

RESUMO

Na sua obra magistral *De La Sagesse*, Pierre Charron sistematiza uma epistemologia cética, que configura o pano de fundo e o alvo central do ceticismo moderno: o critério de evidência. A epistemologia charroniana desenvolve os conceitos basilares que serão empregados nas *Regras para a direção do Espírito* e incorporados no *Discurso do Método* como elementos cruciais para o formulação do *cogito* cartesiano.

O escopo deste trabalho é explicitar a conexão das concepções capitais que compõem as *Regras para a direção do Espírito* com a epistemologia cética sistematizada no *De La Sagesse* e realçar os vínculos que permitem a inferência de que o critério cartesiano de evidência é, fundamentalmente, um conceito charroniano.

PALAVRAS-CHAVE: Critério. Evidência. Entendimento.

ABSTRACT

In his masterwork *De La Sagesse*, Pierre Charron systematizes a skeptical epistemology which configures the background and the central target of modern skepticism: the criterion of evidence. The Charronian epistemology develops basic concepts that will be used in the *Rules for de Direction of the Mind* and incorporated in the *Discourse on the Method* as crucial elements to the formulation of Cartesian cogito.

The scope of this work is to explain the connection of capital ideas which composes the *Rules for de Direction of the Mind* with the systematized

*Doutorando em Filosofia Antiga pela UFMG e Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: rgns@prove.ufu.br

¹ Este artigo se divide em duas partes: neste número, investiga-se e delinea-se a filiação da epistemologia charroniana no ceticismo antigo de Sexto Empírico na configuração de uma epistemologia que estabelece o primado do entendimento como faculdade emancipada da sensação. No próximo número, serão mostrados os fundamentos epistêmicos charronianos que modelam o cerne da epistemologia das *Regras para a Direção do Espírito* de Descartes.

skeptical epistemology in *De La Sagesse* and to highlight the links that allow the inference that the Cartesian criterion of evidence is primarily a Charronian concept.

KEY WORDS: Criterion. Evidence. Understanding.

I – INTRODUÇÃO.

[...] *Ainda que, há muito tempo, eu tivesse visto livros escritos pelos cétricos e acadêmicos, é com certo desgosto que remastigo uma carne tão comum*[...]²
(DESCARTES, 1953, p. 367).

Há um conceito unificador que perpassa a filosofia de Descartes, erigindo um sistema cujo cume é *la sagesse*, ou o “perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber para a conduta de sua vida, para a conservação de sua saúde e para a invenção de todas as artes”: a evidência dos primeiros princípios. Tal evidência engendra uma ordem que consiste, tão somente, no fato de que as coisas inicialmente propostas devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes e que as seguintes devem ser dispostas de forma tal que sejam demonstradas unicamente pelas coisas que as precedem. A evidência é o fator que suscita a constituição da filosofia com os mesmos fundamentos da certeza matemática, certeza que decorre do “encadeamento estrito conforme a ordem de razões” (GUEROULT, 1968, p. 19), *conditio sine qua non* da indivisibilidade da verdade. A condição necessária para o estabelecimento dos fundamentos da metafísica é configurada na certeza dos primeiros princípios que, de tão claros e tão evidentes, o espírito humano não pode duvidar de sua verdade, e dos quais é deduzido o conhecimento de todas as verdades importantes

² *C'est pourquoi, ne sachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, que si, auparavant que de rien établir, on s'accoutume à douter de tout et principalement des choses corporelles, encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière et que ne fût pas sans quelque dégoût que je ramâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation tout entière...*

que, propriamente, são designadas pelo termo *sagesse*.

A constituição da filosofia, como dedução que engendra o conhecimento da verdade de todas as coisas a partir de princípios evidentes e certos, configura um trajeto intelectual cujo sentido é o exato oposto daquele proposto pelo ceticismo de Sexto Empírico, que seria revitalizado pelos cétricos do século XVII, sobretudo pela verve crítica de Montaigne e pela sistematização do ceticismo promovida por Pierre Charron no seu tratado *De La Sagesse* (POPKIN, 1996, p. 1). A estratégia de Sexto baseia-se no fato de que se não houver um critério inequívoco, que assegure a evidência, tampouco haverá qualquer princípio do qual decorra o conhecimento da verdade; do mesmo modo, se não houver nenhuma verdade segura, tampouco haverá um critério³ que sirva de instrumento para sua obtenção.⁴

³ Sexto Empírico, para atacar as filosofias dogmáticas, marca uma distinção entre *noção* (*ennóia*, *epinóia*) e *apreensão* (*katálepsis*). A *noção* consiste num simples movimento do intelecto que não envolve um juízo ou asserção com relação à existência ou não existência do objeto. Trata-se de uma operação limitada à esfera do entendimento. Por outro lado, *apreensão* implica uma asserção proposicional que possui a pretensão de afirmar a existência de um conteúdo expresso. O cétrico reivindica a posse da *epinóia* sem pretender afirmar ou admitir o conteúdo das proposições, ou a existência, ou não existência de seu objeto (BRUNSCHWIG, 1995, p. 294). O termo *númeno* designa o tratamento intelectual que subsume as representações fenomenais e constitui uma formação inteiramente situada na esfera do entendimento. O termo *fenômeno* designa as representações mentais que abarcam as impressões involuntárias decorrentes dos sentidos e, nesse sentido limitado, o *fenômeno* equivale a sensação (SEXTO EMPÍRICO, 2000, 21-22). Para Sexto Empírico, há dois sentidos diversos para *kritérion*: o critério imediato, que, por si mesmo, denota as coisas evidentes (*enargé*); e o critério mediato, identificado com os signos e as demonstrações, que traz à luz as coisas não evidentes (*ádela*). As coisas evidentes são conhecidas direta e imediatamente, e dizer que existe um *kritérion* significa, simultaneamente, afirmar um saber imediato, de maneira tal que um critério tomado como evidência (*pródelá*) não constitui um instrumento ou meio entre o intelecto e o objeto conhecido, mas um saber que se faz conhecer por si mesmo (*autóthen*) e é justamente essa imediação e clareza (*délon*) que configura a evidência que se identifica com o próprio critério. O critério prodélico é restrito ao âmbito do intelecto (BRUNSCHWIG, 1995, p. 298.).

⁴ *That, if no clear criterion exists, Truth likewise is rendered non-evident is at once apparent to every-one; none the less it will be possible for us to show also – by way of further confirmation – that, even if we assert nothing directly against the criterion, the*

Para consolidar seu projeto metafísico, Descartes deverá duelar com o ceticismo na sua própria arena e com a arma que os próprios céticos escolheram: a dúvida. Descartes arquiteta sua filosofia tendo como referência o ambiente intelectual contextualizado no ceticismo moderno antiescolástico – sobretudo o tratado sobre a sabedoria de Charron, e os Eruditos Libertinos, encabeçados por La Mothe Le Vayer e Gassendi (MAIA NETO, 2001, 59-80). Mas, somente a investigação do método cético, sistematizado no tratado *De La Sagesse*, pode demonstrar em que medida o ceticismo é apropriado por Descartes na sua dúvida metódica e delimitar qual é a transposição conceitual que parte da noção cética do *critério prodélico* e termina na dúvida cartesiana: método para se chegar a um critério de evidência inabalável.

II – O CETICISMO DE PIERRE CHARRON

Que a obra *De La Sagesse* de Pierre Charron constitui um tratado que sistematiza uma arte de viver e que foi “escrito na esteira dos *Ensaio*s de Montaigne” (ADAM, 1991, p. 273.) é um lugar comum utilizado por comentadores e detratores que o acusam de plágio – como Saint-Beuve, para quem Charron foi apenas “o duplo” de Montaigne. Bouillier, por exemplo, afirma que “Charron foi o herdeiro do espírito e das doutrinas de seu amigo Montaigne, como de suas armas e de sua biblioteca; o livro *De La Sagesse* é a reprodução dos *Ensaio*s de Montaigne com uma força sistemática que lhe destrói o charme e a originalidade” (BOUILLIER, 1970, p. 21). Mas, por outro lado, uma análise cuidadosa do *De La Sagesse* faz transparecer que “sempre foi mais fácil condenar do que compreender” Charron (ADAM, 1991, p. 273). A obra de Charron, de fato, foi muito mais lida que a de Montaigne nas primeiras décadas do século XVII (*id.* 1992, p. 469) e seu método de exposição metódica, classificadora e ordenadora, foi mais propício ao seu tempo. Sua enorme influência pode ser apreendida do

dissension which exists about Truth itself is enough to drive us to a position of suspended judgment; and just as; if nothing straight nor crooked exists in the nature of things, neither does there exist a rule capable of testing them; and if no heavy or light body exists, the construction of the balance likewise is abolished; so too, if nothing true exists, the criterion of truth also disappears.(SEXTO EMPÍRICO, P. L. 1997, II, 2; 3.).

fato de que entre 1601 e 1672 foram publicadas trinta e nove edições do *De La Sagesse* (*ibid.*). Mas se Charron conserva e sistematiza o procedimento cético de Montaigne, vai além deste ao articular uma releitura assídua dos estóicos, sobretudo Juste Lipse e Guillaume Du Vair. Além disso, da amizade com Montaigne, nascida em 1581, é engendrada uma filosofia cética que retomará o procedimento investigativo proposto por Sexto Empírico, o mestre no qual Montaigne “reencontra a si mesmo” (Dumont, 1985, p. 41), método que configurará o ponto nodal que confere unidade ao pensamento charroniano. Por essa razão, para melhor apreender o papel da dúvida e do procedimento cético de Charron faz-se pertinente discernir o acervo conceptual que este compartilha com Montaigne.

A precisão histórica com que Montaigne repensa o “seu mestre” indica que o seu ceticismo é extremamente cuidadoso em conservar a exatidão do núcleo da estratégia cética adotada por Sexto Empírico (*ibid.*). A perspectiva cética de Montaigne é exatamente aquela exposta no livro I dos *Esboços do Pirronismo* que estabelece o problema da formação dos númenos e fenômenos e que define a investigação cética pela antítese e pela suspensão do juízo (*ibid.* p. 42). O primeiro parágrafo dos *Esboços Pirrônicos* é quase literalmente traduzido pela *Apologia de Raymond Sebond* de Montaigne. Por conseguinte, o método geral cético, que abarca a crítica ao critério de verdade, e os *trópoi* que denunciam a equipolência das doutrinas dogmáticas, os quais permitem a suspensão juízo, configura a diretriz norteadora do próprio ceticismo montaigneano. Permanecem em Montaigne “a mesma exatidão que caracteriza a *epokhé*” (*ibid.*); o “estado de ‘repouso’ (*stásis*) mental” que decorre de nada afirmar e nada negar (H.P. I, 10); a atitude de nada considerar verdadeiro daquilo “que possa parecer falso”; o mesmo relativismo decorrente da equipolência e a liberdade decorrente da *ataraxía*. “Montaigne retém, sobretudo, o caráter *acataléptico* das representações” e a igualdade de umas em relação às outras que conduz à *epokhé*” (Dumont, 1985, p. 43). Em particular, Montaigne empreende um recenseamento que reproduz, parágrafo por parágrafo, a análise da geração do fenômeno no plano da imaginação, ou fantasia, que Sexto Empírico consigna no livro II (72-79) dos *Esboços do Pirronismo*.

Tal análise estabelece, sumariamente, que o entendimento não pode representar as coisas externas a não ser por meio dos sentidos; que

a imaginação não apreende os objetos exteriores; ela é concebida pelos sentidos; os sentidos constituem apenas afecções; uma representação mental representa as afecções dos sentidos; afecções e objetos exteriores são coisas diversas; se a afecção difere do objeto exterior, a representação não é representação do objeto exterior; se o entendimento julga a partir das representações, então não julga de acordo com os objetos exteriores; e que, finalmente, o entendimento não pode ajuizar sobre os objetos exteriores mediante a imaginação (Dumont, 1985, p. 44, ss). Assim, Montaigne esboça o núcleo do pensamento de Sexto ao enfatizar a impossibilidade das representações *catalépticas* e a equipolência das imagens fornecidas pela imaginação e que são suscitadas pelos sentidos. Implícita na sua perspectiva, está o alvo do ataque cético de Sexto, que é o critério de evidência e de verdade.

Se Montaigne é tão fiel e conserva com tanta exatidão o método cético de Sexto Empírico (como demonstra prodigamente Dumont), o mesmo pode dizer-se e inferir-se, pela análise do *De La Sagesse* de Charron. A impossibilidade da apreensão *cataléptica* é traduzida, por Charron, na divisa da *Sagesse* que se expressa na asserção: *Je Ne Scay*. Tal emblema é erigido no alto, tanto do frontispício de sua obra quanto no de sua residência.

O caminho para a *sagesse* reflete, primordialmente, a liberdade do espírito desembaraçado e clarificado, ou seja, uma “plena, inteira, generosa e senhorial liberdade de espírito, que é dupla: saber do julgamento e da vontade” (CHARRON, 1986, II, p. 385). A plena liberdade de espírito ocorre com a remoção dos impedimentos para a obtenção da *sagesse*, a saber, os impedimentos externos derivados do assentimento irrefletido às opiniões e vícios populares e, de modo geral, a corrupção do mundo; e os impedimentos postos pelas paixões internas, as representações que obstruem o exercício emancipado do julgamento. Por essa razão, todo o planejamento do caminho para a *sagesse* tem, como propedêutica, o estudo do homem que visa o discernimento das paixões e o estabelecimento de uma confrontação das representações.

O “natural popular” caracteriza-se, justamente, por deixar-se dominar pelos “humores vulgares, vaidade, inveja, malícia, injustiça, mediocridade, falta de discrição e juízo”, que são contrários e contraditórios

a deliberação reta e a capacidade de ajuizar. Toda a miséria e instabilidade humana derivam das faltas cometidas no plano do julgamento e da vontade. Daí a condição primeira – e ao mesmo tempo o fim – da *sagesse* expressar-se no exercício emancipado do julgamento. O julgamento, o exame e, por conseguinte, a dúvida, constituem o único e legítimo remédio apropriado para a remoção dos impedimentos da *sagesse*. Tal remédio configura uma capacidade ou poder, homóloga à *dúnamis* cética, que Charron define como “uma viva virtude, resolução e firmeza da alma” que é “uma forte, nobre e gloriosa impassibilidade”, uma resolução decorrente da capacidade de julgar que identifica-se com o “deixar-se levar pela razão e pela natureza que é o guia dos Sábios” (CHARRON, II, I, 10). Segundo Charron, a *sagesse* tem como condição de possibilidade uma disposição da alma que remonta, em última instância, à sua potência de contrapor as doutrinas ou, na terminologia de Sexto Empírico, fenômenos e númenos, que delimita a resolução de duvidar.

A disposição que configura a potência da alma para a sabedoria “consiste em considerar, julgar, examinar todas as coisas e não se obrigar nem se prender a nenhuma, mas permanecer livre, universal, aberto e presto a tudo”, ou seja, mediante o exame de todas as coisas, estabelecer sua equipolência e não dar o assentimento a nenhuma delas, nada abolir e nada afirmar. O desacordo das doutrinas é suficiente para o estabelecimento da suspensão do juízo da qual decorre a liberdade de espírito que tipifica o sábio.

Além disso, as representações nada podem informar acerca da verdade dos objetos exteriores, pois o entendimento apenas opera com representações postas pela imaginação a partir de afecções dos sentidos que, por sua vez, são enganosas. Isso significa que nenhuma representação pode ser cataléptica. “Os sentidos são a primeira porta de entrada para o conhecimento” (CHARRON, I, IX, 2), mas se eles “são falsos ou não, pelo menos é certo que eles enganam e, até mesmo, forçam, ordinariamente, o discurso, a razão” e, por isso, nenhuma certeza é possível, visto que os instrumentos por meio dos quais o conhecimento se inicia enganam-se mutuamente. Se os sentidos são enganadores, o mesmo ocorre com a imaginação: a imaginação recolhe as impressões dos sentidos e a submete posteriormente ao entendimento, que lhes submete ao tratamento próprio e

as deposita na memória.⁵

A imaginação é a esfera em que se alojam as opiniões, que consistem num “vão, ligeiro, cru e imperfeito julgamento das coisas, tirado e puxado dos sentidos exteriores e do ruído comum e vulgar[...]” (I, XVI, 2, 3.) e, por isso ela é um guia inconstante e enganador, suas representações não constituem um critério de verdade. “A verdade e o ser das coisas não entra, nem se aloja em nós por si mesma, por sua própria força e autoridade: se assim fosse, todas as coisas seriam recebidas por todos de igual maneira, uniforme [...] e a verdade seria abraçada por todos”. A própria diversidade, ou até mesmo a contrariedade, de opiniões que vigora por toda parte, mesmo entre os sábios (pois há mais diversidade de espíritos que de corpos), constitui uma prova de que as representações, com as quais o entendimento opera, não correspondem aos objetos exteriores. Por conseguinte, não pode haver um critério unívoco de verdade. Daí a diversidade e inconstância de opiniões e julgamentos, daí o fato de nenhum deles poder arrogar-se o estatuto da verdade absoluta, e daí a necessidade da suspensão do juízo: o apanágio do sábio.

Todo conhecimento, segundo Charron, começa pelos sentidos, mas o entendimento não pode ser, como pretende Aristóteles, uma carta branca e vazia: ele contém as “sementes de todas as ciências e verdades”. Os sentidos só podem perceber os acidentes das coisas, mas as “formas, naturezas, essências das coisas”, e as coisas “universais, os segredos da natureza e todas as coisas invisíveis” estão fora de seu domínio. Embora os conhecimentos comecem pelos sentidos (I, IX, 5.) – as portas de entrada do conhecimento – nem todo conhecimento procede dos sentidos. As “sementes das verdades” são intrínsecas ao entendimento e independentes

⁵ *L'imagination premierement recueille les especes e figures des choses tant presentes, par le service des cinq sens, qu'absentes, par le benefice du sens commun: puis les represente, si elle veut, à l'entendement qui les considere, examine, cuit et juge, puis elle mesme les met en dépost et conserve en la memoire, comme l'escrivain au papier, pour derechef quand besoin sera les tirer et extraire (ce que l'on appelle reminiscence) ou bien si elle veut les recommande à la memoire, avant les presenter à l'entendement. Parquoy recueillir, représenter à l'entendement, mettre en la memoire, et les extraire, sont tous oeuvres de l'imagination, et ainsi à elle se rapportent le sens commun, la phantasie, la reminiscence, et ne sont puissances separées d'elle[...]*” (I, XIII, 7).

dos sentidos. Por pouco cultivadas que sejam, elas muito produzem e muito abundam (CHARRON, I, XIII, 11). Essas sementes das verdades são homólogas às *epinóiai* com que o cético empreende a crítica às representações catalépticas. A oposição entre “sementes das verdades” inerentes ao intelecto e os sentidos corresponde, biunivocamente, à oposição entre *númeno* e *fenômeno* que suscita a crítica cética. O que significam as “sementes de todas as ciências e verdades”, senão que a *sagesse* não pode provir dos sentidos, mas tão somente do próprio entendimento? Somente o espírito divino conhece-se primeiro e, depois, a todas as coisas. O homem, ao contrário, conhece as coisas como imagens em um espelho: indiretamente. O único critério de verdade é dado pela certeza da própria operação do entendimento brotada das “sementes das verdades”.

Se o conhecimento fosse obtido exclusivamente por meio dos sentidos, aqueles que os possuem mais vivos seriam os mais engenhosos e mais sábios. Entretanto, a experiência mostra justamente o contrário: a grande desigualdade entre os intelectos prova que a ciência não pode provir dos sentidos, pois os mais hábeis nos sentidos são os menos hábeis em ciência. “O espírito não tira um grande serviço dos sentidos, mesmo no começo, na descoberta e invenção das coisas”. É falso que o entendimento depende dos sentidos e “não possa nada saber, entender, raciocinar, discorrer sem os sentidos: ao contrário, todo conhecimento vem dele e os sentidos nada podem sem ele” (I, XIII, 11.).

Para entender, o espírito procede diversamente, mas com uma certa ordem. Entende “de um primeiro golpe” simplesmente, e sabe, ou seja, toma ciência, reflexivamente, de uma representação, por exemplo, um leão. Posteriormente – em um segundo momento de elaboração – por conjunção, entende que o leão é forte, pois vendo os efeitos da sua força, conclui que é forte. Assim, de uma representação, o entendimento deriva outras noções. No exemplo dado por Charron, a representação primeira identifica-se com a causa. No passo seguinte da elaboração, o entendimento deriva da primeira noção uma relação, ou seja, que de uma causa segue um certo efeito. Assim, a esfera das relações é posterior à representação imediata. Ademais, o espírito entende por divisão ou de forma negativa: observando uma lebre, entende que ela é medrosa, pois vendo-a fugir e esconder-se, conclui que a lebre não é forte. Com isso Charron deixa entrever que o processo do

entendimento empreende uma decomposição de representações complexas em suas noções constitutivas mais simples e, em seguida, as recompõe segundo as relações próprias. Além disso, o entendimento conhece algumas coisas por similitude, associando-as, e outras por compilação, juntandolas (I, XIII, 12). As relações entre as primeiras noções se dão segundo padrões próprios que Charron identifica como causa e efeito, semelhança e compilação,⁶ donde se poder inferir que “as sementes de todas as ciências e das verdades”, traço distintivo do intelecto, constituem o seu próprio *modus operandi* expresso, primeiramente nas noções mais simples e, em seguida, nas ações de associar, juntar, decompor as representações segundo relações evidentes, como a causalidade. Outrossim, pode-se interpretar o significado das “sementes das verdades” de acordo com outras relações como, por exemplo, os princípios de identidade e não contradição, pois quando o intelecto “simplesmente entende, de um primeiro golpe”, toma ciência de uma representação que é idêntica a si mesma e que, enquanto tal, é evidente. Além disso, quando o entendimento infere a força do leão, não pode, pelas mesmas razões e ao mesmo tempo, inferir sua fraqueza, pois a contraditoriedade leva de roldão a inferência pela causalidade, que é explicitamente mencionada por Charron.

O itinerário epistemológico descrito por Charron possui a mesma concepção estrutural que a de Montaigne e, por conseguinte, implica a separação radical entre a representação e os objetos exteriores e a consequente impossibilidade de uma apreensão cataléptica.

A função do entendimento consiste em: (I) receber as imagens e representações das impressões e imaginação; (II) submetê-las a um tratamento racional que implica juntar, separar e relacionar – raciocínio ou discurso; (III) operar espontaneamente – espírito; (IV) repetir e reelaborar as operações – julgamento; com a finalidade da inteligência e conhecimento (CHARRON, XIV, 1-7.). Toda a atividade noética do entendimento incide tão somente sobre o que ele recebe a partir da imaginação. Sua atividade não pode ultrapassar os limites definidos por seu “ofício” que é o de tratamento e elaboração do material que lhe assoma, segundo a configuração dada pelas

⁶ Nota-se aqui uma homologia com as relações de ideias que seriam propostas mais tarde por Hume, ou seja, semelhança, contiguidade e causalidade.

“sementes das verdades”. O entendimento nada pode operar a não ser sobre aquilo que lhe é dado. Além disso, o *modus operandi* do entendimento requer, nos julgamentos, uma resolução. Tal resolução, que configura o efeito do ofício do intelecto, implica, por sua vez, uma determinação voluntarista. Toda a ação intelectual de dividir, separar, conjugar o material que lhe assoma é acompanhada como que por um *élan*, que é a vontade. A vontade é a condição necessária para encaminhar o entendimento para a coisa conhecida, e se junta a ele na “alegre prontidão” de executar as suas operações. Tal prontidão e presteza à atividade espontânea é chamada *espírito* ou *ingenium*. Donde se poder asseverar que, segundo Charron, o *Espírito* é constituído pelo entendimento associado à vontade (II, XII, 2, p. 540).

Como não há uma correspondência e univocidade das representações com os objetos, mas, ao contrário, há um desacordo permanente, até mesmo entre os mais sábios, a única atitude que resta na investigação da verdade é a própria instrumentalidade da dúvida que permite que o espírito não seja enganado pelas assunções decorrentes de sua própria prestidão à atividade. Não há fim para as inquirições do espírito. As buscas do espírito humano são sem termo, sem forma. “Seu alimento é a dúvida, a ambiguidade” (I, XIV, 8). Mas a resultante dessa ininterrupta atividade é uma busca temerária, sem ordem e randômica. Falta de “ordem” que implica falsas “aparências de clareza e verdades imaginárias” que tornam a perquirição pela verdade fugaz e infrutífera. Não há, por isso, critério de verificação e atestação do que constitui o fim principal do entendimento, que é a verdade.⁷

⁷ *Il n'est desir plus naturel, que le desir de cognoistre la verité. Nous essayons tous les moyens que nous pensons y pouvoir servir: mais en fin tous noz efforts sont courts, car la verité n'est pas un aquest, ny chose qui se laisse prendre et manier, et encores moins posseder à l'esprit humain [...] Quand il adviendrait que quelque verité se recontrast entre ses mains, ce seroit par hasard, il ne la sçauroit tenir, posseder, ny distinguer du mensonge. Les erreurs se reçoivent en nostre ame, par mesme voye et conduite que la verité, l'esprit n'a pas de quoy les distinguer et choisir: autant peut faire le sot celuy qui dict vray, comme celuy qui dict faux. Les moyens qu'il employe pour la descouvrir, sont raison et experience, tous deux tres-foibles, incertains, divers, ondoyans. Le plus grand argument de la verité, c'est le general consentement du monde. Or le monde des fols surpasse de beaucoup celuy des sages: et puis comment est on parvenu à ce consentement, que par contagion et applaudissement, donné sans jugement et cognoissance de cause, mais à la suite*

Como afirma Adam, o argumento de que o critério da verdade é determinado pelo consenso da maioria não pode ser aceito, porque uma vez que há um maior número de loucos que de sábios no mundo tal critério seria inútil (ADAM, 1991, p. 44). Se a verdade não se deixa manejar, não pode haver atestação ou verificação mediante um critério, logo não pode haver um *kanón* que sirva de referencial para o manejo ou comparação de qualquer doutrina e, por conseguinte, não pode haver um critério no sentido *adélico*. Se, por outro lado, a verdade não se deixa possuir sequer pode haver uma verdade, por si mesma, evidente, logo não pode haver um critério no sentido *prodélico*, uma verdade que se deixa possuir por si mesma e que se refira a algo fora do próprio entendimento.

Com isso, Charron mantém o ataque cético ao critério da verdade e ao problema da representação cataléptica. A busca da sabedoria decorre, inicialmente, da disposição, da *dúnamis* de duvidar, que pressupõe a resolução imposta pela vontade ao entendimento e da constatação da equipolência de todas as doutrinas, pois não se pode distinguir a verdade do erro. As mesmas vias pelas quais a verdade se recebe na alma são as que o erro usa para se apresentar a ela. Por sua universalidade, liberdade, vivacidade e espontaneidade imutável, o espírito está sujeito a perder-se com facilidade. Daí ser ele, também, perigoso e temerário: sua própria espontaneidade conduz ao desregramento. E é em função do constante perigo do desregramento que é preciso impor barreiras estreitas, rédeas que mantenham o espírito sob tutela. Tais regras constituem justamente as “regras gerais da *Sagesse*”, que nada mais são que um método para bem conduzir o espírito e evitar o erro.

Assim como o corpo está sujeito a adoecer, o espírito também possui suas doenças que são mais perigosas, porque mais dificilmente curáveis. Tais doenças constituem as causas do erro que afetam os julgamentos. A primeira causa decorre de uma má disposição corporal que altera o juízo. A segunda é o contágio universal dos preconceitos e opiniões populares recebidas do mundo com a força de um “dilúvio”, que atuam como impedimentos ao uso reto do entendimento e que são determinantes para o julgamento, forçando-o a conformar-se ao que lhe é imposto extrinsecamente. A terceira fonte dos

de quelques uns, qui ont commencé la danse? (I, XIV, 13.)

erros reside no fato de que a vontade, nascida para “seguir o entendimento como seu guia e sua luz (*flambeau*)”, ultrapassa seus limites e torna-se corrompida e presa das paixões e, por conseguinte, força o entendimento a corromper-se igualmente. Da vontade que não conhece limites deriva a maior parte dos falsos julgamentos que levam o entendimento a tomar umas coisas por outras e fazer de vícios, virtudes (I, XIV, 17). Outros defeitos do espírito que afetam o entendimento e os julgamentos são internos. O maior e o que é a raiz de todos os outros é o orgulho e a presunção – causa de todos os males. A presunção implica um contentamento consigo mesmo que constitui, ao mesmo tempo, uma resistência à própria atividade do juízo. Entrincheirar-se nas opiniões acalentadas pela presunção equivale a recusar e condenar todos os demais pontos de vista possíveis. Tal atitude é a mais contraditória com o livre exame, que delinea a trajetória investigativa da *sagesse*. Por essa razão, Charron afirma que: “a mais bela e feliz partilha feita por Deus é a do juízo, pois cada um se contenta com o seu e pensa possui-lo suficientemente” (I, XIV, 18.).

A concepção do julgamento como a mais bela partilha de Deus implica, na verdade, uma doença do espírito cuja origem é a ignorância; não das artes, ciências e sabedoria dos livros, mas de si mesmo. A ciência dos livros nada pode produzir se o entendimento não conservar o seu traço mais distintivamente humano, que é a plena e universal liberdade de julgar. Por essa razão, as regras para a aquisição da *sagesse* exigem uma catártica do “dilúvio” dos preconceitos, bem como do reconhecimento das fraquezas humanas que decorre da disposição à dúvida. Somente uma firme resolução de duvidar, que decorre de uma vontade que serve de “guia e luz” para o entendimento, permite a libertação do espírito da tempestade dos preconceitos e falsas crenças. Sendo assim, o primeiro passo na elaboração dessas regras consiste no conhecimento de si e na subsequente resolução do sábio de desvencilhar-se de todos os impedimentos ao bom uso do intelecto, o que não envolve nenhum conhecimento livresco. Por essa razão, ainda, a empresa da busca da *sagesse* é exclusivamente humana. O conhecimento divino não requer regras ou um método para ser recebido, pois é revelado. Nem tampouco beneficia-se da dúvida, pois a fé não admite gradações.

As regras e lições de *sagesse* devem ser expressas, não como as

opiniões infladas dos espíritos fracos, mas “distinta e claramente”, para serem julgadas equitativamente, de sorte a conduzir à paz e à serenidade (II, *pref.* 39). Além da libertação da tempestade dos preconceitos, que impedem a reta condução do espírito, é preciso, como regra de sabedoria, a plena liberdade do julgamento e da vontade. A liberdade do julgamento se subdivide em três componentes imbricados, que mutuamente se implicam: (I) julgar e examinar todas as coisas; (II) não se obrigar a nenhuma; (III) permanecer livre, universal e presto a tudo.

Julgar não significa determinar ou aceder, mas buscar a verdade mediante a confrontação das razões envolvidas, significa pesar, contrabalançar, que é a atitude própria do sábio. “O verdadeiro ofício do homem, seu mais próprio e mais natural exercício, sua mais digna ocupação é a de julgar” (II, II, 2). Querer privar o homem do seu traço mais distintivo, que é a faculdade de julgar, implica em querer privá-lo de sua própria humanidade. Como o julgamento é definido por Charron como a “repetição” do que é previamente elaborado no entendimento com a resolução de uma maior elaboração, o julgamento pressupõe, como condição de possibilidade, o tratamento mental especificamente denominado *lógos* ou pensamento associado com a resolução. É o *logos* que determina a condição humana. Sem ele o homem não é homem, mas besta. E é exclusivamente por meio dele que todos os juízos são feitos. Como não há nenhuma certeza ou critério que assegure a evidência ou a existência de qualquer coisa que assome os sentidos ou a imaginação, mas, em vez disso, é o entendimento que possibilita a ordenação e o tratamento das imagens advindas dos sentidos e da imaginação, então a única certeza passível de ser manejada pelo sábio na busca da verdade é a certeza de si mesmo configurada na sua própria e distintiva atividade de julgar que, em última instância, assenta-se no *lógos*, que é a sua potência de pensar. As regras para a *sagesse* têm como condição possibilitadora e princípio a certeza da operação de julgar, que permite que o sábio tenha a disposição e a resolução de, a tudo, fazer passar pelo escrutínio da razão, de tudo examinar e contrapor, o que constitui a sua única e plena garantia de liberdade. Quanto a todas as demais coisas, “não há nada na natureza além da dúvida e nada há de mais certo que a incerteza” (II, II, 2, p. 388).

As contradições e as antíteses são os verdadeiros meios de exercer

o ofício de julgar. Não encontrar a verdade não significa mal julgar; mal julgar é mal pesar, contrabalançar, confrontar, ou seja, mal examinar as razões. A principal regra para o julgamento é seguir “a natureza, natural e universal, a razão”, no que ela jamais pode falhar, que é a sua liberdade judiciosa (II, II, 4). A verdadeira *sagesse* não é a posse da verdade, pois esta jamais se deixa possuir e sequer manejar, mas é a posse da liberdade de julgar. Se o sábio obtém a posse plena do julgamento, simultaneamente, obtém a posse de si mesmo.

Outro ponto que caracteriza a liberdade de espírito é “uma indiferença de gosto”, e suspensão da tomada de posição e resolução mediante a qual o sábio considera friamente e sem paixão todas as coisas sem, contudo, se obrigar a nenhuma, estando pronto a examinar qualquer razão contrária que lhe apresente. (II, II, 5). Tal suspensão, que tipifica a imparcialidade em relação a todas as perspectivas, é fundada, primeiramente, nas proposições de todos os sábios que afirmam – que nada há de certo; que nada sabemos; que nada há na natureza além da incerteza; que pode-se disputar igualmente acerca de todas as coisas; que tudo o que fazemos é buscar, inquirir, tatear em volta de aparências; que a verdade de nenhum modo está ao alcance de nossa aquisição, invenção ou apreensão; que quando ela se encontra em nossas mãos, não temos meios pelos quais reivindicá-la e nos assegurarmos dela e de possuí-la; que a verdade e o engano entram em nós pela mesma porta e encontram lugar equivalente e o mesmo crédito, e se mantêm pelos mesmos meios; que não há opinião que seja sustentada igualmente por todos, nenhuma que não seja debatida e contestada, nem que não exista outra que seja contrária e sustentada por outros; que todas as coisas possuem dois ângulos e duas faces; que há razão para tudo e não há nenhuma que não tenha outra contrária; que a razão é de chumbo, se dobra, se curva e se acomoda a tudo que se queira (CHARRON, II, II, 5). Esta é a suma e a doutrina de todos os sábios que fazem profissão de ignorar e duvidar.

A dúvida, portanto, é o fundamento da liberdade de julgar. E, como tal, a dúvida é o fundamento que está na base da própria humanidade configurada no *lógos* bem conduzido pela luz da vontade. Ela determina o método do sábio para chegar ao único princípio que jamais pode falhar e, por conseguinte, que é certo: a liberdade do julgamento. A descoberta desse

princípio último, o de um julgamento puro, permite que o sábio adquira a “tranquilidade de espírito que é o soberano bem do homem”, o fim de todos os seus labores e estudos, o coroamento da *sagesse* (CHARRON, II, XII, 1).

O terceiro ponto que caracteriza a liberdade de julgamento assenta na universalidade que erige o pináculo sobre o qual o sábio possui a visada de todo o universo e considera e vê de igual maneira, *como um sol*, indiferente a tudo, todas as mudanças, diversidades e vicissitudes das coisas. – “Os mais belos e maiores espíritos são os mais universais, assim como os baixos e mais rasos são os mais particulares” (II, II, 7). A parcialidade identifica-se com a antecipação de opiniões, precipitação que é, ao mesmo tempo, prevenção, a maior inimiga da liberdade. “O paladar prevenido e marcado por um gosto particular, não pode julgar bem os outros, o indiferente, a todos, julga. Quem é fixo num lugar, é banido e privado de todos os outros; a carta tingida de uma cor não é mais capaz das outras, a branca é de todas; o juiz prevenido, inclinado e favorável a uma parte, não é mais reto, inteiro, nem verdadeiro juiz”. A precipitação, que leva à parcialidade apaixonada, exclui e contradiz a liberdade.

Para que o sábio obtenha a universalidade de espírito deve considerar os seguintes pontos: (I) A grande diversidade e diferença entre os homens; (II) a grande diversidade de leis e costumes, religiões, opiniões e usos; (III) as diversas doutrinas dos filósofos concernentes à cosmologia, à unidade e pluralidade, e à geração e corrupção das coisas.

A liberdade de espírito é mantida, então, sobre um tríptico suporte – julgamento universal, isenção de adesão e visão universal. O julgamento universal proposto por Charron, tem como pressuposto, justamente a confrontação de todas as coisas na esfera do entendimento.

Charron esboça uma teoria antiaristotélica do conhecimento e reconhece nas “sementes de todas as ciências e das verdades”, a capacidade do intelecto de entender imediatamente as representações simples e delas derivar as relações lógicas que constituem a condição de possibilidade de toda investigação. O ceticismo charroniano enfatiza o primado operacional da dúvida e reconhece uma certeza inabalável na atividade mais distintivamente humana que é o julgamento, ou seja, o entendimento iluminado pela vontade. É justamente essa certeza que engendra a liberdade do sábio. Somente ela explica a razão pela qual, à suspensão do juízo,

segue a tranquilidade do espírito.

Além da liberdade do julgamento, a outra liberdade fundamental que tipifica o sábio é a liberdade da vontade. Tal liberdade expressa-se em função de um correto manejo da vontade e das afeições de modo a impedir que o homem seja presa das paixões. Esse controle da vontade impede não apenas o assujeitamento às paixões internas, mas aquele que leva à servidão aos outros. A vontade livre deve ser voltada para a investigação interna, pois a corrupção da vontade “infecta e corrompe” o julgamento. O remédio para manter a liberdade e a tranquilidade é prestar-se aos outros, mas doar-se tão somente a si mesmo (II, II, 12).

As regras para a aquisição da *sagesse*, que são regras para bem conduzir o espírito, possuem um fundamento que sustenta todas as demais. Tal fundamento é a “verdadeira e essencial *preud’homie*”, a primeira, principal e fundamental parte da *sagesse*. Dela dependem todas as virtudes e dela medram todas as qualidades que fazem do homem um homem de bem. Mas a *preud’homie* não se esgota no cultivo das virtudes e não pode ser identificada, exclusivamente, no âmbito da moralidade. Ela pressupõe, sobretudo, a razão depurada dos impedimentos.⁸

Todo o fundamento para bem dirigir os espíritos, ou seja, para as regras de *sagesse*, consolida-se na primeira máxima do critério moral de Sexto, que é seguir a natureza, “o guia segundo o qual somos capazes de sentir e pensar” (H.P. I, 23). Mas, Charron incorpora a essa máxima sua teoria do conhecimento e o seu critério último de evidência, a distinção e a excelência humana, que é a razão. Como o *espírito* é definido por Charron como o entendimento associado à vontade, então a primeira condição de possibilidade para bem conduzir o espírito, a primeira prescrição normativa que se impõe para evitar o erro, consiste na determinação de mestria sobre a própria vontade de maneira que esta venha a seguir as diretrizes, os “conselhos”, ditados pela razão. Todas as causas do erro advêm de uma

⁸ *Voyci donc la vraye preud’homie (fondement e pivot de sagesse) suyvre nature, c’est à dire, la raison. Le bien, le but et la fin de l’homme auquel git son repos, sa liberté, son contentement, et en un mot sa perfection en ce monde, est vivre et agir selon nature, quand ce qui est en luy le plus excellent commande, c’est à dire, la raison, la vraye preud’homie est une droit e ferme disposition de la volonté, à suivre le conseil de la raison. (II, III, 12.)*

vontade não conformada ao entendimento. Mas a vontade configura, por outro lado, a única instância que está inteiramente sob o poder do homem. Por essa razão o homem de bem é aquele que determina para si mesmo o primado da razão, o que implica, simultaneamente, o primado de sua liberdade e de sua própria humanidade. Assim como a agulha da bússola nunca se detém “sem que aponte o seu Norte e, por isso, conduz sua navegação, assim também o homem não visa retamente se não conduzir sua vida, seus costumes, seus julgamentos e vontades segundo essa lei primeira, divina, natural, que é uma luz interna e doméstica”.

Todo homem deseja a sanidade em todas as suas partes, no seu corpo, julgamento e memória e até mesmo em seus sapatos e botas. Então, deverá também desejar ter a sua vontade e consciência boas, isto é, ser bom e inteiramente são (II, III, 4, p. 421). A vontade que impõe a si mesma, os conselhos da razão é a vontade incondicionalmente boa. Seguir a natureza é ter “a vontade firme e resoluta à retidão da *preud’homie*, por amor de si mesmo”,⁹ e porque ele é homem, ou seja, dotado de uma razão, e sabe que não poderia ser outra coisa a não ser renunciando à sua condição humana e, assim sua *preud’homie* lhe será “própria, íntima, essencial, como o é o seu ser, e como ele o é para si mesmo”. A evidência de si mesmo encontrada na boa vontade aliada à razão consolida a primeira e mais fundamental regra de *sagesse*.

A *preud’homie* não nasce de nenhuma causa externa que possa motivar a razão extrinsecamente. Nem a glória, nem os costumes, nem qualquer outra causa extrínseca pode suscitá-la (II, III, 2). Ela nasce no âmbito interno do próprio homem, “sem qualquer consideração externa ou vinda de fora, qualquer que ela seja, pois tal causa, sendo acidental e externa, pode vir a falhar ou enfraquecer-se e mudar e, com isso, toda a *preud’homie*, apoiada em tal causa, fará o mesmo. A *preud’homie*, ou seja, a firme vontade que impõe para si mesma as instruções da razão, não pode forjar-se em função de recompensas, punições ou pela reputação, pois seria, nesse caso, acidental e não essencial. A verdadeira *preud’homie* é incondicionada e o sábio que a possui, a tem de si mesmo e por sua própria raiz e tem tanta dificuldade de se separar dela como a humanidade

⁹ Grifo acrescentado. Pode-se aventar aqui a semelhança conceptual com a vontade incondicionada de Kant.

do homem (II, III, 5).

Charron considera que a moral é uma decorrência imediata da razão e de uma vontade incondicional, porque a natureza é regrada por Deus. Seguir a natureza implica em seguir a “razão universal que aclara e ilumina em cada um de nós” e é Deus que sanciona a primeira, fundamental e universal lei do mundo (II, III, 6). A natureza e Deus existem no mundo como em um Estado: o rei, seu autor e fundador, e a lei fundamental que ele erigiu para regrar e conservar o Estado. Por isso, seguir a primeira regra de *sagesse* que é seguir a razão pura e desimpedida com vontade firme e incondicionada, conduz ao reconhecimento de Deus como implicação necessária da certeza inabalável da própria humanidade identificada com a razão. A *preud'homie* essencial, radical e fundamental nasce em nós por suas próprias raízes e pela “semente da razão universal” que está na alma (II, III, 6). Isso significa que o princípio fundamental do sábio e das regras para bem conduzir o espírito é a certeza suscitada pela “semente da razão universal”.

Uma vez posto o fundamento, Charron desenvolve suas regras de *sagesse* com vistas ao fim cético que direciona o ceticismo antigo, que é a tranquilidade de espírito. Por essa razão, a ênfase das regras charronianas recai sobre a moral e abarca o critério moral de Sexto além de outras regras de inspiração estoíca e acadêmica.

Referências

ADAM, M., *Etudes Sur Pierre Charron*. Bordeaux: Press Universitaires de Bordeaux, 1991.

_____. René Descartes et Pierre Charron, *Revue Philosophique de La France et de L'Étranger*. Paris: P.U.F ; n. 4, p. 467-483, out/dez 1992.

_____. L'Horizon Philosophique de Pierre Charron, id. n. 3, p. 273-293, jul/set 1991.

BARNES, J. *The Toils of Scepticis*. Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1994.

BELIN, C. *L'œuvre de Pierre Charron*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1995.

- BESSAYDE, J. *La Philosophie Première de Descartes*. Paris: Ed. Flammarion, 1994.
- BOUILLER, F. *Histoire de La Philosophie Cartésienne*. Genève: Slaktine Reprints, 1970.
- BRUNTSCHWIG, J. *Études Sur Les Philosophies Hellénistiques*. Paris: P.U.F ; 1995.
- BUZON, F., L'homme et le Langage chez Montaigne et Descartes, *Revue Philosophique de La France et de L'Étranger*, Paris : P.U.F ; N° 4, p. 451-466 Out./Dez. 1992.
- CAVAILLÉ, J. *Revue Philosophique de La France et de l'Etranger. Les Sens Trompeurs. Usage Cartésien D'un Motif Sceptique*. Paris: P.U.F; 1991 – 116 ANNÉE – TOME CLXXXI.
- CHARRON, P. *De La Sagesse*, Paris: Fayard, 1986.
- DESCARTES, R. *Discours de La Méthode*. In: *Œuvres et Lettres*. Paris: Galimard, 1953.
- _____. *Les Principes de La Philosophie*. In: *Œuvres et Lettres*. Paris: Galimard, 1953.
- _____. *Méditations*. In: *Œuvres et Lettre*. Paris: Galimard, 1953.
- _____. *Règles Pour La Direction de L'Esprit*, in : *Œuvres et Lettres*, Paris: Galimard, 1953.
- _____. *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Secondes Réponses*. In: *Œuvres et Lettres*. Paris: Galimard, 1953.
- DUMONT, J. *Le Scepticisme et Le Phénomène*. Paris: VRIN, 1985.
- EMPIRICUS, S. *Outlines of Pyrrhonism*. London: Harvard University Press, 2000.
- _____. *Against the Logicians*. London: Harvard University Press, 1997.
- GILSON, É. *Commentaire Historique*. In: DESCARTES, René, *Discours de La Méthode*. Paris : VRIN, 1962.
- GOUHIER, H. *La Pensé Méthaphysique de Descartes*. Paris: VRIN, 1999.

GUEROULT, M. *Descartes Selon L'ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 1968.

LAPORTE, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: P.U.F, 1988.

MAIA NETO, J. R. *Descartes e os Céticos do Seu tempo*. Rev. Latinoamericana de Filosofia, vol.XXVII n. 1, p. 59-80; 2001.

_____, Charron's epoché and Descartes' cogito, in: PAGANINI, G., *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, p. 81-113, 2003.

MARION, J. *Sur L'Ontologie Grise de Descartes*. Paris: VRIN, 1993.

POPKIN, R. Charron e Descartes: Os Frutos da “dúvida sistemática”. In: *Ceticismo*. Niterói, EDUFF, 1996.

RODIS-LEWIS, G. Doute Pratique et Doute Spéculatif Chez Montaigne et Descartes, *Revue Philosophique de La France et de L'Étranger*. Paris: P.U.F, n. 4, p. 440-449, out/dez 1992.

_____. *L'Œuvre de Descartes*. Paris : VRIN, 1971.

Data de registro: 15/06/09

Data de aceite: 13/01/10