

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 43 jun-dez 2020 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Praça Dam*, 1668, óleo sobre tela por Jan van der Heyden, um dos principais pintores de cenas urbanas da Idade de Ouro Holandesa. A Praça Dam é historicamente um dos locais mais famosos e importantes de Amsterdam e da Holanda.

PASCAL É UM PRÉ-HEGELIANO? UMA COMPARAÇÃO
ENTRE A LEITURA PASCALIANA E
A LEITURA HEGELIANA DO CETICISMO

Eliakim Ferreira Oliveira

Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo

eliakim.oliveiras@gmail.com

RESUMO: A partir de uma leitura comparada da relação entre ceticismo e dogmatismo segundo Pascal e o jovem Hegel, o artigo defende que a interpretação segundo a qual a dialética pascaliana é *trágica* e não *sintética*, como a de Hegel, parece ainda mais evidente. Para tanto, o artigo procura mostrar que, em vez de dissolver a oposição entre dogmáticos e céticos, Pascal evidencia (de modo semelhante a Kant) a impossibilidade de um polo dar cabo do outro, trabalhando antes a tensão da oposição que a superação dela.

PALAVRAS-CHAVE: Pascal; Kant; Hegel; ceticismo; dogmatismo.

Para Gabriel Frizzarin de Souza¹

Não se trata de suspender ou de ultrapassar o conflito enunciado na frase, mas de fazer trabalhar a tensão que a atravessa.

Bento Prado Jr., *en passant*, in *O relativismo como contraponto*

I. INTRODUÇÃO DA IMAGEM DA GUERRA À IMAGEM DA PAZ

No prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781), é notável a caracterização da metafísica como um campo de batalha: “ofendida”, “abandonada” (KANT, 2015, KRV, A IX, p. 17)², Kant narra que, no interior dela, sucedeu-se uma guerra entre administradores despóticos e nômades

1 Sem a sugestão e estímulo de Gabriel Frizzarin de Souza (USP) este artigo não teria sido possível. Eduardo Brandão (USP) nos introduziu na leitura hegeliana do ceticismo e Luís César Oliva (USP), na leitura pascaliana do ceticismo. Também agradeço a Álvaro Nonaka (USP), Israel Rossi Milhomem (USP), Robson Carvalho dos Santos (USP), Luís César Oliva (USP), Roberto Bolzani Filho (USP), Homero Santiago (USP), ao poeta Roberto Bicelli (USP) e ao Grupo de Estudos de Filosofia Alemã, nas pessoas de Quesidonis Felipe da Silva (USP), Paulo Borges (USP) e Luiz Gonzaga Nascimento (USP), pelas leituras prévias, críticas e sugestões.

2 Todas as citações da *Crítica da Razão Pura* serão indicadas pela sigla KRV e foram extraídas da tradução de Fernando Costa Mattos, publicada pela Editora Vozes.

anarquistas, antonomásias que qualificam, respectivamente, dogmáticos e céticos. Com vistas a uma crítica à metafísica, Kant caracteriza certo estado da filosofia da época, repleta de querelas entre sistemas dogmáticos e dúvidas céticas. A imagem kantiana, que faz duas personagens clássicas novamente entrarem em franca disputa, destaca uma relação antagonica entre um construtor capenga e um destruidor inconsequente: se o dogmático prezava por uma “união civil”, um “governo”, ainda que “despótico”, o nômade cético abominava “todo cultivo duradouro do solo” (KANT, 2015, KRV, A IX, p. 17), desfazendo “de tempos em tempos a união civil” (KANT, 2015, KRV, A IX, p. 17). Nesse sentido, a filosofia crítica, ao estabelecer céticos e dogmáticos como *polos opostos* de uma batalha aparentemente vã, arroga o direito de unificar, em resposta às dúvidas céticas (o despertador do “sono dogmático”³), aquilo que Fichte certa vez chamou “as pretensões conflitantes dos diversos sistemas dogmáticos” (1984, p. 5): no que diz respeito a um método *científico* para chegar-se ao

3 Referência a Hume, que, como apontado por Kant no prefácio aos *Prolegômenos*, “não trouxe luz a esta espécie de conhecimento” (o conhecimento metafísico, tal como pretendia o dogmático), “mas despertou uma centelha, na qual se poderia ter acendido uma luz, se ele tivesse encontrado uma mecha inflamável, cujo arder fosse cuidadosamente mantido e aumentado” (KANT, 1974, p. 102). Mas é preciso dizer que Kant não considera Hume um cético em sentido *irrestrito*. No prefácio à *Crítica da Razão Prática* (1788), Kant dá um sentido preciso àquilo que considera o “verdadeiro ceticismo”, o qual identifica com um *empirismo universal* a cujo domínio Hume não poderia pertencer por ainda assumir a matemática como uma pedra de toque para a experiência. Escreve Kant: “[...] o empirismo universal manifesta-se como o *ceticismo* genuíno, atribuído falsamente a Hume em um sentido tão irrestrito, pois ele deixou ao menos subsistir, com a matemática, uma segura pedra de toque para a experiência, ao que o **verdadeiro ceticismo** não admite, para esta, absolutamente nenhuma pedra de toque (que pode ser encontrada unicamente em princípios a priori), embora a experiência certamente não se constitua a partir de meros sentimentos, mas também a partir de juízos” (A IX, 2016, pp. 27-28, grifos do autor). São esses céticos, que não admitem nenhuma pedra de toque para a experiência, que Kant denomina, metaforicamente, “nômades anarquistas”.

saber (isto é, um método a partir de princípios da razão), Kant escreve, no último capítulo da *Crítica da Razão Pura* (“A história da razão pura”), que se deve escolher entre “proceder ou *dogmática* ou *ceticamente*” (KANT, 2015, KRV, B 884, p. 614, grifos do autor), ou à maneira de Wolff ou à maneira de Hume; mas “somente o *caminho crítico* está ainda aberto” (KANT, 2015, KRV, B 884, p. 614, grifos do autor), o qual pode “levar a razão humana à plena satisfação naquilo que sempre alimentou — *até aqui em vão* — o seu desejo de saber” (KANT, 2015, KRV, B 884, p. 614, grifos nossos). Note-se que, aí, na imagem kantiana, os extremos não se tocam, mesmo que a filosofia crítica pretenda pôr termo à disputa.⁴

4 Um atento leitor de Kant poderia levantar uma questão fundamental: mas os métodos dogmático e cético opõem-se de fato ao método crítico, ou são, em certa medida, incorporados por ele? É importante mencionar que Kant distingue o ceticismo do dogmatismo, sem, contudo, opor o método dogmático ao ceticismo: o filósofo afirma explicitamente que a crítica deve proceder dogmaticamente, o que quer dizer, *sistematicamente*, mas *sem cair* — e isso é que é importante para nossa proposta — no dogmatismo como posição filosófica, isto é, aquela posição que crê poder derivar, do procedimento dogmático, conhecimentos sobre as coisas em si, e não apenas sobre fenômenos. Cf. KANT, 2015, KRV, B XXXVI-XXXVII, pp. 40-41. Mas Kant também não incorporaria o método cético no modo como organiza e estrutura as antinomias (voltaremos a isso em nossa conclusão)? Sim, o que não significa que Kant incorpore o ceticismo ao ceticismo, uma vez que a antinomia é exposta no interior de uma dialética, isto é, ela é efeito de uma ilusão da razão quando não se promove a distinção entre fenômenos e coisas em si, quando as coisas são, em suma, tratadas como coisas em geral. Dito isso, não cremos — e esse será o fulcro de nossa argumentação — que o ceticismo promova uma síntese entre dogmatismo e ceticismo ou tome dogmatismo e ceticismo como, em *algum sentido*, idênticos. Mesmo que Kant defina em B 789-790/A 761-762, na doutrina transcendental do método, três estágios da filosofia (nesta ordem, dogmatismo, ceticismo e ceticismo), não quer dizer que o ceticismo, enquanto proposta filosófica, seja uma síntese entre dogmatismo e ceticismo nem que identifique o dogmatismo com o ceticismo. O ceticismo não se encarrega de ser uma terceira via de solução dos problemas enfrentados por essas duas correntes. Na verdade, o ceticismo promove um recenseamento desses problemas de modo a mostrar que são problemas equívocos, nascidos, como dito, de uma ideia das coisas em geral. O prefácio à primeira edição da

Que dogmáticos e céticos sejam considerados representantes de posturas diametralmente opostas, não é estranho ao longo da história da filosofia. Com efeito, as escolas *céticas* colocavam-se de maneira explícita em posição oposta à daquelas escolas a que chamavam *dogmáticas*. Sexto Empírico, por exemplo, escrevia que “aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os ‘dogmáticos’”, ao passo que “*os céticos continuam buscando*” (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, *Hipotíposes Pirrônicas*, I, 1, p. 3).⁵ Há quem defenda, como o cético Porchat, que o conflito entre ceticismo e dogmatismo constitui, na verdade, “a vida mesma da Filosofia”, e que, na impossibilidade de uma razão crítica “ensarilhar suas armas” (porque o “dogmatismo sempre renasce”), resta a necessidade de “*ser cético*” (PORCHAT, 2001, p. 28). A imagem bélica, como se pode notar, não é incomum

Crítica da razão pura deixa clara essa posição em relação às duas outras correntes.

5 “Em dado momento da história da filosofia, na Grécia”, escreve Bolzani, “sedimentase um modo de pensar que se pretende substancialmente original em relação a toda a filosofia anterior, portador de uma nova proposta filosófica, que significaria, a bem dizer, a desqualificação de toda essa filosofia, dita doravante ‘dogmática’, ‘precipitada’, ‘autoritária’ etc.” (BOLZANI FILHO, 1998, p. 58). Além de comentar o importante momento do surgimento do conflito entre céticos e dogmáticos, o artigo de Bolzani debruça-se sobre um tema talvez ainda mais intrincado, que é o do conflito entre acadêmicos e pirrônicos. Para Sexto, a Academia se constituía não como outra vertente do ceticismo, mas como um “dogmatismo negativo” (cf. SCHVARTZ, 2014, pp. 15-16). É importante citarmos esse conflito, cuja compreensão é indispensável para entender, como veremos, o modo como Hegel estabelece uma relação entre o ceticismo e a filosofia. Estarão em questão, aí, os sentidos pelos quais *os ceticismos* devem ser compreendidos de um ponto de vista hegeliano: haverá um ceticismo autêntico, parte negativa da filosofia, e um ceticismo inautêntico (distinção que não existe nas leituras pascaliana e kantiana do ceticismo). A questão é qual ceticismo se enquadra em cada um desses domínios. A propósito, sobre os sentidos do *ceticismo* (que se diz de muitos modos), ver SMITH (2000) e SMITH (2004). Sobre a história do ceticismo moderno, em particular entre os séculos XV e XVII, ver POPKIN (2003).

quando se procura representar a oposição entre as duas escolas: em geral, dois soldados pertencentes a tropas que se digladiam.

Quando o Pascal dos *Pensamentos*⁶, em sua retórica composta de posições antagônicas, termina de apresentar, de um lado, o cético pirrônico e, de outro, o dogmático, assume ter aberto “entre os homens *a guerra* em que todos devem tomar partido, enfileirando-se, necessariamente, ou no dogmatismo ou no pirronismo” (PASCAL, 1979, FR. 434/131⁷, p. 148, grifo nosso). Pascal constrói, desse modo, uma imagem que, semelhante à de Kant (e à de Porchat), posiciona as duas personagens em lados opostos e inconciliáveis de uma guerra. A aproximação que aqui fazemos entre Kant e Pascal pode ser qualificada como demasiado temerária, ainda que outros intérpretes, como Goldmann e Lebrun, já a tenham feito de maneira elegante e muito bem-sucedida (cf. GOLDMANN, 2013 [1955], pp. 22-67⁸, capítulo x, p. 195; LEBRUN, 1986, pp. 75-76). Essa aproximação não é gratuita e nos será útil para distanciar Pascal de outro autor, que faz questão de distanciar-se *de* Kant. Se na “verdadeira época da crítica” (KANT, 2015, KRV, A XI, nota, p. 19) o cético não coincidia

6 A primeira edição dos *Pensamentos* é de 1670, oito anos após a morte de Pascal. Tomamos o cuidado de indicar a data da publicação das obras citadas, de modo a dar ao leitor uma visão da cronologia de publicação.

7 Em todas as citações dos *Pensamentos*, seguimos a tradução de Sérgio Milliet da edição de Brunschvicg, modificando a tradução quando necessário. Em todas as citações, indicamos, ao lado do fragmento da edição Brunschvicg, o fragmento correspondente na edição Lafuma. Os demais textos de Pascal foram cotejados, porém, com a edição Chevalier (cf. PASCAL, 1954).

8 Goldmann, a propósito, defende uma tese das mais interessantes: a de que Pascal e Kant são os dois principais pensadores trágicos (cf. GOLDMANN, 2013 [1955], p. 23). Há razões históricas e filosóficas para Goldmann defender essa tese. Por exceder nosso escopo, vamos nos restringir, no entanto, a indicar a razão filosófica pela qual Goldmann toma Pascal como um autor cuja *dialética é trágica*.

com o dogmático, para Hegel, no pós-kantismo, dogmáticos e céticos “coincidem um com outro por baixo” (sub-repticiamente, às escuras) e, como se não bastasse, acabam por estender, do ponto de vista hegeliano, “a mão mais amistosa e fraterna” (HEGEL, 2006, p. 72). Da imagem bélica de Pascal e Kant, dogmáticos e céticos passam a compor, em Hegel, uma *imagem da paz*: na modernidade, ao invés de se oporem, identificam-se.

A questão que se coloca é, desenhadas as imagens de Pascal e Kant, como o cético poderia, em certo momento, tornar-se um dogmático: em que condições, afinal, a imagem da guerra dá lugar à imagem da paz? Pretendemos responder a essa questão na seção (3) de nosso artigo. O que queremos destacar, por ora, e que será importante para a seção (2) e para nossas conclusões, é que, dentre as razões pelas quais Pascal não deve ser lido como um “pré-hegeliano”, uma delas, ainda pouco explorada, diz respeito ao modo pelo qual ambos os filósofos compreendem a relação entre ceticismo e dogmatismo. Comentando o método da reviravolta do pró e do contra nos *Pensamentos* de Pascal, Lebrun encontra ocasião para contestar a suposta “dialética” pascaliana. Para Lebrun, aplicar a Pascal o termo “dialética” é contestável, “pois Pascal não tem nada de um pré-hegeliano” (LEBRUN, 1986, p. 21). O filósofo francês seria “dialético” somente na “aparência”, ideia que permite a Lebrun aproximar Pascal de Kant para distanciá-lo de Hegel: nem Pascal nem Kant resistem

a uma leitura hegeliana; [Pascal] também escamoteia a contradição, ao invés de deixá-la explicitar-se. Ao que, é verdade, o pensador trágico poderia responder ao dialético que o seu objetivo não é o de resolver a contradição, mas tornar pensável o paradoxo — e que estas são tarefas bem diferentes. A dialética só toma a sério a contradição porque ela utiliza o paradoxo (LEBRUN, 1986, p. 76).

Essa leitura será fundamental para nossa conclusão. Acreditamos que uma hipótese interessante é pensar que a reviravolta não resulta necessariamente em uma superação de uma tese por aquela que lhe é oposta. A contradição, como nota Lebrun, permanece. Pascal simplesmente apresenta toda a assunção como um lado da questão. A segunda reviravolta não nega a primeira, mas mostra que a primeira é apenas um lado. As reviravoltas não são, portanto, movimentos de superação das contradições, mas sim uma *análise equívoca* que evidencia a questão sob diversos pontos de vista, de modo a levar o leitor a uma visão mais ampla da questão ao fim do circunlóquio (cf. GOLDMANN, 2013 [1955], capítulo IX; OLIVA, 2004, capítulo 1).

Essa hipótese talvez nos ajude a compreender como Pascal lê a relação entre céticos e dogmáticos, na qual também não haverá, como *há* em Hegel, uma superação das posições antagônicas; é preciso compreender, no entanto, para que não haja confusão, que a superação hegeliana diz respeito ao modo como a filosofia incorpora, como sua parte negativa, um ceticismo autêntico, de que resulta a necessidade de compreender os ceticismos antigos e o modo como o ceticismo moderno põe-se, dogmaticamente, diante deles. Em Pascal, no entanto, uma vez que a disputa entre dogmatismo e ceticismo, em razão da condição humana, é insuperável, não é possível, como em Hegel, as duas personagens, em algum sentido, “darem as mãos”. Para Hegel, em contrapartida, enquanto cético (de um ponto de vista moderno), é-se dogmático, e a filosofia, relacionando-se com um ceticismo autêntico (e não com *esse* ceticismo dogmático), supera a contradição entre as duas posições. Para Pascal, ao contrário, enquanto se é cético (pirrônico), *não* se pode, por um lado, ser dogmático, nem se pode, por outro, superar o conflito, mesmo que ele permaneça, como veremos, no interior de um mesmo homem. Por

outro lado, seja antigo ou não, Pascal orienta sua reflexão para o ceticismo pirrônico em sua relação antagônica com o dogmatismo. E se em Hegel pode haver a identificação de uma posição pela outra (em razão da própria metamorfose do ceticismo antigo ao moderno, que se torna dogmático), em Pascal um polo nunca se identifica com o outro, mesmo que os opostos habitem um mesmo campo de batalha.

Se há, portanto, uma dialética pascaliana na leitura do ceticismo, ela tem muito pouco de hegeliana. É mais adequado, como fazem Goldmann e Lebrun (*através* de Goldmann), chamá-la *trágica*, na medida em que — assim o entendemos — vê em Pascal a tensão da contradição em vez de sua dissolução. Como Goldmann escreve:

Para o próprio Pascal, existe realmente apenas uma posição que ele considera válida: a da dialética trágica que responde ‘Sim’ e ‘Não’ a todos os problemas fundamentais criados pela vida do homem e por sua relação com o universo e seus seguidores (GOLDMANN, 2013 [1955], p. 11; ver também: GOLDMANN, 2013 [1955], Parte Um, “Visão trágica”).

Com o devido cuidado e nos pautando nas indicações deixadas por esses intérpretes, ao menos na leitura sobre a relação entre ceticismo e dogmatismo Pascal nos parece mais próximo de Kant que de Hegel.

2. PASCAL LEITOR DE PIRRÔNICOS E DOGMÁTICOS

Dois textos se destacam na leitura de Pascal sobre a relação entre o ceticismo e o dogmatismo: o *Colóquio de Pascal com o Sr. de Saci sobre Epicteto e Montaigne*⁹ e o FR. 434/131 dos *Pensamentos*. Esses textos se

9 A conversa com o Sr. de Saci ocorreu provavelmente em 1655. P. Desmolets, que a

diferenciam no ponto de partida e na abordagem da questão. Se o ponto de partida do FR. 434/131 pode ser qualificado como *epistemológico*, no *Colóquio*, pode ser qualificado como *moral*.¹⁰ No entanto, não nos concentraremos no aspecto moral da relação entre ceticismo e dogmatismo, mas nos concentraremos naquilo que, nos dois textos, remete ao aspecto epistemológico. No *Colóquio*, uma caracterização pertinente para a discussão que ocorre no FR. 434/131 é aquela que mostra as razões pelas quais Montaigne é um cético *pirrônico*. Nessa caracterização, Pascal é explícito quanto àquilo que julga ser a postura pirrônica diante da verdade. Leia-se o trecho em questão:

[Montaigne] Coloca todas as coisas em uma dúvida universal e tão geral que esta dúvida se volta sobre si mesma, ou seja, se ele duvida e duvida ao mesmo tempo desta última suposição, sua incerteza gira sobre si mesma em um círculo perpétuo e sem repouso; opondo-se igualmente àqueles que dizem que tudo é incerto e àqueles que asseguram que nem tudo o é, porque ele não quer assegurar nada. É nesta dúvida que duvida de si e nesta ignorância que se ignora, e que ele chama sua fórmula amiga, que está a essência de sua opinião, a qual ele não pôde exprimir por meio de nenhum termo positivo. [...] ou seja, é um pirrônico puro (PASCAL, 2005, p. 193).

Pascal caracteriza o pirrônico como aquele cuja opinião não pode exprimir-se por um termo *positivo*. Na medida em que se orienta por uma *dúvida universal*, o pirrônico não apenas põe em dúvida as suposições,

descreve, publicou-a em 1728 (cf. PASCAL, 1954, p. XXI).

10 No *Colóquio*, é a partir do cristianismo que ceticismo e dogmatismo são lidos. Mesmo que Epicteto e Montaigne representem, no *Colóquio*, tal como no FR. 434/131, duas formas fundamentais *da filosofia*, as “duas maiores seitas do mundo”, Pascal quer saber, todavia, se essas duas seitas são moralmente boas de um ponto de vista cristão. A conclusão do texto é negativa: o dogmático Epicteto leva ao orgulho e o cético Montaigne, à preguiça.

como também duvida da suposição a que pôde chegar após a primeira dúvida. Ele não só atesta um não saber, como também não assume essa ignorância como uma suposição que possa resultar da dúvida inicial, algo como um saber do não saber. O pirrônico nem mesmo assume que sabe que não sabe.

O trecho seguinte do *Colóquio* pode ser compreendido à luz do opúsculo *Do espírito geométrico*, cujo exame sobre a impossibilidade de definir termos primitivos¹¹ reforça o ceticismo pirrônico e é retomado no FR. 434/131 dos *Pensamentos*:

E já que não sabemos o que é a alma, o corpo, o tempo, o espaço, o movimento, a verdade, o bem, nem mesmo o Ser, nem explicar a ideia que dele formamos, como teremos certeza de que ela é a mesma em todos os homens, visto que não temos a seu respeito outra marca senão a uniformidade das consequências, que nem sempre é um sinal da dos princípios? Porque eles podem muito bem ser diferentes e conduzir, entretanto, às mesmas conclusões, cada qual sabendo que o verdadeiro se deduz muitas vezes do falso (PASCAL, 2005, p. 196).

II Como Pascal escreve no opúsculo *Do espírito geométrico*: “É isso que a geometria ensina com perfeição. Ela não define nenhuma destas coisas, espaço, tempo, movimento, número, igualdade, nem as semelhantes que existem em grande número, porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que significam, para quem entende a língua, que o esclarecimento que deles se gostaria de fazer traria mais obscuridade do que instrução” (PASCAL, 2017, p. 44). Mais adiante: “Não se pode definir o ser sem cair nesse absurdo, pois não se pode definir uma palavra sem começar por esta: *é*, seja quando é expressa ou está subentendida. Portanto, para definir o ser, seria preciso dizer *é* e assim empregar a palavra definida em sua definição. Vê-se suficientemente a partir disso que há palavras incapazes de ser definidas e, se a natureza não tivesse suprido essa falta com uma ideia semelhante que forneceu a todos os homens, todas as nossas expressões seriam confusas” (PASCAL, 2017, p. 45); “[...] as definições são feitas apenas para designar as coisas denominadas e não para mostrar sua natureza” (PASCAL, 2017, p. 46).

Já o trecho seguinte do *Colóquio* destaca a exigência de seguir uma ou outra seita — ou o dogmatismo, cujo maior representante é Epicteto, ou o pirronismo, cujo maior representante é Montaigne, consideradas por Pascal paradigmas opostos da filosofia, o que será retomado em fragmentos sobre a relação entre o dogmatismo e o ceticismo, em especial o FR. 434/131:

Não posso vos dissimular, senhor, que lendo este autor [Montaigne] e comparando-o com Epicteto, achei que eram seguramente os dois maiores defensores das duas seitas mais célebres do mundo, e as únicas conformes à razão, uma vez que não se pode senão seguir um destes dois caminhos, ou seja, ou que há um Deus, e então ele estabelece o soberano bem; ou que ele é incerto, e que então o verdadeiro bem também é incerto, uma vez que é ignorado (PASCAL, 2005, p. 200).¹²

Tanto a escolha incontornável entre uma seita e outra quanto a escolha incontornável entre a existência certa de um Deus e de um soberano bem ou um Deus incerto e um bem incerto, são *aporias* retomadas no FR. 434/131. Em filosofia, não há, para Pascal, uma terceira via, e muito menos uma identificação entre o cético e o dogmático. O conflito entre ambos é, em certo plano, insolúvel e permanente. Veremos a partir de uma análise mais detida dos fragmentos sobre o dogmatismo e o ceticismo que apenas em uma instância superior, que já não pertence à filosofia, é possível encontrar, não uma solução ou uma síntese, mas a atenuação de um conflito.

No FR. 434/131, Pascal também apresenta o pirronismo e o dogmatismo como as duas grandes escolas que abarcam toda a história da

¹² “É verdade, senhor, que acabais de me fazer ver de modo admirável *a pouca utilidade que os cristãos podem retirar desses estudos filosóficos*” (PASCAL, 2005, p. 200, sublinhado nosso).

filosofia. Nesse fragmento, como em outros, também expõe o conflito entre os adversários em uma reviravolta de pró ou contra, começando pelo triunfo dos pirrônicos:

As principais forças dos pirrônicos (deixo as menores) são: que não temos qualquer certeza da verdade desses princípios, fora da fé e da revelação, senão no fato de os sentirmos naturalmente em nós. Ora, esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade, uma vez que, não tendo certeza, fora da fé, se o homem foi criado por um Deus bom, por um demônio mau, ou por acaso, ele está em dúvida se esses princípios nos são dados como verdadeiros, ou falsos, ou incertos, segundo a nossa origem (PASCAL, 1979, 143).

Com efeito, Pascal toma a palavra do pirrônico. O filósofo já tinha admitido que são indemonstráveis os princípios e que é a demonstrabilidade, e não o sentimento natural, que gera convencimento. De fato, como Pascal escreve no fr. 395/406, “temos uma incapacidade de provar, que nenhum dogmatismo pode vencer” (PASCAL, 1979, p. 132), embora escreva, logo em seguida, uma contraparte que nos será importante para compreender por que o pirronismo não suplanta o dogmatismo. O opúsculo *Do espírito geométrico* também nos mostrara, como vimos, que os princípios, uma vez que não podem ser demonstrados, não são convincentes, mas que há, no entanto, uma natureza que sustenta esses princípios “na falta de discurso” (PASCAL, 2017, p. 43). Também, no FR. 252/821, Pascal, tomando um argumento pirrônico, escreve:

A razão age lentamente e com tantas vistas, sobre tantos princípios, os quais devem estar presentes, que a cada instante ela cochila ou se perde, deixa de ter todos os seus princípios presentes. O sentimento não age assim: age um instante e está sempre pronto para agir. É preciso, pois, pôr a nossa fé no sentimento; de outra maneira, vacilará sempre (PASCAL, 1979, p. 104).

Pascal, no fr. 434/131, leva ao limite as dúvidas da personagem cética, aceitando apenas aquilo que é racionalmente demonstrado ou, nos termos do opúsculo *Do espírito*, aquilo que é convincente. Podemos concluir, desse modo, que a postura pirrônica para Pascal se submete a essa lei: aceitar apenas o convincente, de modo a, por meio dessa exigência epistemológica, mostrar a fragilidade das demonstrações. O cético recusa tudo aquilo que não é persuasivo por uma demonstração e aceita somente o que persuade por convencimento.

Em primeiro lugar, não temos nenhuma prova de que todos os homens concebem e sentem do mesmo modo, o que já dificulta em muito a certeza sobre os princípios, como já tinha sido mostrado no *Colóquio* (cf. FR. 392/109). O problema, como vimos, é que a universalidade do sentimento natural só seria convincente se provássemos que nossa natureza foi criada por um Deus bom e veraz (Pascal parece retomar, aqui, o contexto cartesiano). Se Deus for um “gênio maligno”, como supôs Descartes, ou um “demônio mau”, como supõe o pirrônico, pode ter criado o homem de tal modo que se iluda quando tem uma intuição simples, como quer Descartes, ou quando está diante de um princípio, como quer Pascal. Os céticos assumem que os princípios são sentidos. Para estar seguros deles, é preciso ter certeza de nossa boa origem. Mas, se a demonstração da existência de Deus e da veracidade divina se baseia em princípios que não podem ser demonstrados, caímos em um argumento circular. Nesse caso, a vitória pirrônica dá-se pela mera dúvida sobre a existência de verdadeiras demonstrações. Com efeito, se não é certo que há verdadeiras demonstrações, uma vez que é incerto nosso sentimento sobre os princípios a partir dos quais uma demonstração pode ser feita, mesmo que não concluamos que tudo é incerto, a magra conclusão de que nem tudo é certo já constitui uma “glória do pirronismo” (cf. FR. 387/52).

Então, o que poderia garantir, para o pirrônico, nossa boa origem, se não pode ser demonstrada pela razão? Apenas algo fora da razão: a *fé* — fora da qual não pode haver certeza. Mas, uma vez que a fé não é uma demonstração, ela não pode ser convincente. Vejamos como Pascal reflete sobre esse aspecto da dúvida pirrônica no FR. 392/109 (“Contra o pirronismo”):

[É, pois, estranho que não possamos definir essas coisas sem obscurecê-las, dizemo-lo com segurança.] Supomos que todos os homens concebam e sentem da mesma maneira: mas nós o supomos bem gratuitamente, pois não temos nenhuma prova. Bem vejo que se aplicam as mesmas palavras nas mesmas ocasiões e que, todas as vezes que dois homens veem um corpo mudar de lugar, exprimem ambos a visão desse mesmo objeto pelas mesmas palavras, dizendo cada qual que ele se moveu; e dessa conformidade de aplicação se tira uma poderosa conjectura de uma conformidade de ideias, mas *isso não é absolutamente convincente*, da última convicção, embora seja bem o caso de apostar pela afirmativa, visto sabermos que tiramos muitas vezes as mesmas conseqüências de suposições diferentes.

Isso é o bastante para baralhar a matéria: não porque apague totalmente a claridade natural que nos garante tais coisas; teriam apostado os acadêmicos. Mas isso a perturba e perturba os dogmáticos, para gáudio da cabala pirrônica, que consiste nessa ambiguidade ambígua e em certa obscuridade duvidosa, cuja claridade nossas dúvidas não podem apagar por completo, como nossas luzes naturais não podem afugentar-lhe todas as trevas (PASCAL, 1979, p. 131-132).

O trecho reforça a posição pirrônica segundo a qual não há provas convincentes de que usamos os termos no mesmo sentido, discussão que já tinha sido desenvolvida no opúsculo *Do espírito geométrico* e no *Colóquio*. No opúsculo, o mal-entendido dizia respeito à palavra *tempo*. Para Pascal, as definições são nominais, quer dizer, designam apenas as coisas denominadas e não podem mostrar a natureza da coisa. A liber-

dade nas definições pode resultar em mal-entendidos como aqueles que dizem respeito à definição de *tempo*. Dada essa definição, duas coisas serão chamadas pelo nome *tempo*:

[...] uma é aquela que todo mundo naturalmente entende por essa palavra e que todos que falam nossa língua denominam com esse termo; outra será o movimento de uma coisa criada, pois ela também será chamada com esse nome seguindo essa nova definição (PASCAL, 2017, p. 46).

Assim, quando fazemos uso da palavra *tempo*, apenas apostamos que a usamos no mesmo sentido que os demais usam. Mas apostar, para o pirrônico, não resulta em convencimento. Isso basta para abalar a convicção do dogmático. O cético visa, simplesmente, a produzir a dúvida, a obscuridade. É suficiente, em sua postura negativa, apontar a ausência de uma demonstração que faça os princípios verdadeiros ou apontar a impossibilidade do sentido universal dos termos primitivos.

A segunda parte da reconstrução pascaliana dos argumentos pirrônicos no FR. 434/131 se refere ao clássico argumento do sonho:

Além disso, ninguém tem certeza, fora da fé, se vela ou se dorme, visto que, durante o sono, julgamos velar tão firmemente como fazemos; julgamos ver os espaços, as figuras e os movimentos; sentimos correr o tempo, medimo-lo, e, enfim, agimos como despertados. De sorte que — passando a metade da vida no sono, por nossa própria confissão, onde, por mais que nos pareça, não temos nenhuma ideia da verdade, todos os nossos sentimentos sendo, então, ilusões — quem sabe se essa outra metade da vida em que pensamos velar não é outro sono um pouco diferente do primeiro do qual despertamos quando pensamos dormir? (PASCAL, 1979, p. 143).

Ao retornar às consequências indesejáveis do argumento do sonho, Pascal dá asas ao cético além daquilo que Descartes permitia na *Meditação Primeira*. Na exposição de Pascal, a mesma ausência de demonstração do sentimento natural afetará não só a ciência, mas as verdades cotidianas, como aquelas a cujo domínio pertence a suposta verdade de que estamos despertos. Se o cético cartesiano estabelecia um limite preciso para o argumento do sonho (“*a natureza corporal em geral, e sua extensão*” [DESCARTES, 1996, p. 260]), o pirrônico pascaliano pouco se importa com esse limite, uma vez que o argumento ainda permite evidenciar uma confusão tal em nossas certezas cotidianas que implica um sonho tão vívido quanto a vigília, reforçando a incerteza do sentimento natural. O problema, nesse caso, estará na noção de *continuidade*. O fr. 386/803 ajuda-nos a entender as razões desse problema:

Se sonhássemos todas as noites com a mesma coisa, ela nos afetaria tanto quanto os objetos que vemos todos os dias; e, se um artesão estivesse certo de sonhar, todas as noites, durante doze horas que é rei, creio que seria quase tão feliz quanto um rei que sonhasse todas as noites, durante doze horas, que era artesão. [...] Mas como os sonhos são todos diferentes e se diversificam, o que se vê neles afeta-nos bem menos do que o que se vê em vigília, por causa da continuidade, que não é, contudo, tão contínua e igual que não mude também, mas menos bruscamente, se não raramente, como quando se viaja; e então se diz: “Parece-me que sonho”, pois a vida é um sonho um pouco menos inconstante (PASCAL, 1979, pp. 130-131, tradução modificada).

O sonho só se diferencia da vigília pela continuidade, que na vigília parece maior. Mas, se o sonho for tão contínuo quanto a vigília, não poderemos diferenciá-lo dela. O pirrônico coloca esta dúvida: se, na verdade, vivermos em um sonho, ele será tão contínuo quanto aquilo que julgamos ser a vigília, o que nos confundirá. Isso permite ao pirrônico

estender a dúvida, inclusive, às testemunhas que poderiam nos dissuadir de que estamos sonhando. É o que Pascal vai emaranhando em uma sequência de perguntas retóricas: “E quem duvida de que, se sonhássemos acompanhados, e por acaso, os sonhos concordassem, o que é bastante comum, e se velássemos sozinhos, não julgaríamos as coisas invertidas?” (PASCAL, 1979, p. 143). Isso quer dizer que mesmo a testemunha não garante que não estamos em sonho, porque ela mesma pode estar sonhando o mesmo sonho. Aliás, é possível que tudo aquilo que vivemos seja um sonho, e que aquilo que julgamos ser a vigília se constitua, na verdade, em um sonho dentro do outro, como quando “sonhamos que sonhamos” (PASCAL, 1979, p. 143). Pode ser ainda pior: tudo na vida é uma enorme rede de sonhos cujo despertar é a morte. Pascal escreve:

Não poderá acontecer que esta metade da vida em que pensamos velar seja ela mesma um sonho, no qual os outros se inseriam, de que acordamos na morte e durante o qual possuímos tão pouco os princípios da verdade e do bem quanto durante o sono natural? (PASCAL, 1979, p. 143, tradução modificada).

Não importa. De um jeito ou de outro, “as principais forças”¹³ do pirronismo levam-nos a crer que os princípios que julgamos ter podem ser ilusórios ou inteiramente dependentes da fé.¹⁴

13 Quando o pirrônico põe em questão os princípios (suas principais forças, como escreve Pascal), torna os demais argumentos céticos (“as menores forças”) desnecessários: “Deixo as menores, como os discursos que fazem os pirrônicos contra as impressões do hábito, da educação, dos costumes do país e outras coisas semelhantes, que, embora arrastem a maioria dos homens comuns que só dogmatizam sobre esses vãos fundamentos, são derrubadas ao menor sopro dos pirrônicos” (PASCAL, 1979, p. 144).

14 Mantovani, analisando a força dos argumentos pirrônicos, defende a tese de que Pascal é um cético (cf. MANTOVANI, 2014, em especial o capítulo 1, “Os argumentos céticos em Pascal”). Popkin, seguindo a interpretação de muitos teólogos protestantes,

Mas, e quanto aos dogmáticos? Pascal, depois de ter concedido tantas páginas ao pirrônico, quantas linhas concede ao dogmático? A bem dizer, poucas: o ponto forte do dogmático restringe-se a, “falando de boa fé e sinceramente”, não podermos “duvidar dos princípios naturais” (PASCAL, 1979, p. 144). Isso basta para manter-se em guarda diante dos argumentos pirrônicos e manter o equilíbrio tenso do antagonismo? Por incrível que pareça, sim. Mesmo que os dogmáticos ainda não tenham encontrado uma resposta contra a incerteza de nossa origem, é suficiente a boa fé para não duvidar dos princípios naturais. A força dos dogmáticos está na impossibilidade *de facto* de duvidar dos princípios naturais. Permaneceremos vivendo de acordo com esses princípios. Isso não resultará em baixas na cabala pirrônica, mas também não permitirá que ela avance a ponto de tomar o território dogmático. É a contraparte fundamental do FR. 395/406: sim, “temos uma incapacidade de provar, que nenhum dogmatismo pode vencer”; mas “temos uma ideia da verdade, que nenhum pirronismo pode suplantar” (PASCAL, 1979, p. 132). É esse equilíbrio tenso entre as tropas que mantém, sem solução, a guerra entre dogmáticos e pirrônicos.

levanta a possibilidade de qualificar Pascal como um fideísta (POPKIN, 2003, p. XII), destacando a “refutação” pascaliana dos argumentos pirrônicos na força da fé no sentimento natural (quando o filósofo toma, por exemplo, a palavra do dogmático). Se Pascal é cético ou fideísta ou se o fideísmo pode ser compreendido ou não como uma forma de ceticismo, não podemos resolver neste artigo. Cf. PENELHUM, 1983, em especial o capítulo 4, “Evangelical Fideism I”, em que o autor faz uma leitura de Pascal e Kierkegaard (comparação que não é incomum nos estudos pascalianos; veja-se Goldmann e Pareyson, para citar dois exemplos); SMITH, 2000, breve referência ao fideísmo como ceticismo no artigo “Sobre a tranquilidade da alma e a moderação das afecções”.

É possível, diante dessa guerra, manter-se neutro? *Não*. Como vimos, *necessariamente*, ou se toma partido pelos dogmáticos, ou pelos pirrônicos. Lebrun notava o vezo pascaliano de “colocar o leitor diante de uma escolha à qual ele não pode se furtar” (LEBRUN, 1986, p. 70), e que aqui novamente se manifesta. Aquele que pensa permanecer neutro, já tomou partido entre os pirrônicos, cuja essência é a neutralidade. Quem não é contra os pirrônicos, é por eles, o que lhes dá alguma vantagem. A desproporção de argumento não é, todavia, casual, mas coerente com a força do dogmatismo. Se Pascal desfilasse uma série de argumentos dogmáticos contra os céticos, lutaria como o cético luta, dando-lhe vantagem, uma vez que, sendo esse o âmbito de seu *métier*, ele refutaria cada argumento sem muita dificuldade. Como escreve Lebrun, “o dogmático só se livra do cético confiando-se ao instinto e recusando o combate no terreno da argumentação” (LEBRUN, 1986, p. 71). É na resistência do sentimento que reside a força dos dogmáticos. *De fato*, ninguém duvida do que é o espaço, o tempo, o ser — mesmo que o sentimento desses termos primitivos possa ser colocado, *por direito*, em dúvida.

Como vimos, não é possível desfazer essa confusão. Faz parte da condição humana. Pascal faz uso da retórica para indicar essa condição *insuperável*: “Que vos tornareis, pois, ó homens, que procurais a vossa verdadeira condição por vossa razão natural? Não podeis evitar uma dessas seitas, nem subsistir em nenhum” (PASCAL, 1979, p. 144). O homem é um *paradoxo*. A explicação para isso — na qual não nos concentraremos (verOLIVA, 1996; LEBRUN, 1986, p. 76-81, *a figura paradoxal de Jesus Cristo*; GOLDMANN, 2013 [1955], capítulo IX, *a forma paradoxal dos Pensamentos*) — é a condição corrompida do homem, sem a qual, Pascal escreve, “gozaria com segurança, em sua inocência, tanto da verdade como da felicidade” (PASCAL, 1979, p. 145). Isso quer dizer que a condição paradoxal do ho-

mem, o qual não pode evitar nenhuma daquelas seitas nem permanecer nelas, é inexplicável sem a noção da *queda*. Sabemos que algo nos falta. E essa carência remete à queda. Como indicam as últimas linhas do FR. 434/131, a graça é um caminho *dado pela religião*, e não *pela filosofia*, para a atenuação, mesmo que provisória, da condição paradoxal. Diz o FR. 434/131: “o homem se torna semelhante a Deus pela graça e participa de sua divindade. E sem a graça como que se aproxima das bestas selvagens” (PASCAL, 1979, p. 146). A religião oferece, desse modo, o diagnóstico de nossa condição e algum consolo, como a esperança de salvação. Essa promessa não é autorrealizável, mas exige, na *graça*, uma intervenção divina. Esse ponto será fundamental para compreendermos as razões pelas quais Pascal distancia-se de Hegel na leitura do ceticismo. Para tanto, é preciso, antes, que compreendamos como certo Hegel entende a relação da filosofia com certo ceticismo.

3. HEGEL LEITOR DOS CETICISMOS: DOGMATISMO, CETICISMOS E A FILOSOFIA

Nesse caso, a investigação da postura cética tem que passar pela caracterização feita por Kant — veremos que há, aí, uma disputa de sentido, na base da qual se pode ou não estabelecer uma dicotomia entre certo ceticismo e o dogmatismo. Como, então, o cético, aquele mesmo que, ao questionar a universalidade do princípio de causalidade, pôs o professor de Königsberg *em questão* — a expressão é de Lebrun (2010, p. 7) —, poderia tornar-se, *ao contrário do pirrônico pascaliano e do cético kantiano*, um dogmático, isto é, uma personagem que não duvida dos princípios naturais (*como quer Pascal*) ou que pretende “progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos [...] sem uma investigação do modo e do direito pelos quais teria chegado a ele” (KANT, 2015, KRv, B xxxv, p. 39) (*como quer Kant*)? Ora, Hegel é que nos dissera, ironicamente,

que, nos “tempos felizes” (HEGEL, 2006, p. 72), ceticismo e dogmatismo coincidem. É preciso, então, que tratemos de esclarecer antes os motivos de Hegel que a caracterização de Pascal ou as distinções de Kant. Os motivos hegelianos nascem da leitura da *Kritik der theoretischen Philosophie* (1801), de G. E. Schulze, em que se afirma a impossibilidade de se ter um conhecimento das coisas em si — tese indispensável para compreender como Hegel aproxima o cético moderno do dogmático. *Diferente de Pascal*, Hegel tem em vista, a princípio, aquilo que julga ser uma insuficiência do *ceticismo moderno* em relação ao ceticismo antigo, em especial ao de Sexto Empírico, *o pirrônico*. Se Hegel critica certo ceticismo e reinterpreta a disputa entre pirrônicos e acadêmicos, é por ter em vista o ceticismo moderno. A crítica que Schulze faz ao que chama “filosofia teórica” ou “especulativa” (HEGEL, 2006, p. 57) resulta, para Hegel, na veneração “de toda a tropa dos céticos modernos” (HEGEL, 2006, p. 53) — não deixemos de notar, aí, o resquício da imagem bélica.

Do ponto de vista hegeliano, o problema estará, no entanto, em dois aspectos da crítica de Schulze à filosofia teórica:

1. O pretense cético moderno esvazia seu ceticismo ao não colocar-se na esteira do ceticismo antigo, cuja má compreensão resulta na assunção equivocada da impossibilidade de um terceiro elemento — a filosofia, que está além de todo ceticismo e dogmatismo. *Diferença fundamental em relação a Pascal*: compreender a relação do ceticismo com o dogmatismo exige compreender como o ceticismo moderno se distancia do antigo. Essa reflexão, ao fim e ao cabo, permite afirmar a existência de um terceiro elemento — a filosofia — que não participa da relação entre ceticismo e dogmatismo, mas que se relaciona com certo ceticismo que não é o *dogmático* ceticismo moderno, o qual, enquanto contraparte de um dogmatismo, restringe-se a uma contradição. O que nos leva ao segundo aspecto:

2. O cético moderno desaba em um dogmatismo quando ataca a filosofia e superestima o entendimento, realçando a contradição que o faz permanecer em uma filosofia da finitude. O primeiro aspecto bem pode ser entendido como uma consequência do segundo.

Para expor a maneira como Hegel relaciona esses dois lados, é preciso que façamos uma leitura de certos trechos do texto *Relação do ceticismo com a filosofia* (1802), recorrendo a outros textos da juventude e maturidade hegelianas quando necessário.

No que toca ao primeiro aspecto, podemos dizer que a conclusão de Hegel é a de que o ceticismo moderno (de Schulze), ainda que, ao criticar a filosofia teórica, tenha colocado em questão aquilo que está para além da experiência possível (o destaque aos frutos da famigerada distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si), não colocava em questão, todavia, como fazia o ceticismo antigo, o âmbito concernente aos “fatos da consciência” (*algo que o pirrônico pascaliano com certeza não concederia*). Para Schulze, se o campo dos fatos da consciência é onde pode residir alguma certeza, é porque o mesmo não se dá no campo “*das causas supremas e mais incondicionadas de todo o condicionado*” (HEGEL, 2006, p. 57). Esse campo, a que Hegel chama “o racional”, Schulze o teria incluído nas “coisas que se encontram fora e acima de nossa consciência como algo existente e contraposto sem nenhuma consciência” (HEGEL, 2006, p. 58). É como se Schulze, nesse caso, concedesse demasiada importância à distinção kantiana entre o uso transcendental de um conceito, “quando [...] é referido a coisas *em geral e em si mesmas*” (KANT, 2015, KRV, B 298, p. 244), e o uso empírico, “quando é referido apenas a *fenômenos*, i. e., a objetos de uma *experiência* possível” (KANT, 2015, KRV, B 298, p. 244). No uso empírico, seriam aplicadas as *regras do entendimento*, enquanto no uso transcendental (comentário de Hegel) estaria a *atividade racional*, de

que “não resulta”, para Schulze, “nunca nada mais que a representação, repetida até a saciedade” (HEGEL, 2006, p. 58). Nessa perspectiva, no lado negativo, que Schulze reserva às intenções da filosofia especulativa, buscar-se-ia um conhecimento das coisas que existem fora de nossa consciência, ao qual se oporia, do ponto de vista de Schulze, um lado positivo do ceticismo: “uma *filosofia que não vai além da consciência*”, sobre cujo âmbito temos “certeza inegável” (HEGEL, 2006, p. 58) (*o pírrônico pascaliano se surpreenderia com o excesso de certeza do cético moderno*). O filósofo de Jena descreve, assim, a partir da leitura de Schulze das consequências de um kantismo “vulgar” (assim Hegel o qualifica), um ceticismo amparado num *cogito*: o próprio *fato da consciência* — o que, diga-se de passagem, é impensável no ceticismo antigo (cf. BOLZANI FILHO, 1998, p. 102).

Nesse ponto, no entanto, nota Hegel que Schulze parece sobrepor uma realidade a outra, ao comparar as pretensões da consciência às da razão. Hegel escreve:

[...] ainda que *o ser das coisas seja completamente certo* segundo as pretensões da consciência, não satisfaz de nenhuma maneira à razão (aqui aprendemos em que consiste a razão), pois em relação às coisas *existentes* que conhecemos *dela não se compreende que são, e que elas são o que são* (HEGEL, 2006, p. 59-60).

Hegel formula aqui a questão fulcral para a crítica ao ceticismo de Schulze: diante da assunção de realidades que se apoiam, “que estatuto tem [...] essa certeza inegável do fato no conhecimento imediato do ser das coisas?” (HEGEL, 2006, p. 60). Se intuímos uma coisa, no que toca à realidade que atribuímos a ela, não cabe assumir graus distintos, isto é, uma realidade que se sobreponha a outra.

Por outro lado, a assunção de que, para uma realidade (a dos fatos da consciência), há uma certeza inegável (aquilo que Schulze entende pelo lado positivo de seu ceticismo — lembremos, aqui, a distância em relação ao pirrônico pascaliano, que só se exprimia por termos *negativos*), não concorda com o ceticismo dos cétricos antigos. A questão que se coloca é se isso seria um problema para o ceticismo de Schulze. Ora, o próprio Hegel salienta que Schulze não reconhece que seu ceticismo seja como o antigo. Mas, para Hegel, se esse ceticismo chegou ao caminho da verdade, “*compreendeu muito menos sobre seu conteúdo, fundamentos e consequências que outros que o antecederam*” (HEGEL, 2006, p. 60). E completa: “[...] até agora o verdadeiro alcance do ceticismo foi na maioria das vezes mal-entendido” (HEGEL, 2006, p. 60). Para Schulze, em contrapartida, a mera certeza da consciência, ou a impossibilidade de se a colocar em dúvida, leva a um ceticismo “mais perfeito que o dos antigos”, uma vez que não “*se relaciona de fato com os juízos peculiares da filosofia*”, quais sejam: aqueles que, como escreve Hegel,

[...] determinam os fundamentos absolutos ou ao menos suprasensíveis, quer dizer, presentes fora da esfera da consciência, de algo que está presente de modo condicionado segundo o testemunho de nossa consciência (HEGEL, 2006, p. 60).

Seria desse “modo grosseiro” — a qualificação é de Martin (2007, p. 222) — que Schulze pretende se ver afastado da “permanente *diaphonía* entre as diferentes correntes filosóficas” (MARTIN, 2007, p. 222). Nesse sentido, tal ceticismo se diferencia do antigo e se afirma contra a filosofia teórica, que não poderá saber nada daquilo que está para além do âmbito dos fatos da consciência. E aqui passa a incomodar Hegel (*e também incomodaria o pirrônico pascaliano*) o tom *dogmático* com o qual Schulze se coloca frente ao ceticismo antigo:

O critério do ceticismo antigo, segundo expressa Sexto, é o que aparece (*fainomenon*), sobre o qual nós entendemos de fato a sua aparição (*fantasian autou*), portanto o subjetivo; pois como ela repousa na convicção (*peisei*, mas não de uma *coisa*) e numa afecção involuntária, não tem lugar nenhuma investigação; é *azetetos* (a expressão alemã “dúvida”, usada para o ceticismo é *sempre* equívoca e inadequada) (HEGEL, 2006, p. 62).

Hegel aponta, assim, para a sugestão de Schulze de que as noções de *Erscheinung* e *fainomenon* são intercambiáveis. Nesse sentido, ao destacar que a expressão alemã “dúvida” (*Zweifel*) é equívoca e inadequada para o ceticismo antigo, indica a interpretação equivocada de Schulze: o cético antigo não punha em dúvida aquilo que lhe aparecia, de modo que, ao aparecer, o cético tinha que afirmar sua aparição. Isso não implicava uma investigação do estatuto ontológico ou epistemológico do fenômeno, que levaria a um juízo, mas a mera afirmação de que algo apareceu (cf. BOLZANI FILHO, 1998, p. 90, leitura semelhante).

Outra importante diferença a se considerar, e que aparentemente é motivo para Hegel exaltar o ceticismo antigo frente ao moderno, é que a certeza dos fatos da consciência, própria ao moderno, redundava em uma demasiada valorização da física e astronomia dos tempos modernos, o que não ocorria no ceticismo antigo, que também considerava como objeto de dúvida “as pretensões de validade para todo entendimento humano” (HEGEL, 2006, p. 63). A física e a astronomia dos tempos modernos também desafiarão “todo ceticismo racional”, escreve o filósofo de Jena. Os cétricos antigos considerariam “bastardo” (a expressão é de Hegel) o ceticismo moderno, na medida em que essa modalidade de ceticismo parece assentir com “o estridente dogmatismo dessas ciências” (HEGEL, 2006, p. 63).

Para prosseguir a crítica a Schulze, diferente de Pascal (que se concentra no pirronismo), a leitura de Hegel do ceticismo vai resgatar a disputa entre céticos acadêmicos e pirrônicos e sua relação com a própria filosofia. Nenhuma dessas seitas se constituirá como autêntico ceticismo, o qual, para Hegel, deveria relacionar-se intimamente com a filosofia. Pirrônicos e acadêmicos se constituem, todavia, como aquele ceticismo a que, na reflexão sobre a relação do ceticismo com a filosofia, devemos, por falta de outro, nos reportar. É no ataque dos pirrônicos contra a filosofia e contra a Academia que Hegel encontrará elementos para pensar em um ceticismo autêntico, que se constituiria como um lado negativo da filosofia que o sucede. Para Hegel, Schulze não notou esse terceiro conceito ao interpretar a relação entre o ceticismo e o dogmatismo. “É totalmente inconcebível”, escreve Hegel, “que através de todo [seu estudo de] Sexto não notou o senhor Sch[ulze], nem sequer em geral, o conceito de que, à parte o ceticismo e o dogmatismo, há um terceiro [conceito], a saber, uma filosofia” (HEGEL, 2006, p. 67).

Como bem comenta Martin (2004, p. 79), “Hegel não se conforma que alguém que tenha lido Sexto Empírico não pôde ser capaz de compreender que a filosofia (em geral) não se resume apenas ao ceticismo e ao dogmatismo. Além dos dois, há um terceiro, e este é uma filosofia”. Isso quer dizer que um ceticismo positivamente considerado opõe-se ao dogmatismo, mas não obstrui o conhecimento racional. Assim sendo, se o entendimento, do qual depende a certeza dos fatos da consciência (que o cético punha em dúvida), é obstruído diante da contradição, isso não se dá com o pensamento racional. Martin nota, a propósito, que nessa incorporação do ceticismo à filosofia “opera uma distinção feita por Hegel entre o que seja o entendimento e o que seja a razão” (MARTIN, 2011, p. 73). O comentário sobre o *ceticismo platônico* é solidário a esse respeito:

Este ceticismo platônico não se dedica a *duvidar* destas verdades do entendimento, que conhece as coisas como diversas, como todos que consistem em partes, como um surgir e um desaparecer, uma pluralidade, uma similitude etc., e faz afirmações objetivas semelhantes, mas se dedica a negar completamente toda verdade de um conhecimento tal. Esse ceticismo não constitui uma coisa [*Ding*] particular de um sistema, mas ele mesmo é o lado negativo do conhecimento do absoluto e *pressupõe imediatamente a razão como o lado positivo* (HEGEL, 2006, p. 65, sublinhado nosso).

Para Hegel, pode-se, então, à diferença de Pascal (e Kant), desdobrar o ceticismo em duas vertentes: uma que se liga à filosofia, outra que se aparta dela. Sexto “nos apresenta o ceticismo que se separa da filosofia e se volta contra ela” (HEGEL, 2006, p. 72). Havia no pirronismo uma orientação hostil que, para Hegel, ia em parte contra o dogmatismo e em parte contra a filosofia. A questão que se coloca, aí, é se essa filosofia a que Hegel se refere é ou não a dos acadêmicos, que os pirrônicos consideravam *pouco céticos* (na verdade, “dogmáticos negativos”). Martin nos auxilia na compreensão dessa leitura de Hegel:

De fato, segundo Hegel, quando Sexto menciona os acadêmicos, estaria ele constatando a existência de uma filosofia que não se confundiria nem com o dogmatismo nem com o ceticismo. Assim a filosofia acadêmica não seria uma espécie do gênero dogmatismo. Seria antes uma outra filosofia e que não estaria na linha de tiro cética. É por isso que Hegel afirma que os céticos estão preocupados em combater pretensões dos dogmáticos, mas que não pensam ter refutado a Academia. Daí advém, para Hegel, todo o *imbroglio* referente ao relacionamento entre céticos e acadêmicos. Se a Academia não é cética, ao mesmo tempo também não é dogmática. E aqui reside a dificuldade: qual estatuto conferir a uma filosofia que não é nem cética e nem dogmática? Este o [*sic*] chamado por Hegel de “aspecto difícil do ceticismo”, consistente no relacionamento da Academia com os pirrônicos. [...] Cabe então a seguinte pergunta: Sexto quer afastar a filosofia acadêmica do ceticismo por que a considera uma forma de dogmatismo (negativo)

ou por que teria visto nela uma outra forma de filosofar parecida com seu ceticismo? (MARTIN, 2004, p. 84).

“Em essência”, escreve Martin, “toda análise de Hegel a respeito do relacionamento do ceticismo com a Academia visa mostrar o quanto é difícil distinguir o ceticismo da filosofia acadêmica, e isto, mesmo a despeito do empenho de Sexto Empírico em realizar tal distinção” (MARTIN, 2004, p. 85). Aí podemos notar como da leitura da disputa entre pirrônicos e acadêmicos, Hegel mostra, contrariando Schulze, que há um terceiro conceito além do ceticismo e do dogmatismo. Mas o que é mais importante para nossa análise é o fato de que, ao fim do texto da *Relação*, Hegel conclui que todas as histórias e novas edições do ceticismo não levam a lugar nenhum, porque não se constituem como um ceticismo autêntico, que é aquele que “no mais íntimo é um com a filosofia verdadeira” (MARTIN, 2004, p. 99). É um ceticismo que, enquanto lado negativo de uma filosofia, é superado, internamente, por ela mesma, que vai além de sua contradição. Schulze, a propósito, ao se restringir às limitações impostas por aquilo que interpretava do entendimento segundo Kant, não reconheceu a mera formalidade do princípio de contradição, que tanto anima as querelas entre céticos e dogmáticos. O princípio de contradição, se verdadeiro do ponto de vista do entendimento, é falso do ponto de vista da razão, em cujo domínio a filosofia alcança sua autenticidade. Na medida em que “toda autêntica filosofia tem esse lado negativo”, escreve Hegel, “*supera* permanentemente o princípio de contradição” (HEGEL, 2006, p. 66, grifo nosso). Em outros termos, supera o próprio ceticismo que se lhe põe como lado negativo. Ao destacar isso, Hegel já anuncia aqui, em outra perspectiva, uma associação do ceticismo moderno de Schulze com o dogmatismo, na medida em que esse ceticismo, não construtivo, se restringe ao entendimento, tornando-se um “dogmatismo

das finitudes” (HEGEL, 2006, p. 77). E por que *das finitudes*? Aqui Hegel encontra ocasião para explicitar a sua definição de dogmatismo: “A essência do dogmatismo consiste em que ele põe algo finito, algo afetado com uma oposição (por exemplo, o puro sujeito ou o puro objeto ou no dualismo a dualidade frente à identidade) como absoluto” (HEGEL, 2006, p. 78).

Nesse sentido, ao restringir a certeza aos fatos da consciência, ao assumir a impossibilidade de chegar-se, por meio da razão, ao absoluto, Schulze põe o finito (o entendimento) como sendo *o* absoluto. À diferença do cético pascaliano, o cético moderno é dogmático, para Hegel, “no sentido estrito”, para usar uma qualificação presente na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (§32, adendo). Seguindo essa interpretação, também se pode dizer que Schulze continua a caminhar por uma “metafísica-de-entendimento”, obstruindo a passagem para “o idealismo da filosofia especulativa”, que possui “o princípio da totalidade” (HEGEL, 1995, p. 95). Hegel interpreta esse aspecto, na *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, como sendo o entendimento “tratado como a razão” e a razão, pelo contrário, “tratada como o entendimento” (HEGEL, 2003, p. 30), caso em que o “princípio especulativo” é “destacado do restante” (HEGEL, 2003, p. 29).

4. O CÉTICO DE PASCAL CONTRA OS CÉTICOS DE HEGEL

Destaquemos esse último conceito que orienta a leitura de Hegel: o princípio especulativo, oriundo da razão, une as oposições pela negação. É por meio dele que é possível *superar* a restrição e permanência no interior das oposições, alcançando um terceiro conceito, que é o da filosofia, na qual há uma identidade no absoluto. Permanecer nas oposi-

ções finitas é o que resulta na identificação do ceticismo moderno com o dogmatismo — relação figurada na imagem de paz estabelecida por Hegel, que toma o ceticismo moderno e o dogmatismo como filosofias da finitude, incapazes de apreender o absoluto que a filosofia apreende, presos como estão ao princípio de contradição. Ora, na imagem bélica de Pascal, só há lugar para dois adversários, que disputam no interior da própria razão ou da filosofia: de um lado, pirrônicos (que, apesar de uma breve referência aos acadêmicos, parecem dar nome a todo ceticismo) e, de outro, dogmáticos, duas partes sem as quais a história da filosofia e do exercício da razão não teria sido possível. Como vimos, a análise equívoca das posições antagônicas não resulta na superação de uma tese por aquela que lhe é oposta. Em Pascal, a contradição permanece. Em contrapartida, é fundamental para Hegel, de modo a compreender a existência desse conceito unificador (inexistente em Pascal e em Kant), manter uma distinção no interior do próprio ceticismo, entre um ceticismo que ataca a filosofia e um ceticismo que é a parte negativa dela.

Para Pascal, não há solução ou pacificação da disputa entre céticos e dogmáticos no interior de *uma* ou *da filosofia*, uma vez que a disputa se origina de uma condição finita e paradoxal do homem (como atesta o FR. 434/131), cuja causa é, em certo sentido, religiosa e exige, para sua atenuação, uma intervenção religiosa (a *graça*), fora, portanto, do âmbito da filosofia. Para Hegel, *superamos* essa finitude *através* da filosofia. Com efeito, é essa diferença fundamental entre Pascal e Hegel que nos encoraja a tomar a possível dialética pascaliana não como *sintética*, à maneira do filósofo de Jena, mas como *trágica*, isto é, uma dialética orientada para enfatizar a permanência das oposições no âmbito humano e indicar a atenuação dessas oposições em um plano, podemos dizer, exterior à condição humana.

Se a aproximação com Kant é possível, em certa medida, através da *imagem bélica*, que ilumina a leitura sobre a relação entre dogmáticos e céticos, essa aproximação tem limite quando se considera a contradição no âmbito da *antinomia*, como exposta na “Dialética Transcendental” da *Crítica da razão pura*. Se Kant mostra a impossibilidade de dissolver a antinomia da razão sem uma crítica da razão, a antinomia é, contudo, assumida e sua origem é compreendida quando se leva em consideração a *equivocidade das coisas*, que garante o domínio da experiência possível e o do suprasensível. Em Kant, evitamos a antinomia quando permanecemos nos limites impostos pela própria razão, o que permite assumir, em algum sentido, a superação do dogmatismo e do ceticismo (não em sentido hegeliano, é claro). Mas não nos parece que o criticismo é, como a filosofia de Hegel, uma contraparte de um ceticismo negativo. Como indicamos, não nos parece haver algo como uma síntese em Kant. Se há superação, não pode ser no mesmo sentido de Hegel.

Pascal assume, em contrapartida, que a oposição opera no interior da razão e é atenuada fora dela. Mas, se seguirmos a pista de Lebrun, nem Pascal nem Kant levam a antinomia às “últimas consequências” (entre aspas, é claro), a ponto de superá-la pela negatividade da experiência da consciência, como em Hegel. Esse ponto de vista da relação entre Pascal, Kant e Hegel, não apenas na leitura do ceticismo e do dogmatismo, mas na compreensão do que seja uma *antinomia* (que não é equivalente ao conflito entre dogmatismo e ceticismo), é, no entanto, assunto para outro artigo.

IS PASCAL A PRE-HEGELIAN? A COMPARISON BETWEEN THE PASCALIAN AND HEGELIAN READINGS OF SKEPTICISM

ABSTRACT: From a comparative reading of the relation between skepticism and dogmatism according to Pascal and the young Hegel, this article argues that the interpretation according to which Pascal's dialectic is *tragic* and not *synthetic* (like Hegel's) seems even more evident. To this end, it seeks to show that, instead of dissolving the opposition between dogmatics and skeptics, Pascal highlights (in a similar way to Kant) the impossibility for one pole to put an end to the other, working on the tension of the opposition rather than overcoming it.

KEYWORDS: Pascal; Kant; Hegel; skepticism; dogmatism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOLZANI FILHO, R. (1998). "Acadêmicos *versus* Pirrônicos: Ceticismo Antigo e Filosofia Moderna". In: *Discurso*, n. 29, pp. 57-110.

DESCARTES, R. (1996). *Meditações Metafísicas*. Tradução de Bento Prado Jr. e J. Guinsburg. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.

FICHTE, J. G. (1984). *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª ed. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

GOLDMANN, L. (2013). [1955] *The Hidden God. A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*. Translated by Philip Thody. London and New York: Routledge.

HEGEL, G. W. F. (1995). *Enciclopédia das ciências filosóficas* (vol.1). Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola.

_____. (1997). *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses

- com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. (2003). *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão, revisão da tradução de Manuel do Carmo Ferreira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- _____. (2006). *Relación del escepticismo con la filosofía*. Edición, traducción, introducción y notas de María del Carmen Paredes. Madrid: Biblioteca Nueva.
- KANT, I. (1974). *Prolegômenos*. Tradução de Tania Maria Bernkopf. In: *Os Pensadores*, vol. XXV. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2015). *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco.
- _____. (2016). *Crítica da Razão Prática*. Tradução e notas de Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- LEBRUN, G. (1986). *Pascal, voltas, desvios e reviravoltas*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- _____. (2010). *Sobre Kant*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho *et alii*. São Paulo: Iluminuras.
- MANTOVANI, R. V. I. (2014). *Limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.
- MARTIN, L. F. B. (2004). *O ceticismo na filosofia de Hegel de Iena (1801-1802)*. Dissertação de Mestrado. Unicamp.
- _____. (2007). “Alguns aspectos da compreensão hegeliana do ceticismo antigo a partir da crítica ao ceticismo de Gottlob Ernst Schulze”. In: *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, pp. 221-46, outubro.
- _____. (2011). “Entendimento, razão e ceticismo na ‘Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e de Schelling’”. In: *Sképsis*, ano IV, n. 7.
- OLIVA, L. C. G. (1996). *A questão da graça em Blaise Pascal*. Dissertação de

Mestrado. Universidade de São Paulo.

_____. (2004). *As marcas do sacrifício. Um estudo sobre a possibilidade da história de Pascal*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

PASCAL, B. (1954). *Oeuvres complètes*. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier. Bibliothèque de la Pleiade. Paris: Gallimard.

_____. (1979). *Pensamentos*. Introdução e notas de Ch.-M. des Granges, tradução de Sérgio Milliet. 2 ed. In : *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (2005). *Colóquio como Sr. de Saca sobre Epicteto e Montaigne*. Tradução de Jaimir Conte. In: *Princípios*, Natal, vol. 12, n. 17-18, jan.-dez., pp. 189-204.

_____. (2017). *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé*. Organização, introdução, tradução e notas de Flávio Fontenelle Loque; prefácio de Jean-Robert Armogathe; revisão técnica de Luís César Guimarães Oliva; tradução de Fábio Fortes das citações latinas. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

PENELHUM, T. (1983). *God and Skepticism. A Study in Skepticism and Fideism*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

POPKIN, R. H. (2003). *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford; New York: Oxford University Press.

PORCHAT, O. (2001). “Ainda é preciso ser cético”. In: *Discurso*, n. 32, pp. 9-30.

SEXTUS EMPIRICUS. (2000). *Outlines of Pyrrhonism [Hipotiposes pirronianas]*. Edited by Julia Annas e Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press.

SCHVARTZ, V. H. (2014). *O lógos cético de Sexto Empírico*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

SMITH, P. J. (2000). *Ceticismo Filosófico*. São Paulo; Curitiba: E. P. U.; Editora da UFPR.

_____. (2004). *Ceticismo*. Rio de Janeiro: Zahar.

TORRES FILHO, R. R. (2004). *Ensaios de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras.