OC IV, 1070-1. Ver também a rica passagem de *Rousseau Juge de Jean-Jacques*, OC I, 879. Conclusão paradoxal: a metafísica espiritualista é a melhor, ainda que seja certamente inacessível e, talvez, falsa.

23. Ver meu estudo “Leibniz et l’art de disputer”, *Studia Leibnitiana Supplementa*, XIV (Wiesbaden, Steiner, 1975). Rousseau teve isso em conta quando redigia suas cartas a Sofia, o plano primitivo da *Profession*. Leiamos esta passagem: “Concordo que estas são apenas conjecturas sem probabilidade, porém, basta que não se possa provar o contrário para inferir as dúvidas que quero empregar. Onde estamos? O que vemos, o que sabemos, o que existe? Só corremos atrás de sombras que nos escapam”, OC IV, 1098-9; ver também *Nouvelle Héloïse*, OC II, 707; e na mesma obra: “nós não supomos que somos ativos e livres, sentimos que somos. A eles corresponde provar (“c’est à eux de prouver) não só que este sentir poderia nos enganar, mas também que, de fato, nos engana”, OC II, 683-4.

24. “Ali, pois, abandonei a razão e consulte a natureza, ou seja, o sentimento interior que dirige minha crença independentemente da minha razão”, *Correspondance Générale* III, 287, citado por P. Burgelin em OC IV, 1517, nota 4.

25. “Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau”, citado na nota 4. Mas isto talvez deixasse escapar a originalidade de Rousseau, originalidade da qual era completamente consciente: “Saint-Preux fez da consciência moral um sentimento e não um juízo, o que vai contra as definições dos filósofos. Creio, todavia, que nisto seu suposto correligionário tem razão”, *Nouvelle Héloïse*, VI, 7; OC II, 683.

26. Carta a Voltaire, OC IV, 1072.

27. Ver nota 11 e HP I, 193.

28. Os atos da consciência constituiriam, pois, um domínio autônomo, extrínseco à razão. Para uma análise das dificuldades que envolvem esta tese de Rousseau dentro de sua própria doutrina ver Y. Belaval, “La théorie du jugement dans l’*Émile*”, no volume coletivo *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre* (Paris, Klincksieck, 1963), p. 154 e seguintes.

29. Sem a consciência, diz o Vigário, “não sinto nada em mim que me eleve acima dos animais, mas sim o triste privilégio de extraviar-me, de erro em erro, ajudado por um entendimento desregrado e uma razão sem princípio” (370). Sobre alguns problemas para a interpretação desta noção de consciência ver L. G. Crocker, *Nature and Culture, Ethical Thought in the French Enlightenment* (Baltimore, 1963), p. 171-6.

30. HP III, 2: “Sustentemos de forma não dogmática que existem deuses, que os honramos e que são dotados de presciência, mas contrariamente à precipitação dos dogmáticos, argumentamos assim...” (Esta e as demais passagens de Sexto Empírico foram traduzidos por Tomás E. Zwanck, do Conselho Nacional de Investigações Científicas, Argentina). Em sua antologia do ceticismo antigo, Jean-Paul Dumont intitulou essa

passagem do seguinte modo: “Contra a teologia, porém, não contra os sentimentos religiosos” (*Les Sceptiques grecs. Textes choisis*. Paris, PUF, 1966, p. 185). Não é este o programa do Vigário?