

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A sabedoria humana de Pierre Charron: articulações entre ceticismo e estoicismo

Versão final de dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG, como forma de avaliação final para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Autor: Estéfano Luís de Sá Winter

Orientador: Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto

Linha de Pesquisa: Filosofia Moderna

BELO HORIZONTE

JULHO/2013

100
W784s
2013

Winter, Estéfano Luis de Sá

A sabedoria humana de Pierre Charron [manuscrito] :
articulações entre ceticismo e estoicismo / Estéfano Luis de
Sá Winter. - 2013.

210 f.

Orientador: José Raimundo Maia Neto.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Charron, Pierre, 1541-1603. 2. Filosofia - Teses. 3.
Ceticismo - Teses. 4. Estoicismo - Teses. I. Maia Neto, José
Raimundo. II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

INVICTUS

William E Henley

Out of the night that covers me,
Black as the Pit from pole to pole,
I thank whatever gods may be
For my unconquerable soul.

In the fell clutch of circumstance
I have not winced nor cried aloud.
Under the bludgeonings of chance
My head is bloody, but unbowed.

Beyond this place of wrath and tears
Looms but the Horror of the shade,
And yet the menace of the years
Finds, and shall find, me unafraid.

It matters not how strait the gate,
How charged with punishments the scroll,
I am the master of my fate;
I am the captain of my soul.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho talvez jamais teria sido iniciado ou mesmo finalizado se não existissem tantas pessoas que de algum modo participaram dele. Fico profundamente agradecido pelo apoio, incentivos, questionamentos, sugestões e conselhos recebidos ao longo do período de sua produção. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à minha companheira, amiga, minha esposa Carla Leite, pelo apoio incondicional em toda essa trajetória. Em segundo lugar, ao Prof. José Raimundo, meu orientador, pela sua incrível receptividade a um aluno de Direito até então curioso pela Filosofia. Sua abertura para o diálogo, sua confiança no meu trabalho, sua dedicação ímpar à academia são exemplos que motivaram e inspiraram-me constantemente. Aos professores da filosofia com quem tive a rica oportunidade de conviver um pouco mais: Profa. Telma Birchal, pela sua acolhida tão calorosa, pelas conversas e sugestões sobre Montaigne, pelas discussões no grupo de estudos de Montaigne; ao Prof. Fernando Rey Puentes pelo seu exemplo de amor à Filosofia e pelas longas ‘conversas de corredor’ que me motivaram a estudar a Filosofia; ao Prof. Rogério Lopes, pelas conversas e pela sua gentileza ímpar. Ao conjunto de colegas de curso que foram muito importantes em vários momentos: Breno Sardenberg; Diego Guimãres; Flávio Loque; Luciana Almeida; Maíra Borba; Thiago Almeida; Tiago Duarte; William Mattioli. Ao grupo do GT da ANPOF/História do Ceticismo pelos diálogos e sugestões sobre partes deste texto, especialmente ao Prof. Luiz Eva e ao Prof. Roberto Bolzani. Aos membros do Grupo de Estudos de Filosofia Moderna/UFMG e ao Grupo Montaigne/UFMG que contribuíram com sugestões, diálogos e aprofundamento de várias ideias aqui expostas. Ao BDMG, que apoiou minha empreitada, especialmente à Ana Veryna Aguiar; Maria José Taucce; Naila Ibraim; Marçal Guilherme e Marcela Brant, que tiveram um papel fundamental no meu caminho. Ao

programa de Pós-graduação em Filosofia em nome da Andrea, sempre disponível e eficiente no auxílio das questões acadêmicas. Ao amigo Pedro Paulo Taucce, pelo apoio em várias revisões de textos para congressos, artigos e também deste trabalho. Aos amigos Vinícius Caetano, Gabriel Torres; André Katthar; Irinalvo Galdino. Finalmente, ao meu pai Guilherme Winter, por ter sido meu exemplo de determinação e me ensinar que nós podemos mover as mais altas montanhas.

Resumo: Pierre Charron (1541-1603) defende na sua obra mais influente, *De la Sagesse*, um ideal de sabedoria puramente humano vinculado à vida prática e que ensina ao homem a ser moderado, a dominar a força das paixões e a emendar a fraqueza de sua natureza. A sabedoria proposta na obra tem como principal meta ensinar o conhecimento de si, mais valioso remédio que o homem pode conseguir por meio de seus próprios esforços e principal meio para manter a integridade de seu juízo e a sua liberdade de tudo julgar. Ora, como a sabedoria ensina a se conhecer ela é a excelência do homem como homem, verdadeira ciência e finalidade [*bout*] que deve ser perseguida por aqueles que possuem o *espírito forte*. Para sustentar sua tese, Charron se valeu de diversas fontes céticas e estoicas de seu tempo e, sobretudo, por meio de articulações e transformações dessas fontes ele irá construir o conceito de *sabedoria humana* e estabelecer as suas regras práticas. Contudo, devido ao caráter eclético do seu texto e a pluralidade de fontes utilizadas, existe grande divergência de leituras entres os intérpretes sobre a melhor forma de compreender a *Sagesse*: se ela está mais próxima do estoicismo, do ceticismo ou até mesmo se seria apenas um plágio da obra de Michel de Montaigne. Com vistas a responder essa divergência, examinamos os objetivos de Charron ao escrever a sua obra e o modo pelo qual ele relaciona dois modelos do ceticismo (pirronismo e ceticismo acadêmico) com o estoicismo - recebido principalmente do neoestoico Guillaume Du Vair - e como ocorre uma fusão dessas escolas filosóficas em um dos conceitos mais relevantes da obra: *probidade* (*preud'homie*). Para termos êxito nesta atividade hermenêutica, no primeiro capítulo da dissertação apresentamos a obra charroniana de uma forma global, sua importância no período e em que medida a *sabedoria humana* pode ser entendida como um *exercício do espírito forte* que ensina a *maestria de si* (*maîtrise de soi*). Em seguida, o segundo capítulo examina como o ceticismo na *Sagesse* tem dois papéis, o primeiro pirrônico (vinculado ao projeto de autoconhecimento) e o segundo acadêmico (vinculado à construção das regras formais da sabedoria, especialmente a partir do conceito de *verossímil*). Finalmente, no último capítulo buscamos identificar as influências estoicas no pensamento charroniano e o modo pelo qual o conceito de *probidade* (*preud'homie*), inspirado no estoicismo de Du Vair, integra-se com elementos do ceticismo acadêmico, cumprindo o papel de ponte que mantém a coerência e a conexão entre o ceticismo e estoicismo na obra. Dessa forma, chegamos à conclusão de que o momento pirrônico na *Sagesse* prepara o terreno, o momento acadêmico estabelece os contornos e a forma e o momento estoico estabelece o conteúdo; todos os três conjugados em um único ponto, na *probidade* (*preud'homie*), principal fundamento da sabedoria charroniana.

Palavras-Chave: Pierre Charron; *Sagesse*; Ceticismo; Estoicismo; *Preud'homie*.

Abstract: Pierre Charron (1541-1603) argues in his most influential work, *De la Sagesse*, an ideal of wisdom purely natural. This ideal is mainly practical and teaches man to be moderate, to master the force of passions and to amend the weakness of his nature. The wisdom proposed in the work has as its main goal to teach self-knowledge, which is the most valuable remedy for human predicaments that man can achieve through their own efforts. It is also the main mean to maintain intellectual integrity and the freedom to judge everything. As wisdom teaches self-knowing, it is the excellence and true science of man, which should be pursued by those who have a strong spirit. To support his thesis, Charron drew upon several sources, Stoic and Skeptical, of his time, by connecting and transforming these sources, he develops a concept of human wisdom and establishes its practical rules. However, due to the eclectic character of his text and the variety of sources used, there is wide controversy among interpreters concerning the best way to understand the *Sagesse*. Is it closer to stoicism? To skepticism? Or is it just a plagiarism of the work of Michel de Montaigne? In order to answer

these questions, we examined the objectives of Charron when writing his work and the way he relates two types of skepticism (Pyrrhonism and Academic skepticism) with Stoicism, which he received mainly through the Neo-Stoic Guillaume Du Vair. Charron's reception of these three Hellenistic philosophical schools is central in one of the most relevant concepts of the work: probity (*preud'homie*). In the first chapter of this thesis we present Charron's work in a general way, showing its importance in the period and to what extent his concept of human wisdom should be understood as an exercise of the strong spirit that teaches self mastery (*maîtrise de soi*). The second chapter examines how the reception of skepticism in *Sagesse* has two goals, the first, Pyrrhonian, is linked to the project of self-knowledge; the second, Academic, is linked to the construction of the formal rules of wisdom, especially the concept of probability). Finally, in the last chapter we seek to identify the Stoic influences in Charron's thought and the way in which the concept of probity (*preud'homie*), inspired by the Neo-stoicism of Du Vair, integrates with elements of Academic skepticism, working as a bridge that connects and makes coherent the Skepticism and the Stoicism present in the work. We conclude that the Pyrrhonian moment in the *Sagesse* prepares the ground, the Academic moment establishes the contours and that the Stoic moment shapes and establishes the content of the work. The three moments are combined into a single concept, that of probity (*preud'homie*), which is the main foundation of Charron's wisdom.

Keywords: Pierre Charron; *Sagesse*; Skepticism; Stoicism; *Preud'homie*.

SIGLAS OBRAS CITADAS

<i>Adv. Math.</i>	(SEXTUS. <i>Adversus Mathematicos</i>)
<i>Ac.</i>	(CICERO. <i>On academic skepticism</i>)
<i>Contra Ac.</i>	(AGOSTINHO. <i>Contra acadêmicos</i>)
<i>DC</i>	(CHARRON. <i>Discours Chrétien</i>)
<i>DS</i>	(CHARRON. <i>De La Sagesse</i>)
<i>E</i>	(MONTAIGNE. <i>Ensaïos</i>)
<i>EN</i>	(ARISTÓTELES. <i>Ética a Nicômaco</i>)
<i>Examen</i>	(HUARTE. <i>Examen de ingenios para las ciencias</i>)
<i>La</i>	(PASCAL. <i>Pensées</i>)
<i>Lettres</i>	(AUVRAY. <i>Lettres inédites de Pierre Charron</i>)
<i>LTV</i>	(CHARRON. <i>Les Trois Véritez</i>)
<i>PH</i>	(SEXTUS. <i>Outlines of skepticism</i>)
<i>PMS</i>	(DU VAIR. <i>Philosophie Morale des Stoïques</i>)
<i>PTS</i>	(CHARRON. <i>Pequeno tratado de sabedoria</i>)
<i>ND</i>	(CICERO. <i>De natura deorum</i>)
<i>STh</i>	(AQUINO. <i>Summa theologiae</i>)
<i>TM</i>	(BOAISTUAU. <i>Le Théâtre du Monde</i>)
<i>Tusc. Disp.</i>	(CICERO. <i>Tusculanae Disputationes</i>)
<i>De Off.</i>	(CICERO. <i>Dos Deveres</i>)

As referências completas das obras citadas ao longo da dissertação encontram-se nas referências bibliográficas no final deste texto.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	pp. 01-28
A. Vida e obra de Pierre Charron	pp. 01-12
B. Pierre Charron: plagiador ou continuador da filosofia montaigniana?	pp. 13-20
C. Charron e a escrita filosófica: um projeto eclético	pp. 20-23
D. Plano da dissertação	pp. 23-28
CAPÍTULO I: Projeto da sabedoria humana	pp. 29-91
1.1. As duas edições da <i>Sagesse</i> : sucesso e polêmica editorial	pp. 29-37
1.2. Sobre os sentidos da palavra sabedoria e a crítica à <i>sabedoria mundana</i>	pp. 37-42
1.3. A <i>sabedoria divina</i> na <i>Sagesse</i> : conexão ou autonomia?	pp. 42-62
1.4. A <i>sabedoria humana</i> : exercício moral do <i>espírito forte</i>	pp. 63-80
1.5. O exame da condição humana e <i>maestria de si</i> : organização da <i>Sagesse</i>	pp. 81-91
CAPÍTULO II: Sabedoria e ceticismo	pp. 92-150
2.1. O conhecimento da fraqueza humana: o papel do pirronismo	pp. 92-125
2.2. Ceticismo acadêmico na <i>Sagesse</i>	pp. 125-150
CAPÍTULO III: O estoicismo mitigado e sabedoria	pp. 151-196
3.1. Charron leitor do neoestoicismo	pp. 151-172
3.2. A <i>probidade (preud'homie)</i> do sábio	pp. 172-196
CONCLUSÃO	pp. 197-201
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	pp. 202-210

INTRODUÇÃO

A. VIDA E OBRA DE PIERRE CHARRON

Pierre Charron (1541-1603), teólogo e filósofo francês, é um pensador ainda pouco examinado pela história da Filosofia. Segundo Maia Neto, o impacto e a influência do pensamento charroniano na construção da Filosofia Moderna ainda precisam ser mais bem mapeados, permanecendo o seu papel um *legado ainda não explorado*¹. Diante desse quadro de baixo conhecimento sobre quem foi Pierre Charron e qual foi a sua produção intelectual, iniciaremos esta dissertação expondo alguns elementos de sua biografia para, posteriormente, focarmos nossa discussão em uma de suas obras mais influentes e importantes: a *De La Sagesse*. Para tanto utilizaremos principalmente um documento elaborado por um amigo muito próximo de Charron, o advogado do Parlamento francês Gabriel Michel de la Rochemaillet (1562-1642)², documento esse conhecido como *Eloge Veritable ou Sommaire Discours de la vie de Pierre Charron, parisien vivant et docteur és droicts* publicado pela primeira vez em 1606. A influência de Rochemaillet será decisiva para trazer à luz a segunda edição da *Sagesse*, sendo esse *Eloge* o principal documento que possuímos sobre a vida de Charron. Contudo, como esse texto é uma espécie de apologia, nem todas as informações biográficas apresentadas nele são objetivas, pois uma das finalidades do escrito também era a de exaltar a figura de Charron, razão pela qual iremos utilizar as informações desse documento de forma reservada e tentar buscar informações em outras fontes para apresentar a

¹ Cf. MAIA NETO, 2008.

² Sabe-se que Rochemaillet trocou diversas correspondências com Charron e possivelmente eles se conheceram por volta do ano de 1588.

vida e a obra do autor³. Devemos frisar, além disso, que a correspondência que Charron manteve com Rochemaillet e que se tem acesso, na verdade são apenas resumos feitos por Gabriel Naudé (1600-1653) das cartas manuscritas originais que lhe foram transmitidas por Pierre Gassendi (1592-1655). Essa correspondência abarca um período compreendido entre 1589-1603, com vários períodos de descontinuidade⁴, e devido ao caráter abreviado das notas de Naudé muitas informações estão incompletas e possivelmente a correspondência que dispomos não nos conta tudo sobre a vida de Charron. Conhece-se, também, o testamento de Charron que foi localizado e apresentado por Michel Adam na década de 90⁵. Finalmente, conseguimos ter acesso a alguns documentos esparsos sobre episódios de sua vida e algumas de suas frequentes viagens. Portanto, pode-se constatar que o pequeno número de informações documentais que dispomos sobre Charron impõe algumas lacunas sobre a sua vida. Desse modo, nosso intento aqui é tentar reconstruir as linhas gerais da vida e obra desse filósofo com base nos fragmentos de informação que conseguimos coletar em nossa pesquisa.

Charron nasceu em Paris em 1541 e era filho de um livreiro, com diversos irmãos e irmãs. Segundo o relato de seu biógrafo, devido ao seu vívido espírito, ele foi instruído desde cedo nas letras gregas e latinas, realizando sua primeira formação na Universidade de Paris nas ciências humanas da época: Ética, Lógica, Física e Metafísica. Dificilmente saberemos se Charron conhecia o idioma Grego muito bem, fato que lhe permitiria o acesso a obras até então não traduzidas para o Latim (língua essa que certamente ele conhecia muito bem). Realizando a leitura de sua obra encontramos raras e curtas citações em Grego, ao contrário das citações latinas que são abundantes e extensas. Além disso, até onde conferimos todas as referências aos autores antigos na sua obra são feitas a partir de

³ Toda vez que apresentarmos nesta introdução uma informação biográfica sobre Charron sem apontar a fonte significa que estamos utilizando a narrativa feita por Rochemaillet em seu *Eloge*.

⁴ Essas correspondências foram localizadas e apresentadas por L. Auvray em 1894.

⁵ Cf. ADAM, 1991.

obras traduzidas ou para o Latim ou para o Francês. Esses indícios nos autorizam a pensar que talvez a noção do Grego que Charron possuía era apenas um conhecimento básico do grego bíblico, a *koiné*. Um fato importante que deve ser destacado quanto a essa primeira formação de Charron, possivelmente ocorrida entre as décadas de 50 e 60, é o fato de que precisamente na Universidade de Paris está ocorrendo um movimento importante de crítica às leituras escolásticas da obra aristotélica e um resgate da filosofia cética acadêmica de Cícero (106ac-43ac). O filósofo Petrus Ramus⁶ (1515-1572) defende nesse período, conforme mostra Charles Schmitt, que a Filosofia deve se libertar da autoridade aristotélica e se apoia no modelo ciceroniano para defender que a eloquência e a sabedoria devem conviver de modo conjunto⁷. Outro filósofo muito próximo de Ramus e do seu círculo intelectual, Omer Talon (1510-1562), irá realizar nessa mesma época uma das defesas mais consistentes da filosofia cética acadêmica, argumentando em sua tradução e comentário dos *Acadêmicos* de Cícero, publicado em 1547, que o ceticismo acadêmico é o único meio que permite libertar a filosofia da autoridade; que a forma acadêmica de argumentar *utramque partem* permite um melhor aprendizado e que a verdadeira busca pela verdade somente pode ser feita pelo método acadêmico (SCHMITT, 1972, pp. 81-91). A defesa da filosofia acadêmica realizada por esses dois intelectuais foi tão influente e intensa que ambos foram chamados de *nouveaux académiciens* pelos seus contemporâneos, como mostra Richard Popkin (POPKIN, 2000, pp. 66-73). Ora, esse cenário de resgate da filosofia cética acadêmica sem dúvida foi importante e influente na formação de Charron e pode indicar que o primeiro contato que ele teve com os acadêmicos foi bem anterior à sua leitura da obra de Michel de Montaigne (1533-1592). Para mostrar a convergência entre Charron e o círculo acadêmico de Ramus e Talon,

⁶ Conhecido também como Pierre de La Ramée.

⁷ Cf. SCHMITT, 1972.

podemos citar um exemplo⁸: Talon defende que os acadêmicos se diferenciam dos demais filósofos da mesma forma que os homens livres se distinguem dos escravos (SCHMITT, 1972, p. 88); e, em sentido similar, Charron argumenta que a universalidade do espírito do sábio, que repousa em sua capacidade de suspender o juízo de modo similar aos acadêmicos, distingue-o dos demais homens que nada mais são do que escravos (*DS*, II, 2).

Após sua formação humanística em Paris, Rochemaillet afirma que Charron estudou Direito Civil em Orleans e Bourges e em seguida iniciou a carreira de advogado no Parlamento francês para só então iniciar suas atividades de pregação religiosa. Contudo, tal informação está incorreta, pelo menos quanto à ordem dos fatos, pois uma comunicação feita por Guiraud em 1913 traz várias provas documentais que contradizem as datações apresentadas por Rochemaillet. De acordo com os dados documentais apresentados, em junho de 1565 Charron recebeu uma subvenção anual para pregar na igreja de Montpellier e em 1566 ele foi nomeado responsável pelo ensino de Teologia nessa igreja devido à indicação do bispo Guillaume Pellicier. Ora, esses fatos mostram que ele já havia iniciado a carreira de pregador antes mesmo de obter seus dois títulos em Direito, diferentemente do que sustentou Rochemaillet. Seguindo nesse relato documental, vemos que, em setembro de 1566, Charron matriculou-se na Faculdade de Direito de Montpellier e apenas em 1568 recebeu o título de bacharel *in utroque jure*, título esse que indica que ele se graduou tanto em Direito Civil quanto Canônico (GUIRAUD, 1913, pp. 112-115). Por isso, a descrição feita por Rochemaillet não é totalmente precisa já que a formação de Charron não aconteceu em Orleans e em Bourges como sustentado. Apesar dessa divergência, os dados documentais apresentados por Guiraud mostram que entre 1569 e 1570 Charron afastou-se de suas responsabilidades perante a igreja de Montpellier e ficou por cerca de um ano fora da cidade.

⁸ Nosso objetivo neste trabalho não é investigar a recepção de Charron das fontes acadêmicas nesse período inicial de sua formação, razão pela qual apresentamos apenas um exemplo para corroborar nossa percepção de que seu conhecimento da filosofia acadêmica não estava restrito apenas à versão montaigniana.

Possivelmente a narrativa apresentada por Rochemaillet indica onde Charron se encontrava: provavelmente ele retornou a Paris e tentou exercer a carreira jurídica no Parlamento, mas ao perceber que não possuía influência nesse ambiente afastou-se do Parlamento e retornou a Montpellier em 1571 para continuar sua formação acadêmica e cumprir suas responsabilidades religiosas. Foi também no ano de 1571 que Charron obteve o título de licenciado e doutor *in utroque jure* (CHARRON, Jean Daniel, 1961 b, p. 62). Desse modo, a descrição de Rochemaillet, apesar de imprecisa quanto à ordem dos fatos, não deve ser de todo desconsiderada, pois como ele também era um advogado do Parlamento dificilmente teria se equivocado ao informar que Charron fora um colega de toga. Dando sequência, vemos que ainda no ano de 1571, a carreira de pregador de Charron foi fortemente modificada, pois ele ministrou uma missa na igreja de São Paulo, em Paris, e, após essa missa foi convidado por Arnaud de Pontac, recém-nomeado Bispo de Bazas, para pregar em sua igreja. A partir de 1572, Charron foi convidado por diversas autoridades eclesiásticas de sua época e frequentou as igrejas mais importantes de diversas cidades e regiões da França como: Acqs, Agen, Bazas, Bourdeaux, Cahors, Condom, Gascoigne, Languedoc, Lethoure, Xaintes -, obtendo, em todos esses lugares, grande aceitação e um sucesso incontestável, fatos que fizeram com que ele fosse considerado um dos maiores pregadores de toda a França pelos homens cultos de sua época e que seu nome fosse um dos mais conhecidos, citados e respeitados até meados do século XVII (BONNEFON, 1898, p. 230). Desse período até 1586 existem poucas informações sobre a vida de Charron, exceto alguns dados fragmentados: sabemos que no ano de 1586 ocorre o importante encontro entre ele e Michel de Montaigne - um livro do reformador Bernadino Ochino (1487-1564) que Montaigne dá a Charron prova que os dois autores se encontraram pessoalmente, conforme se vê nas assinaturas da capa do livro apresentado por Paul Bonnefon⁹. Esse encontro foi fundamental para despertar o interesse

⁹ Cf. BONNEFON, 1893, p. 427.

investigativo de Charron na filosofia dos *Essais*, mas o tipo de relacionamento que ele passou a ter com Montaigne após esse encontro é uma questão aberta, a qual será abordada rapidamente na seção seguinte desta introdução.

Após o encontro com Montaigne em Bourdeaux, até o ano de 1588, Charron continuou suas viagens, visitando Paris em várias ocasiões, e começou a demonstrar interesse em se aproximar da vida monástica. No final do ano de 1588, data na qual as guerras da religião na França estavam em momento muito tenso, devido ao assassinato do líder da Liga Católica¹⁰, o Duque de Guise, Charron se envolveu diretamente com as questões políticas mais importantes de seu tempo. Essa não foi a primeira vez que Charron adotou uma postura ativa em sua comunidade, já que em 1582 ele fora indicado para compor uma assembleia destinada a discutir questões eclesiásticas relevantes de seu tempo (ADAM, 1991, p. 226)¹¹. Assim, apesar do posicionamento de Charron em 1588 não ter sido sua primeira ação política, essa foi a tomada de partido mais impactante sobre sua vida, pois, chocado com a atitude do rei de assassinar o líder do movimento católico, Charron pregou uma missa em favor do movimento contrário à Coroa, apoiando a Liga. Ele afirma que nesse momento esteve com um pé dentro da Liga Católica (DC, 1986, p. 872). Contudo, no ano seguinte ele retrocedeu e escreveu uma carta dirigida à Sorbonne explicando-se. Disse que não era permitido aos súditos rebelarem-se contra o rei e utilizou vários argumentos da Bíblia para justificar a tese do *direito divino dos reis*¹². Ora, o que fez Charron mudar de postura? Possivelmente sua percepção de que o movimento da Liga representava um risco imediato para a ordem

¹⁰ A *Ligue Catholique* foi criada durante as guerras religiosas francesas e se opunha fortemente ao partido protestante. Esse movimento foi tão intenso que representou um perigo direto para a monarquia, pois seus membros defendiam a luta armada contra a Coroa, em nome da defesa da fé católica em França.

¹¹ O objetivo dessa assembleia era restaurar a disciplina eclesiástica e combater o crescimento das heresias.

¹² Essa carta foi posteriormente publicada como um dos *Discours Chrétiens* cujo título é: *Qu'il n'est permis au subjet, pour quelque cause et raison que ce soit, de se liguier, bander et rebeller contre son Roy*. Nesse texto, Charron não utilizou os argumentos célticos, mas sim defendeu, a partir de razões bíblicas, o argumento de que o direito dos reis deriva da autoridade de Deus, razão pela qual não cabe aos súditos se rebelarem contra o Regente.

monárquica, risco esse que se concretizou quando a Liga Católica assassinou o rei Henri III em 1589 e Henri IV assumiu o poder em seu lugar. Esse fato modificou completamente a vida de Charron, pois, após enviar a carta de explicação à Sorbonne, ele decidiu afastar-se da vida secular e entrar em duas ordens monásticas de seu tempo: primeiro na ordem dos Cartuxos e depois na ordem dos Celestinos. Em sua correspondência, Charron afirmou que a agitação pública de sua época incomodava-o bastante (*Lettres*, VII, I^{er} juillet, 1589) e, por essa razão, decidiu dirigir-se a Paris e tentou entrar em uma ordem religiosa. Entretanto, como narra Rochemaillet, devido à idade muito avançada (ele estava com quase 50 anos) não poderia resistir às austeras condutas da vida monástica, razão pela qual não foi aceito por essas duas ordens. Após essa negativa, dirigiu-se aos *Casuístas*¹³, foi alforriado de seus compromissos, votos religiosos e autorizado a viver de modo secular. A partir dessa autorização, decidiu mudar-se para Bourdeaux e dedicar o resto da vida à produção teológica e filosófica.

No período entre 1589 e 1593 Charron produziu uma obra teológica chamada *Les Trois Véritez*, cuja primeira publicação ocorreu anonimamente em Bourdeaux no ano de 1593. Esse livro apresenta três proposições cujas provas demonstram as três grandes verdades da religião: (I) que deve existir e que existe uma religião recebida e aceita por todos; portanto, existe um Deus; (II) que entre as religiões que existem no mundo e que podem ter existido ou possam vir a existir a Cristã é a única verdadeira; (III) que entre os credos que existem na religião cristã, o Católico Romano é o melhor (*LTV*, I, 1, p. 2). Para comprovar as duas primeiras proposições Charron afirma que se valeu apenas de meios humanos e não de provas demonstrativas e para comprovar a terceira verdade ele discute de forma doutrinal, pois, segundo ele, nesta proposição reside a maior divergência. Seu discurso nessa obra tem também uma finalidade apologética e a forma de argumentação presente nas *Trois Véritez* não

¹³ Os *Casuístas* eram teólogos que se dedicavam ao ensino da teologia moral e a resolução das *questões de consciência*, através das regras da razão e dos dogmas do cristianismo.

se apoia no discurso da teologia natural que por meio da razão demonstra a existência de Deus, mas sim na teologia negativa. Ao avaliar as capacidades do homem, Charron afirma que o espírito humano não pode conhecer a finalidade (*bout*) das coisas naturais e que ele não tem capacidade de conhecer Deus, o qual é infinito e incognoscível por definição (*LTV*, I, 5, pp. 12-14). Por isso ele argumenta que: “Nós estamos de acordo com eles [os ateus] em que não há nenhuma demonstração cabal para explicar o que seja Deus: isto decorre de nossa fraqueza e da grandeza de Deus, como nós iremos mostrar neste capítulo” (*LTV*, I, 5, p. 11)¹⁴. Ora, essa impossibilidade de *demonstrar* a existência de Deus não impede que exista um discurso que possa *prová-la*¹⁵, pois os efeitos apontam para existência de uma causa chamada Deus. Nesse sentido, existem duas formas de provar algo: “uma, positiva, que, por meio de uma razão afirmativa, prova e estabelece diretamente a coisa [...] a outra, que se comporta de forma oblíqua, alegando os inconvenientes e absurdos que advirão caso a coisa não exista” (*LTV*, I, 5, p. 11)¹⁶. Esse segundo modo foi exatamente a forma adotada por Charron para mostrar que os efeitos naturais impõem necessariamente a existência de Deus, embora nós não possamos conhecer e demonstrar a sua natureza.

Outra finalidade da *Les Trois Véritez* é discutir questões doutrinárias da Igreja Católica, especialmente em oposição à tese do calvinista Philippe Du Plessis Mornay (1549-1623), autor do livro *Traité de l'Église* (1578). O debate com esse autor foi tão intenso que a

¹⁴ « Nous leur accordons bien qu'il n'y a en aucune demonstration suffisante pour expliquer, que c'est Dieu : cela vient de nostre foiblesse, & de la grandeur de Dieu, comme nous allons monstrier en ce chapitre ». [*tradução livre*].

¹⁵ Charron se insere dentro do movimento da filosofia moderna que distingue entre *demonstração* e *prova*. A *demonstração* pressupõe o conhecimento das causas e envolve o conhecimento da verdade, já a *prova* baseia-se em uma argumentação *verossímil* e se apoia apenas no provável. Nesse sentido, o discurso das *Trois Véritez* não se insere no âmbito de um discurso dogmático, mas sim em um discurso cético. Flávio Loque argumenta que as verdades presentes nas *Trois Véritez* se fundamentam no conceito acadêmico de verossímil: “Charron, no mesmo espírito acadêmico, admitirá a incognoscibilidade do divino e nem por isso deixará de apresentar razões a favor de sua existência. Evidencia-se, sob essa perspectiva, a recusa da equipolência pirrônica e a admissão concreta de que há posições mais fortes que outras” (LOQUE, 2012, p. 196).

¹⁶ « L'une positive, qui par raison affirmative prouve, & établit directement la chose estre [...] l'autre s'y porte obliquement en alleguant des inconveniens & absurditez, qui adviendroient si la chose n'estoit point ». [*tradução livre*].

obra teve uma segunda edição em 1595, agora com a autoria reconhecida, na qual Charron respondeu a diversas críticas recebidas contra a primeira edição. Esse debate fez com que as *Trois Véritez* ocupassem uma relativa centralidade nas discussões do período. Vários autores da época posicionaram-se ora a favor dessa obra de Charron ora contra. Pierre Bayle (1647-1706) narra em seu *Dictionnaire historique et critique* parte da fortuna das *Trois Véritez*:

[C] Ele [Charron] atacou, na sua última parte, o Tratado da Igreja que o senhor Du Plessis Mornay publicara há dezesseis anos. Um escritor protestante rapidamente publicou em Rochelle uma resposta em defesa do Tratado de Du Plessis. A obra *Les Trois Véritez* foi aplaudida pelos católicos: a Edição Bourdeaux foi impressa duas ou três vezes em Paris e, em seguida, ele a publicou em Flandres com o nome de Benoit, destemido Advogado da Santa Fé¹⁷. A publicação dessa obra permitiu a Charron conhecer o senhor Antoine d'Ebrard de S. Sulpice, Bispo e Conde de Cahors, o qual, sem antes ter conhecido o senhor Charron, pelo simples fato de ter apreciado seu livro, aproximou-se dele transformou-o em seu vigário Geral, oferecendo o Cânon Teologal de sua igreja, o qual Charron aceitou. Em Cahors, já que aí se encontrava, imprimiu pela segunda vez a Edição Bourdeaux de sua obra, no ano de 1595, e colocou seu nome, aumentando o livro com uma réplica contra a resposta que havia sido impressa em Rochelle, feita contra sua Terceira Verdade. François du Jou, ou Junius, professor de Teologia em Leiden, propôs uma segunda resposta a essa segunda edição das *Trois Véritez* e a publicou em francês no ano de 1599. Nessa obra ele inseriu por inteiro o escrito de seu adversário. Note que Charron reviu sua obra e ampliou-a após a edição do ano de 1595, produzindo outra réplica à segunda objeção feita contra a sua Terceira Verdade. Tudo isso, pronto para ser impresso, foi encontrado no levantamento feito após seu falecimento. Ele desejava que seu herdeiro universal publicasse esse manuscrito, o qual fora dedicado ao Cardeal de Joieuse (BAYLE, 1740, p. 142)¹⁸.

¹⁷ Bayle não sabia que essa publicação ocorrida em Flandres não fora executada por Charron, mas na verdade foi um plágio de sua obra. As *Trois Véritez*, como mostra Daniel Charron, tiveram nesta época diversas edições plagiadas e clandestinas e essa de Flandres é uma delas: cf. CHARRON, Jean Daniel, 19161 b, pp. 77-78. O próprio Charron, em sua correspondência, afirma para Rochemaillet que não reconhece a autoria dessa publicação (*Lettres*, XXXII, De Condom, X juin 1602).

¹⁸ « [C] Il attaque dans la dernière partie le Traité de l'Église que Monsr. Du Plessis Mornai avoit mis au jour depuis seize ans. Un Ecrivain de la Religion publia bientôt à Rochelle une Réponse pour ce Traité de Du Plessis. L'Ouvrage des trois Véritez fut applaudi par les Catholiques : on l'imprima deux ou trois fois à Paris sur l'Édition de Bourdeaux & puis on le publia en Flandres sous le nom de Benoit Vaillant Avocat de Sainte Foi. La publication de cet Ouvrage fit connoître Charron à Messire Antoine d'Ebrard de S. Sulpice, Evêque & Conte de Caors, lequel sans avoir veu ledit sieur Charron, au seul goust de son Livre, le donnant la Chanoinie Théologale de son Eglise, qu'il accepta & y estant il fit imprimer pour la seconde fois son Livre à Bourdeaux, en l'an de 1595, y mettant son nom, & l'augmenta d'une Replique contre la Response qui avoit est imprimée à la Rochelle, faite à sa troisième Vérité. François du Jon, ou Junius, Professeur en Théologie à Leide, composa une Response à cette seconde Edition des trois Véritez & la publia en François l'an 1599. Il y inséra tout entier l'Escrit de son Adversaire. Notez que Charron l'avoit revu & beaucoup amplifié depuis l'Édition de l'an 1595, & qu'il avoit une autre Replique à la seconde Response faite à la troisième Vérité. Tout cela après sa mort. On fit espérer que son héritier universel publieroit ce Manuscrit & qu'il le dédieroit au Cardinal Joieuse ». [tradução livre/inclusões do tradutor].

Da publicação da primeira edição da obra em 1593 até 1597, sabemos muito pouco sobre a vida de Charron, salvo que ele estava envolvido com a composição da nova edição das *Trois Véritez*; que possivelmente tenha lecionado na Universidade de Cahors e que continuava a cumprir uma agenda menos intensa de pregações nas igrejas francesas. Em 1596, passou a executar as funções de vigário-geral em Cahors, local no qual passou a residir (ADAM, 1991, pp. 228-229). O ano de 1597 foi muito importante, pois foi quando Charron começou a compor a sua obra mais influente, a *De La Sagesse*, concluída em 1601 e posteriormente publicada em segunda edição em 1604. Nesse mesmo período ele começou a trabalhar na produção de outra obra, os *Discours Chrétiens*, publicada entre 1601 e 1606, a qual contém a transcrição de um conjunto de pregações religiosas feitas por Charron durante suas missas e que lida com questões eminentemente religiosas. Os sermões de Charron possivelmente foram ouvidos pelos eruditos de maior prestígio de toda a França e Rochemaillet afirma que a rainha Margarite de Valois tinha Charron como seu pregador habitual e que o rei Henri IV ouvia algumas pregações em companhia da Rainha¹⁹. É também durante os anos de elaboração dessas duas obras que Charron começou a se comunicar e conheceu pessoalmente um dos seus maiores defensores e apoiadores, Claude Dormy, bispo da Bologne, o qual lhe ofereceu o cânone teologal de sua igreja, cargo esse que ele recusou por causa de sua saúde já debilitada. Claude Dormy envolveu-se pessoalmente para obter a aprovação real para que os livros da *Sagesse* fossem publicados (KOGEL, 1972, p. 23) e foi um importante apoiador da produção intelectual de Charron, sendo possivelmente quem assina o *Soneto da Sabedoria* que abre a segunda edição da *Sagesse*.

Durante o período 1599-1600, Charron mudou-se para Condom e assumiu as funções de cânone teologal da Igreja e membro de seu coro, residindo em uma pequena casa

¹⁹ Não sabemos precisar quando Charron teria pregado para a rainha Margarite de Valois. Possivelmente, essas pregações devem ter ocorrido antes de 1592, pois de 1592 a 1599 ocorrerá um processo de negociação que culminará com a anulação do casamento real entre Margarite de Valois e o rei Henri IV no ano de 1599.

que tinha talhada em sua entrada a divisa da sabedoria: *eu não sei (je ne scay)*. Sabemos que nessa época ele estava muito motivado em concluir sua mais nova obra: a *De La Sagesse*. Em 1601, ele publicou a obra em Bourdeaux, mas logo após a publicação a obra foi fortemente criticada e ele começou a trabalhar na revisão desse trabalho e na produção de uma segunda edição. A partir de 1602, ele realizou algumas visitas a Paris para acompanhar o processo de publicação da segunda edição, solicitar a autorização real para publicar sua nova edição e, ao mesmo tempo, iniciou a produção de sua última obra: o *Petit Traité de Sagesse*, publicado apenas postumamente por seu amigo Rochemaillet em 1606. O objetivo dessa última obra era apresentar um sumário da *Sagesse* e principalmente responder às críticas e objeções levantadas contra o conjunto da obra. Contudo, o *Petit Traité de Sagesse* representa mais do que um resumo em comparação com o tratado da *Sagesse*, pois é nele que Charron dialogou com os seus opositores e alguns elementos que são apresentados nessa obra não surgem na *Sagesse*, como, por exemplo, a sua defesa contra a condenação de *pelagianismo*²⁰. Por isso, apesar de ser uma exposição sintética da *Sagesse*, essa última obra não pode ser desconsiderada, uma vez que nela várias intenções de Charron são reveladas e melhor explicitadas. Além disso, o *Petit Traité de Sagesse*, segundo o relato de Charron, é uma espécie de prefácio da obra maior e a sua leitura prévia é aconselhada, pois eventuais erros que poderiam surgir durante a leitura da *Sagesse* são evitados ao se conhecer a real intenção do autor expressa nesse breve texto.

Finalmente, sabe-se que os últimos três anos da vida de Charron foram praticamente tomados pela produção intelectual e constantes esforços para publicar a segunda edição da *Sagesse*. Em sua última visita a Paris, perto do meio-dia do dia 16 de novembro de 1603, ele teve um acidente vascular cerebral e caiu de joelhos com as mãos postas ao céu e

²⁰ O *pelagianismo* é uma doutrina defendida pelo monge Pelagius que sustenta que o livre arbítrio do homem e sua natureza humana são capazes de atingir a perfeição moral, sem a intervenção da graça divina. A crítica de *pelagianismo* que pesa contra Charron será discutida no capítulo final desta dissertação.

em seguida faleceu, deixando vários escritos que só foram publicados graças ao empenho de seu amigo Rochemaillet.

Diante dessa breve exposição fica patente que Charron, de modo algum, era visto como um autor inexpressivo em sua época, pois, além dele ter conquistado um alto grau de respeito entre seus contemporâneos, foi autor de quatro obras (*Les Trois Véritez*, *De La Sagesse*, *Discours Chrétiens*, *Petit Traité de Sagesse*) que geraram fortes repercussões em seu tempo e que influenciaram vários leitores. Portanto, resta uma pergunta: se Charron foi tão influente e importante em seu tempo, como se mostrou, por que a sua filosofia e obras são tão desconhecidas hoje em dia? Ora, parece-nos que o escasso interesse investigativo sobre seu pensamento deve-se, principalmente, ao fato de que alguns comentadores sustentaram que a *Sagesse* era um plágio da obra montaigniana, tendência essa que ganhou força especialmente a partir do final do século XIX²¹. Provavelmente, a principal implicação negativa dessas leituras foi o ostracismo que sua obra sofreu nos dois últimos séculos, deixando de ser reeditada por praticamente 130 anos²². Ora, como já demonstrado pelos intérpretes recentemente, a tese que argumentou que Charron era um plagiador é incompleta e incapaz de mostrar o real papel da sua filosofia para seu tempo, razão pela qual pretendemos realizar uma breve discussão desta questão antes de iniciarmos o exame do objeto principal de nossa investigação. Pretendemos mostrar que, além de ser conhecido e discutido por seu tempo, Charron também contribuiu significativamente para o aprofundamento de algumas questões filosóficas abertas pelos seus predecessores.

²¹ Outra razão que pode explicar o pouco interesse pela filosofia de Charron é o desconhecimento dos papéis do ceticismo e do estoicismo em seu pensamento e na formação do pensamento moderno, tidos como secundários por vários intérpretes por um longo período.

²² Antes da impressão da versão *fac-símile* da obra de Charron, feita pela Slatkine Reprints em 1970, a última edição conhecida de sua obra data de 1836, quando Lèfvre apresentou sua edição da *Sagesse*.

B. PIERRE CHARRON: PLAGIADOR OU CONTINUADOR DA FILOSOFIA MONTAIGNIANA?

Charron foi considerado por alguns intérpretes como herdeiro de Montaigne, o qual teria apenas organizado e reescrito os *Essais* (SABRIÉ, 1970, p. 271); como um plagiador²³; e até mesmo como um indivíduo desprovido de inteligência e de bons modos, pregador de terceira categoria, cuja inexistência não teria sido prejudicial para o século XVI (BREMONT, 1937, pp. 68-79). Acompanhando parte dessa tendência de leitura, Pierre Villey sustentou que Charron retirou a beleza do estilo dos *Essais* e apenas os organizou de modo escolástico (VILLEY *apud* ADAM, 1991, pp. 186-187). Essas críticas influenciaram toda uma geração de estudiosos da filosofia de Montaigne e contribuíram para construir a tese de que o pensamento charroniano não passaria de uma síntese mal sucedida do pensamento de seu pretenso tutor intelectual, Michel de Montaigne²⁴.

Em oposição a essa tendência de leitura, na década de 60 do século passado, Jean Daniel Charron²⁵ tentou restabelecer a importância de Pierre Charron mitigando a dependência dele em relação a Montaigne e, para tanto, argumentou: (I) que o número de passagens similares entre a obra mais conhecida de Charron, a *Sagesse*, e os *Essais* de Montaigne é pouco expressivo em relação à totalidade da obra; (II) que ambos os autores valeram-se de fontes comuns e partilhavam o espírito da cultura humanista, a saber: buscavam *mobilizar o espírito* com escritos clássicos. Logo, a prática de colher citações e argumentos alheios era comum no período; (III) que Montaigne teria sido influenciado por Charron, ao

²³ Cf. DELBOULLE, 1900.

²⁴ Nesse sentido, André Tournon sustenta que a obra de Charron é a manifestação mais visível do fenômeno de mal-entendido radical que ocorreu com a fortuna dos *Essais* (TOURNON, 2004, pp. 233-236).

²⁵ Cf. CHARRON, Jean Daniel, 1961 a.

invés do contrário. Essa influência teria se dado em relação ao aumento de citações latinas originais nos *Essais* e estaria relacionada com a crise cética de Montaigne²⁶.

A proposta de leitura apresentada por Daniel Charron não foi muito bem recebida pelos intérpretes, os quais acharam seus argumentos ora inconclusivos²⁷, ora que desconsideravam diversas passagens similares entre as duas obras²⁸. Além dessa leitura, outra tentativa de resgatar o pensamento de Charron foi empreendida por Françoise Kaye²⁹, na década de 80, através de uma análise mais rigorosa e extensa das citações e analogias que Charron fez inspirado no texto dos *Essais*. Apesar do estudo ter apresentado uma relação de passagens similares entre as obras mais abrangentes do que o último mapeamento feito³⁰, isso não impediu a intérprete de concluir que:

[...] longe de ser o plagiador que a crítica produziu, Charron é um autor original, porque a verdadeira originalidade não consiste em uma escolha de materiais novos, mas no fato de dar um novo sentido aos materiais já utilizados por outros (KAYE *apud* MARTINEAU, 1995, p. 66)³¹.

Especialmente a partir do trabalho de Françoise Kaye, a questão sobre a originalidade de Charron frente a Montaigne ganhou novos contornos, na medida em que a intérprete demonstrou que o uso de argumentos de outros filósofos não era marca de plágio no período em que Charron escreveu. A cultura renascentista na qual ele se inseria valeu-se dos argumentos de autores clássicos para construir uma nova obra e esse uso era marca de um estilo literário muito comum no período: o emprego dos *centons*, utilizados para a composição

²⁶ Essa tese não nos parece persuasiva, pois Daniel Charron tentou estabelecer a dependência intelectual de Montaigne em relação a Charron por meio de especulações muito hipotéticas e apresentou poucos argumentos para comprovar sua tese.

²⁷ Cf. GRAY, 1962.

²⁸ Cf. KOGEL, 1972.

²⁹ Cf. KAYE, 1982.

³⁰ Esse diagnóstico foi feito inicialmente por Delboulle, o qual apresentou praticamente 70 passagens de Charron consideradas cópias dos *Essais*, cf. DELBOULLE, 1900.

³¹ « [...] loin d'être lé plagiaire que la critique en a fait, Charron est un auteur original puisque la véritable originalité ne consiste pas dans le choix de matériaux nouveaux, mais dans le fait de donner une nouvelle signification à des matériaux déjà utilisés par d'autres » [tradução livre].

da *Sagesse* e de várias obras da época³². O estilo dos *centons* é marcado pelo constante uso de citações alheias, as quais são interpoladas com comentários e reordenadas para compor novos argumentos. Assim, da mesma forma que o tecelão compõe uma manta a partir de vários retalhos, o escritor que se vale desse estilo monta um novo texto composto por um mosaico de várias citações de outros autores. Como argumenta Alexandre Tarrête, apenas se fizermos uma leitura apressada da *Sagesse* podemos concluir que ela é uma cópia dos *Essais*, pois Charron modifica a ordenação dos textos, inclui e exclui metáforas, promovendo um verdadeiro trabalho de *reescritura* de suas fontes³³. O próprio Charron confirma o uso do estilo dos *centons* na célebre passagem abaixo, a qual é utilizada por alguns intérpretes como o principal argumento que demonstra que a intenção charroniana era apenas a de copiar e reordenar o texto montaigniano sem acrescentar-lhe nada de novo:

Eu incluo aqui duas ou três palavras de boa-fé: que eu procurei por aqui e por acolá e tirei a maior parte do material desta obra dos melhores autores que trataram desta matéria Moral e Política, verdadeira ciência do homem, tanto antigos, especialmente Sêneca e Plutarco, grandes doutores nesta matéria, quanto nos autores modernos. É o agrupamento de uma parte de meus estudos: a forma e a ordem são dadas por mim. Se eu os harmonizei e dispus com julgamento, a este propósito os Sábios julgarão, pois jamais outros poderão ser meus juízes nesta matéria, e desses receberei a reprimenda de boa graça; aquilo que recolhi de outros e mantive em seus próprios termos, o fiz por não poder me expressar melhor do que eles (*DS, préface*, pp. 33-34)³⁴.

Ora, na verdade, essas palavras indicam o reconhecimento por parte de Charron de que citar passagens de outros autores é a forma literária mais indicada para redigir uma obra filosófica e não que a sua intenção era copiar um escrito alheio. O processo de reordenação dos *centons* é visto por Charron como um trabalho de tal importância que ele espera ser julgado quanto a

³² Citam-se três autores da época que também utilizaram essa forma de redigir: Guillaume du Vair, cf. TARRÊTE, 2008; Justus Lipsius, cf. MOSS, 1998; Michel de Montaigne, cf. TUCKER, 2005.

³³ Cf. TARRÊTE, 2008.

³⁴ « J'adjoute icy deux ou trois mots de bonne foy, l'un que j'ay questé par cy là, et tiré la plus des materiaux de cet ouvrage des melleiurs autheurs qui ont traité cette matiere Morale et Politique, vraye science de l'homme, tant ancienne specialment Seneque et Plutarque grands docteurs en icelle, que modernes. C'est le recueil d'une partie de mes estudes : la forme et l'ordre sont à moy. Si je l'ay arrangé et agencé avec jugement, et à propos les Sages en jugeront, car meshuy en ce subject autres ne peuvent estre mes juges, et de ceux-là volontiers recevray le reprimende : et ce que j'ay prins d'autruy, je l'ay mis en leurs propres termes, ne le pouvant dire mieux qu'eux » [*tradução livre*].

essa intenção apenas pelos mais sábios de seu tempo. Por isso, utilizar essa afirmação charroniana como uma prova de que ele pretendia copiar Montaigne é desconhecer as questões literárias envolvidas na composição do texto da *Sagesse* e, por decorrência lógica, impor esse mesmo juízo a Montaigne, o qual seria, nesse sentido, tão plagiador quanto Charron, já que o ensaísta também se valeu e copiou argumentos de uma plêiade de autores antigos. Além disso, quando Charron argumenta que o recolhimento dos textos de outros autores é apenas uma parte de seus estudos, está implícita a necessidade de uma segunda parte da atividade intelectual do escritor/filósofo de reorganizar os argumentos em uma nova forma, dando-lhes um novo conteúdo. Essas considerações mostram que a questão é mais complexa e merece nuances, ademais porque a crítica de plágio que pesa contra Charron apoia-se em uma exigência de que toda obra filosófica deve ser original, mas desconsidera que o modo de compreender o que seja originalidade filosófica também está sujeito a uma variação histórica e temporal. Como pondera Charles Schmitt:

Um fator que devemos ter em mente durante qualquer análise da história intelectual do renascimento e do início da modernidade [...] a ênfase sobre a questão da originalidade, peculiarmente moderna, ainda não estava presente. Consequentemente, até mesmo o mais inteligente dos homens não hesitava em plagiar, aceitar cegamente o que os antigos disseram, e em disfarçar sua própria originalidade sendo tradicional e ‘clássico’ (SCHMITT, 1972, pp. 4-5)³⁵.

Dessa forma, é perceptível que o uso de textos de outros autores por Charron e seus contemporâneos é algo esperado e normal para época, motivo pelo qual a crítica de plágio é uma falsa questão por parte de alguns intérpretes e deve ser superada, uma vez que é anacrônica. Devemos investigar os argumentos charronianos e avaliar em que medida eles contribuem para as discussões filosóficas de seu tempo, sem termos como pressuposto uma espécie de *a priori montaigniano* (BELIN, 1995, p. 7), por meio do qual o texto da *Sagesse*

³⁵ “One factor which must be kept in mind throughout any analysis of Renaissance and early modern intellectual history [...] is that the peculiarly modern emphasis on originality was not yet present. Consequently, even highly intelligent men did not hesitate to plagiarize, to accept blindly what the ancients said, to disguise even their own originality being traditional and ‘classical’” [tradução livre].

faria sentido. A importância dos *Essais* para a obra é significativa, como veremos em alguns pontos, mas não chega a apagar a relevância e o sentido da *Sagesse*, especialmente porque: “[...] em todos os casos, pode-se ver que Charron estava na frente do palco e não foi jamais considerado, pelo menos nessa literatura [libertina], como subordinado ou secundário em relação a Montaigne” (CAVAILLÉ, 2007, p. 30)³⁶.

Apesar de não possuímos fontes documentais completas, a pergunta que abre essa seção pode ser minimamente respondida: mais do que um plágio e repetição da filosofia montaigniana ao estilo escolástico, a *Sagesse* representa um verdadeiro trabalho de releitura e trava um autêntico debate e *continuidade* com a herança dos *Essais* (*continuidade* essa que não significa repetição, mas sim *reformulação*). Não podemos tentar reduzir Charron a um mero *discípulo* de Montaigne, se com essa afirmação pretendemos impor-lhe a condição de inferior, plagiador ou mesmo concluir que somente pela instrução de Montaigne ele teve condições de produzir sua obra. Como o título de *discípulo* foi utilizado pelos intérpretes com o objetivo de reduzir a obra de Charron a uma cópia da de Montaigne e impõe necessariamente o sentido de que Montaigne foi quem instruiu Charron, preferimos utilizar a nomenclatura de *continuador* ao invés de *discípulo*, uma vez que o papel de *continuador* exige uma postura mais crítica e maior autonomia filosófica. Charron irá perceber problemas filosóficos relevantes postos pela obra montaigniana e irá continuar/aprofundar o diálogo aberto pelos *Essais*, especialmente o da subjetividade e da fundamentação de uma moralidade fundada no próprio homem. Para sustentarmos essa conclusão de que Charron não se resume a Montaigne, além da comparação dos dois textos que serão feitas pontualmente nesta dissertação³⁷, podemos utilizar as descrições feitas da figura do sábio por Charron, para

³⁶ « [...] dans tous les cas, on le voit, Charron est au devant de la scène, et n'est jamais considéré, au moins dans cette littérature, comme second et secondaire par rapport à Montaigne » [tradução livre].

³⁷ Nosso objetivo aqui não é examinar todas as passagens já apontadas como retiradas dos *Essais*, mas somente avaliar aquelas que são mais relevantes para o nosso tema.

avaliar se a submissão acrítica ao pensamento de um tutor intelectual era aquilo que ele tinha em mente ao elaborar a *Sagesse*. Essa forma de investigação é válida, pois caso se constate que Charron rejeita determinada postura filosófica, não faz sentido sustentar que ele adotou a própria postura rejeitada para construir sua obra.

Nota-se, nesse sentido, que Charron diz que seu livro não é indicado para tolos que se deixam guiar pela autoridade (*DS, préface*, p. 42) e que ele é indicado apenas para os *espíritos fortes* (*esprit forts*), os quais têm o estômago suficientemente quente para recozer e digerir tudo (*DS, préface*, p. 43). Por causa disso, ele propõe afirmações curtas e diretas. Para Charron, o sábio é aquele que se beneficia de tudo, aprende a partir de si e não se sujeita aos preceitos de um mestre (*PTS, III, 2, p. 55*): o verdadeiro sábio deve examinar todas as coisas que lhe são propostas e preferir a dúvida e a suspensão (*DS, I, 43, p. 292*), diferentemente do *pedante* (*pedant*) que é dogmático e fundamenta tudo o que diz sobre a autoridade de outrem, cotando citações que demonstram apenas a grandeza de sua memória (*PTS, III, 2, pp. 55-56*). A liberdade intelectual do sábio envolve uma forma muito específica de se estudar, o sábio deve portar-se como uma abelha que busca a essência das flores. Ao ler um livro:

[...] é necessário extrair dos livros a moela, o espírito (sem se sujeitar para reter de forma apaixonada as palavras, como muitos fazem, menos ainda para reter o lugar, o livro, o capítulo; é uma tola e vã superstição e *vanidade* (*vanité*), que faz perder o principal) e tendo sucedido em tirar o bom, alimentar sua alma, formar seu julgamento, instruir e regrar sua consciência e opiniões, retificar sua vontade, em resumo, fazer uma obra toda sua, quero dizer, um *honnête homme*³⁸, sábio, ponderado e determinado (*DS, I, 43, p. 292*)³⁹.

³⁸ “Os termos *honnête-homme* e *honnêteté*, correntes no século XVII, são de difícil tradução. Mário Laranjeira propõe que se traduza *honnêteté* por fidalguia. O termo sugere a ideia de civilidade, mas também de integridade. No *honnête-homme*, a educação vai além das fórmulas de polidez, manifestando uma verdadeira formação do caráter; o cultivo das ciências e das letras não se traduz em ostentação erudita, mas num saber universal e pertinente” (BIRCHAL, 2006, p. 338, n. 7).

³⁹ « [...] il faut tirer des livres la moëlle, l’esprit (sans s’assubjetir à retenir par cueur les mots, comme plusieurs font, moins encores à retenir le lieu, le livre, le chapitre ; c’est une sottise et vaine superstition et vanité, qui fait perdre le principal) et ayant succé et tiré le bon en paître son ame, en former son jugement, et instruyre et regler sa conscience et ses opinions, rectifier sa volonté, bref en faire une ouvrage tout sien, c’est à dire, une honneste home, sage, advisé, resolu » [tradução livre].

Por isso, para que haja congruência entre as descrições que Charron faz do sábio - as quais denotam sua intenção de rejeitar uma forma filosófica de seu tempo que ele considera pedantesca, a saber: a defesa da autoridade em matéria de filosofia - e a forma de que ele se vale para construir a sua filosofia, deve-se sustentar que, longe de ser um *discípulo* de Montaigne por seguir e ordenar argumentos/passagens de seu pretense mestre, ele é *continuador* da filosofia montaigniana em um ponto fundamental: reconhecendo que a construção de uma nova filosofia é feita a partir da reordenação de peças já existentes, como fez Montaigne ao escrever os *Essais*, e que o traço característico da filosofia é a *liberdade da autoridade intelectual* e dos preceitos dos mestres. Nesse sentido, Charron faz parte do movimento de inauguração da tradição da *libertas philosophandi*⁴⁰. Sua crítica à autoridade demonstra que a aceitação das opiniões de um mestre jamais era seu objetivo ao exercer o ofício de filósofo. Nesse sentido - como o sábio que deve colher o miolo dos livros que lê, refletir e produzir uma obra sua - o escritor/filósofo Charron constrói sua filosofia refletindo sobre o material dos autores clássicos e modernos, retirando deles sua substância. Esse intento mostra outra razão que justifica o uso *centons* por Charron para produzir sua obra, pois esse estilo é, de fato, o melhor método para *continuar* e aprofundar o debate filosófico, já que mantém as formulações de suas fontes e mantém o diálogo vivo no texto. Ora, na medida em que a reconstrução das fontes é feita de modo crítico - uma vez que o verdadeiro sábio não deve ser guiado nem pelas opiniões do vulgo, nem pelas opiniões dos filósofos - sábio é aquele que julga por si todas as coisas, figura exemplarmente representada por Sócrates - o uso dos argumentos/passagens de Montaigne de forma integral só é adequado até o momento em que as suas afirmações, segundo a leitura de Charron, não alteram o projeto filosófico proposto na *Sagesse*, pois, quando isso ocorre, ele reformulará ideias, modificará argumentos, omitirá exemplos/passagens. Portanto, podemos concluir que Charron foi um *continuador* de

⁴⁰ Essa tradição sustenta que a atividade filosófica não deve se pautar na autoridade e nas doutrinas recebidas. Para uma breve exposição dos sentidos do termo e sua tradição na filosofia, cf. SUTTON, 1953.

Montaigne, entendendo com essa afirmação que a sua postura era a de um leitor crítico, em nada inferior ao seu pretense mestre, leitor esse que recebeu os argumentos dos *Essais* como um alimento forte e nutritivo para sua alma e cuja digestão resultou em um novo produto. A defesa charroniana da liberdade filosófica e do ideal de integridade do sábio justifica nossa defesa do seu papel como um *continuador* e não como um plagiador. Assim, o uso que Charron faz dos *Essais* está subordinado ao projeto filosófico da *Sagesse* e apesar de Montaigne ter tido uma significativa influência sobre o pensamento de Charron, essa influência não foi tão grande a ponto de apagar a *especificidade filosófica* da *Sagesse*, especificidade que deve ser entendida como uma capacidade de articular ideias dos antigos e dos modernos de uma forma livre de preconceitos e da subordinação aos mestres para compor novos argumentos e reflexões filosóficas.

C. CHARRON E A ESCRITA FILOSÓFICA: UM PROJETO ECLÉTICO

Já vimos que a forma de escrita filosófica adotada por Charron pauta-se no uso das citações de outros autores para composição de uma obra nova, adotando um método que se assemelha a um mosaico: construir um novo produto a partir da reunião de diversas partes de outros produtos já existentes. Ora, essa forma de escrita terá implicações filosóficas? Sem dúvida. A principal implicação, muito comum também em outros escritores do período, reside no fato de que as obras de Charron serão em grande parte ecléticas. Mas o que significa sustentar que ele se vale do ecletismo para construir seus textos? Sabemos que o ecletismo muitas vezes é visto no contexto filosófico como sinônimo de falta de rigor e coerência, de modo que aquele que se vale de escolas e doutrinas muito diversas entre si acaba por cometer ou simplificações excessivas ou trazer para sua obra contradições insuperáveis⁴¹. Um dado relevante a ser considerado é o surgimento no século XVI não só de uma grande proliferação

⁴¹ Para uma análise histórica do ecletismo na filosofia, cf. DONINI, 1988.

de escritos ecléticos, como também temas que abordam novas questões sobre o problema e a natureza do escrever. Sem dúvida, Charron foi fortemente influenciado pelo contexto de então e as escolhas das formas literárias de sua obra são fruto dessa influência. Nesse sentido, como mostra Terence Cave, uma das grandes marcas da literatura no período era a existência de um pensamento sincrético que se valia de diversas fontes e materiais dando a eles uma nova forma, razão pela qual se pode afirmar que os textos da Renascença francesa, via de regra, eram reflexivos, dialógico, abertos, situação essa bem exemplificada pela figura da *cornucópia* (CAVE, 1979, p. 182). Esse nos parece ser também o caso de Pierre Charron. O leitor não deve estranhar ao ler diversas afirmações da *Sagesse* e conseguir apontar para cada uma delas uma fonte e encontrar uma distorção no sentido original dessa mesma fonte. Reforçamos que Charron partilha do espírito montaigniano de que o que realmente importa não é citar integralmente uma passagem ou estudar apenas para preencher a memória, mas sim nutrir-se das doutrinas alheias para proveito próprio. Nesse sentido, o argumento de Pierre Force, utilizado para descrever o motivo pelo qual Montaigne se vale do ecletismo como método filosófico pode ser estendido para o caso de Pierre Charron:

A prática do ecletismo está intimamente relacionada com outro ponto que Montaigne afirma diversas vezes: filosofar é um modo de exercitar o julgamento (juízo ou capacidade de julgar, para usar o vocabulário de Cícero). Ter um julgamento adequado é de fato a única coisa que Montaigne diz ter orgulho [...] (FORCE, 2009, p. 533)⁴².

Logo, o ecletismo não é fim em si mesmo, ele serve para uma atividade mais ampla ligada à construção de uma antropologia pautada no constante exercício da capacidade de julgar todas as coisas e todas as ideias filosóficas. Esse projeto eclético está relacionado a uma forma de avaliar a tradição de modo crítico e reflexivo e não tentar segui-la. Tanto para Montaigne quanto para Charron, esse uso do ecletismo não representa uma contradição, na verdade ele é

⁴² “The practice of eclecticism is closely related to another point that Montaigne makes over and over: philosophizing is a way of exercising one’s judgment (*judicium* or *judicandi potestas*, to use Cicero’s vocabulary). Having good judgment is in fact the only thing Montaigne claims to be proud of [...]” [tradução livre].

uma forma apurada de voltar-se ao passado e buscar nele, a partir da autorreflexão, aquilo que se aplica ao tempo presente. O objetivo é aproveitar da tradição aquilo que for possível e criticar aquilo que não está mais adequado à forma atual de descrever o mundo. Esse papel do ecletismo como um exercício do julgamento está tão presente no contexto intelectual da época que, de acordo com a leitura de Pierluigi Donini, o uso de várias doutrinas filosóficas ecléticas representava essencialmente uma atitude, escolha, em travar um combate contra a autoridade intelectual, atitude essa que irá se estender até pelo menos Diderot (DONINI, 1988, pp. 18-19). Desse modo, o texto de Charron se valerá de diversas escolas filosóficas entre as quais iremos aprofundar o exame de apenas duas nessa dissertação (ceticismo e estoicismo), devido ao fato delas terem sido as mais presentes e mais influentes no seu projeto como um todo. Assim, a análise da obra passará inegavelmente pela avaliação do modo como o autor coordena e articula cada uma dessas doutrinas. Acreditamos que para analisar a obra de um ponto de vista mais global não se pode destacar ou isolar uma fonte em detrimento da outra, pois a união das diversas fontes e filosofias na obra é fundamental para termos uma visão adequada do todo. Somente é possível isolar as partes quando o objetivo é avaliar como que dada fonte foi recebida e modificada pontualmente, objetivo que não é o prioritário desse texto. Ademais, esse uso de várias ideias implica no fato de que muitas delas podem ser contraditórias entre si, gerando certas tensões e oposições no texto. Como já argumentado, essa era uma forma específica de filosofar no período e não havia nenhuma visão negativa sobre as obras que em dada passagem afirmavam algo sobre um assunto e em outra apresentavam novos posicionamentos diversos/opostos sobre o mesmo assunto. No caso de Charron, o uso do ecletismo é um resultado de um projeto, decisão filosófica, que decorre do seu objetivo de buscar nas fontes antigas e modernas o que de melhor foi escrito sobre a sabedoria e apresentar uma doutrina que ensine ao homem, em todos os aspectos da sua vida, a como bem viver e a bem morrer. Nessa escolha de fontes nos pareceu que o estoicismo e

ceticismo participaram de modo mais intenso, mas isso não exclui a presença de diversos elementos platônicos, epicuristas e aristotélicos em seu pensamento. Portanto, sua escrita permanece aberta a leituras e releituras devido ao seu modo eclético de expor as ideias. Na *Sagesse* ecletismo não é sinal de uma falta de rigor ou conteúdo, nem é um ato isolado, é uma forma filosófica escolhida e deliberada pelo seu autor que atravessa a obra como um todo, fruto também da forma do seu tempo fazer filosofia.

D. PLANO DA DISSERTAÇÃO

O fato da obra de Charron ser tão pouco conhecida e pesar contra ela uma forte crítica de plágio obriga-nos a examinar os pormenores mais negligenciáveis do texto e buscar mostrar como há coerência e especificidade nos argumentos apresentados por Charron. Por isso, após esses primeiros esclarecimentos feitos nas seções acima, começamos a nos direcionar para o objetivo desta dissertação, que é avaliar a obra de Charron a partir dela própria, sem ter como pressuposto os *Essais* de Montaigne, a despeito de suas possíveis similitudes e influências. Sem dúvida, a argumentação montaigniana está presente na *Sagesse*, mas iremos expor apenas os pontos que possuem direta relação com a proposta de investigação desta dissertação, a saber: explicitar de que modo Charron irá articular seu conceito de sabedoria humana com a noção de *probidade* (*preud'homie*)⁴³ e de que forma as influências estoicas e céticas se fazem presente nessas duas noções e na obra analisada como um todo. Para isso, iremos realizar o exame das fontes de Charron e o modo como ele as articula, elucidando, a partir dessa investigação, os sentidos e significados da sabedoria humana e da *probidade* (*preud'homie*), de seus contornos, limites e implicações. Não será feita uma exposição histórica prévia das fontes de Charron, nem o detalhamento das escolas

⁴³ As razões para essa escolha de tradução do termo *preud'homie* são discutidas no último capítulo dessa dissertação.

filosóficas que o influenciaram, haja vista que entendemos que a literatura especializada já cumpriu de forma satisfatória esse intento. Por isso, o resgate histórico das fontes de Charron será feito ao longo de toda a exposição do texto nos pontos que nos pareceram mais relevantes e de modo que demonstre a nossa hipótese investigativa de que a construção do projeto moral charroniano se dá essencialmente devido à sua recepção e transformação do ceticismo e do estoicismo de seu tempo. Contudo, antes de iniciar esse processo, é fundamental ter claro que o que se entende por moral e moralidade nesse período não é a mesma coisa que entendemos hoje. Como argumenta Renée Kogel, o estudo da moral no renascimento contemplava todos os aspectos práticos da conduta do homem (vida privada, vida pública), de modo que moralidade era vista por Charron como uma atividade, um saber fazer e não um saber especulativo e que por meio da escolha da palavra da sabedoria o autor da *Sagesse* buscou estabelecer um guia normativo para todos os aspectos da vida do homem (KOGEL, 1972, p. 56). Desse modo, a contextualização e mapeamento das fontes da obra cumprirão o papel de elemento clarificador do texto, sem jamais reduzi-lo a essas fontes ou ter o objetivo de rotular a filosofia charroniana como representante de uma ou de outra escola filosófica, pois tal fato desconsideraria o ecletismo característico da obra e do tempo de Charron, bem como reduziria seus escritos a uma mera exposição doutrinária com a pretensão de defender uma determinada escola filosófica. Ora, acreditamos que o uso charroniano das fontes antigas e modernas está subordinado a um processo de reescritura e reavaliação que culmina na construção de um projeto moral próprio. Nesse contexto, ao nos referirmos às fontes céticas e estoicas de Charron não pretendemos classificá-lo como cético nem como estoico, pois, além de Charron não se denominar explicitamente seguidor de nenhuma das duas escolas filosóficas, sua preocupação em utilizar essas fontes não é a defesa de uma posição em detrimento de outra, mas sim extrair delas o melhor. Charron não é nem totalmente cético nem totalmente estoico, mas apesar disso encontramos elementos concretos em sua obra que

mostram seu debate com essas filosofias. Por isso pode-se dizer que ele é um influente continuador do ceticismo e do estoicismo de seu tempo e que as transformações promovidas por ele nessas duas filosofias irão ter grande impacto sobre a forma que a sua posteridade, especialmente como a *libertinagem erudita*, Descartes e Pascal, receberão essas escolas filosóficas. Pretendemos investigar a obra de Charron a partir dela própria e das fontes que lhe foram mais influentes. Portanto, não pretendemos reduzir Charron a um plagiador ou repetidor de outras filosofias, pois entendemos que não foi esse o propósito de suas obras, haja vista que todas elas travaram debates relevantes com a sua época, fato que constatamos ao analisarmos com acuidade a história da recepção das ideias de Charron.

Pois, então, estoico ou cético? Qual escola foi a mais influente no projeto filosófico de Pierre Charron ao elaborar a *Sagesse*? De que modo os elementos dessas duas escolas se fazem presente na obra? Essas perguntas são relevantes, uma vez que vemos que existe uma grande divergência entre os intérpretes de Charron sobre qual seria o conteúdo da sua obra, se mais cético ou se mais estoico. Por um lado, existem aqueles que afirmam que especialmente por meio da noção de *probidade* (*preud'homie*) sua aproximação com o estoicismo é mais visível, o próprio o uso desse termo implicaria em uma adesão ao adágio estoico de seguir a lei natural. Entre os que defendem esse ponto de vista podemos citar: Willhem Dilthey⁴⁴, Léontine Zanta⁴⁵, Alexandre Tarrête⁴⁶ e Maryanne Horowitz⁴⁷. Por outro lado, há uma segunda corrente de interpretação sobre Charron que prioriza o matiz cético da

⁴⁴ Dilthey afirma que a sabedoria de Charron em seu núcleo positivo é estoica e este núcleo se fundamenta na noção de *preud'homie* que nada mais é do que a noção de um “hombre íntegro y templado” que os estoicos sustentavam, trajada com roupagens francesas do século XVII (DILTHEY, 1943, p. 276).

⁴⁵ Léontine Zanta sustenta que o movimento de autonomização da moral é o responsável pela difusão do estoicismo nos séculos XVI-XVII e afirma que Charron: « dans son traité de la Sagesse (1601), où il se montre à la fois héritier de Du Vair, Juste Lipse et Montaigne, il consacre la morale indépendante et glorifie le sage stoïcien » (ZANTA, 1914, p. 93, n.1).

⁴⁶ Cf. TARRÊTE, 2008.

⁴⁷ Cf. HOROWITZ, 1998.

obra. Os principais representantes dessa leitura são Richard Popkin⁴⁸, Gianni Paganini⁴⁹; Tulio Gregory⁵⁰ e Maia Neto⁵¹. Ora, esses dois conjuntos de leituras, grande medida antagônicas entre si, possuem profundos reflexos filosóficos para a compreensão da moral charroniana e dos propósitos da *Sagesse*. Por isso, para a avaliação adequada do problema sobre o uso destas filosofias por Charron, iremos buscar compatibilizar essas leituras acima, já que nos parece que o projeto charroniano ao receber as fontes do ceticismo e do estoicismo as transforma e as integra entre si, não podendo, por isso, considerarmos sua obra como puramente cética ou puramente estoica. Valemo-nos da investigação de fontes, pois entendemos que este meio é um instrumento muito útil para avaliarmos como ocorre a transformação e a recepção de uma ideia filosófica e que permite ao intérprete maior compreensão de uma obra examinada, já que, por meio de tal instrumento, o pano de fundo filosófico emerge e relaciona o ato filosófico com seu contexto cultural. Isso demonstra que a filosofia não surge como ato isolado, mas é, em verdade, um diálogo crítico com os problemas concretos de uma dada época histórica. A essa abordagem de investigação da história da filosofia chamamos aqui de *histórico-genética*. Não significa, contudo, que pretendemos esgotar a análise do texto filosófico com essa abordagem e que com essa terminologia busquemos encontrar as razões/causas históricas que justifiquem a criação de um texto filosófico. O ato filosófico é, em última instância, um ato de uma individualidade que dita contornos próprios para examinar os problemas de uma dada época. Apesar de não ser um ato que se isola de seu contexto, as perguntas e as respostas que surgem no texto filosófico

⁴⁸ Richard Popkin, avaliando o trabalho de Eugene Rice afirma: “If one considers all of Charron’s writings, then they may represent and epitomize not the secularization of the idea of wisdom, but the flowering of a new form of Christian wisdom, revelation coupled with complete doubt on the rational level, but with the natural rules for living until the moment of the Grace” (POPKIN, 1959, p. 268).

⁴⁹ Sobre a *preud’homie* Paganini afirma que ela possui contornos epicuristas e não estoicos, contudo este fato não retira a centralidade do ceticismo da obra de Charron para o intérprete que afirma: « l’épochè est représentée, dans les pages de Charron, comme une moteur énergétique de liberation de la complexité des croyances, moteur qui réclame donc une discipline et un exercice intentionnel, tant de l’intellect que de la volonté », (PAGANINI, 2008, p. 233).

⁵⁰ Cf. GREGORY, 2000.

⁵¹ Cf. MAIA NETO, 1995.

são orientadas por uma singularidade concreta o que faz com que cada obra seja valiosa e única. A essa abordagem acreditamos que deve ser somado um *exame interno* do texto que investigue e analise a coerência argumentativa de passagens, demonstre e desfaça aparentes contradições e explicita a posição defendida pelo autor examinado. O somatório do *exame interno* e da abordagem *histórico-genética* é o resultado hermenêutico desejável do trabalho do intérprete da história da Filosofia, resultado esse que é provisório, pois está sempre sujeito a novas abordagens, compreensões e perguntas; e, tal qual o ato filosófico, está vinculado a um dado contexto cultural. O intérprete que visa investigar a história das ideias responde a perguntas colocadas pela tradição de intérpretes e pela comunidade intelectual de seu tempo e suas conclusões estão, inegavelmente, influenciadas pelo percurso de leituras trilhado. Por isso, a elucidação do texto filosófico resta sempre parcial e é antes uma nova pergunta para direcionar novos leitores e intérpretes do que uma resposta definitiva. Não vislumbramos a possibilidade de um exame hermenêutico acabado e final quando se investiga a história das ideias. Por isso, o presente texto que ora se apresenta deve ser visto mais como uma contribuição para novas perguntas e questionamentos que podemos fazer sobre a filosofia de Pierre Charron do que a tentativa de estabelecer uma tese englobante e acabada de seu pensamento. Outro objetivo secundário desse texto é resgatar a importância de Pierre Charron no contexto filosófico brasileiro e incitar novas leituras/interpretações de sua obra. Além disso, com essa dissertação pretendemos, mesmo que de modo implícito e apenas esboçado, tentar reconstruir parte da história da recepção do ceticismo e do estoicismo no século XVII. Foi por esta razão que escolhemos examinar a obra de Charron: para mostrar como que, em um dado momento da história do ceticismo e do estoicismo - escolas filosóficas tidas como contrárias e rivais -, houve um projeto de fusão entre ambas para a construção de um projeto moral que propõe a excelência da condição humana enquanto humana (frágil e inconstante, mas baseada na lei natural inscrita em todos nós). Portanto, com o objetivo de cumprir êxito

neste intento de explicitar qual a matriz filosófica que mais influenciou a *Sagesse* (cética e/ou estoica) e de que modo cada uma dessas filosofias se faz presente no projeto da sabedoria humana, defendida por Charron especialmente na noção *probidade* (*preud'homie*), a nossa exposição nesta dissertação foi estruturada do seguinte modo:

- ↳ Capítulo I *Projeto da Sabedoria Humana*: visa apresentar a obra de forma global, elencando pontos que são pressupostos para iniciar a discussão da questão central da dissertação. Os assuntos que serão examinados são: (I) a difusão e o contexto de publicação da *Sagesse*; (II) as distinções entre os três tipos de sabedoria e a crítica à sabedoria mundana; (III) a relação da sabedoria divina com a *Sagesse*; (IV) a descrição geral da sabedoria humana e o leitor que Charron espera para a sua obra; (V) o papel do conhecimento de si na *Sagesse*; (VI) organização geral e objetivos dos três livros da sabedoria.
- ↳ Capítulo II *Papéis do ceticismo na Sagesse*: visa investigar e mostrar dois momentos e dois papéis diferentes do ceticismo na obra: (I) primeira parte, momento em que o pirronismo, especialmente o recebido de Montaigne, é usado por Charron para apresentar o homem para si mesmo, autoconhecer a sua condição frágil; (II) segunda parte, uso do ceticismo acadêmico, em grande medida influenciado pela obra de Cícero, relacionado à construção das regras formais da sabedoria, por meio de preceitos céticos, principalmente pela defesa do *verossímil*.
- ↳ Capítulo III *O estoicismo mitigado e a sabedoria*: visa identificar as influências estoicas no pensamento charroniano: (I) por meio da análise do modo que Charron lê autores neoestoicos de seu tempo e recebe parte de suas ideias para construir fundamentos relevantes da sabedoria; (II) através da avaliação do conceito de *probidade* (*preud'homie*) que foi inspirado nas fontes estoicas de Charron, mas ao mesmo tempo se integra com elementos do ceticismo acadêmico, cumprindo o papel de ponte que mantém a coerência e a conexão entre o ceticismo e estoicismo na obra.
- ↳ Conclusão Síntese e ponderações conclusivas do trabalho que demonstram o modo como Charron articula ceticismo e estoicismo na obra e de que modo essa articulação é coerente filosoficamente na obra.

CAPÍTULO I

PROJETO DA SABEDORIA HUMANA

1.1 AS DUAS EDIÇÕES DA *SAGESSE*: SUCESSO E POLÊMICA EDITORIAL

Pierre Charron produziu quatro obras, como exposto na introdução, mas sem sombra de dúvida nenhuma delas foi tão influente e polêmica quanto a *De la Sagesse*⁵². A fortuna dessa obra foi muito grande em seu período, especialmente por causa do elevado prestígio que Charron havia conquistado. A sua difusão foi tão intensa que superou a recepção imediata dos *Essais* de Michel de Montaigne, pois se sabe que até a década de 70 do século XVII existiram 44 edições da obra de Charron contra 35 edições da obra de Montaigne (DESAN, 2008 a, p. 5; TOURNON, 2004, p. 233)⁵³. Em termos de tradução, nesse mesmo período, a *Sagesse* teve doze traduções para o inglês - sendo que a primeira delas ocorreu em 1608, sete anos após a publicação da primeira edição - e teve também uma tradução para o alemão e outra para o italiano; os *Essais*, por outro lado, tiveram, nesse mesmo período, ao todo, duas traduções italianas e cinco traduções para o inglês⁵⁴. Além disso, a *Sagesse* foi central no debate filosófico dos anos 20 a 30 do século XVII, período em que a obra era reeditada praticamente anualmente (ADAM, 1991, p. 14). Nesse contexto, sabe-se que Descartes (1596-1650) teve acesso e leu a obra de Charron no ano de 1619⁵⁵, fato que foi decisivo para inspirar a sua reforma universal das ciências⁵⁶. No ano de 1623, a *Sagesse* foi alvo de um ataque intenso pelo jesuíta François Garasse (1585-1631) e, nesse mesmo ano, foi

⁵² Sobre a polêmica da recepção da *Sagesse* há uma grande literatura. Sugerimos para o assunto duas referências: cf. GREGORY, 2000; cf. ADAM, 1991.

⁵³ Quanto ao número de edições dos *Essais*, os levantamentos apresentados por Philippe Desan e André Tournon são divergentes. Adotamos, quanto à quantidade de edições e de traduções dos *Essais*, os valores apresentados por André Tournon.

⁵⁴ Nesse ponto acompanhamos os levantamentos apresentados por Philippe Desan.

⁵⁵ Cf. RODIS-LEWIS, 1998.

⁵⁶ Sobre o tema: cf. MAIA NETO, 2003.

defendida pelo jovem clérigo François Ogier (1597-1670). Ainda no ano de 1623, o romancista Charles Sorel (1602-1674) publica sua obra *Le Francion*, uma novela que critica os hábitos de seu tempo e que recebeu fortes inspirações da *Sagesse* (KOGEL, 1972, pp. 145-146). No ano de 1624, Marin de Mersenne (1588-1648), ao realizar seu ataque contra os deístas de seu tempo, mostra que a obra de Charron era cheia de doutrinas perigosas. Ainda em 1624, Pierre Gassendi publicou o seu primeiro volume das *Exercitiones Paradoxicae Adversus Aristotelios*, no qual reconheceu que graças às leituras vividas de seu caro amigo Charron ele se libertou da autoridade de Aristóteles (384ac-322ac). Já no ano de 1625, ocorreu um importante debate entre François Garasse e o abade de Saint Cyran (1581-1643), sendo que esse último escreveu uma longa defesa em favor de Charron. Essa influência não deixará de impactar o juízo de Pascal (1623-1662) sobre a *Sagesse*, o qual teve acesso à obra e estabeleceu um importante diálogo crítico com o ceticismo charroniano⁵⁷. Graças a essa obra, todos os homens cultos de sua época prestavam-lhe honradas homenagens: Charron foi considerado como mais sábio que o próprio Sócrates por Gabriel Naudé, o qual o julgava infinitamente superior a Montaigne, pois para ele a *Sagesse* estava entre os melhores livros já escritos no mundo; foi considerado como o *divino Charron* pelo médico e escritor Guy Patin (1601-1672); chamado de o *sábio Charron* por François de La Mothe Le Vayer (1588-1672); considerado como o patriarca dos espíritos fortes de seu tempo por Charles Sorel. Além disso, entre todas as obras de Charron a *Sagesse* foi a que teve a maior repercussão sobre o movimento dos *libertin erudit*⁵⁸. Pode-se citar, por exemplo, a grande influência que teve na construção do polêmico texto libertino *Traité des trois Imposteurs*, pois, como lembra Maia Neto⁵⁹, existem longas citações do texto de Charron nessa obra: vê-se, por exemplo, que um capítulo que trata da *Diversidade das Religiões* foi completamente construído, palavra por

⁵⁷ Sobre a influência de Charron em Pascal: cf. MAIA NETO, 2011.

⁵⁸ Sobre essa recepção no movimento libertino: cf. GREGORY, 2000; cf. CAVAILLÉ, 2007; cf. PINTARD, 1983.

⁵⁹ MAIA NETO, *In: A vida e o espírito de Baruch de Espinosa*, 2007 b, p. 11.

palavra, com trechos do capítulo 5 do segundo livro da *Sagesse*. Ora, a que se pode atribuir esse grande sucesso editorial da *Sagesse*? Muito tem sido discutido na literatura especializada sobre essa questão e inclusive alguns intérpretes argumentam que esse sucesso não teria sido tão significativo quanto se pretende⁶⁰. Tomamos partido contrário a essa tese, pois parece claro que as provas documentais, número de edições da obra, citações e referências a Charron no século XVII, demonstram, de forma inequívoca, que sua obra foi central e despertou a atenção de seu tempo de um modo especial. Uma prova documental, por exemplo, que reforça a conclusão de que a *Sagesse* teve grande capacidade de influenciar seu período foi o episódio ocorrido em 1604: o núncio Papal na França, Innocenzo del Buffalo, disse, durante uma missa, que a obra era repleta da doutrina ímpia de Maquiavel (1469-1527) e de heresias e condenou a obra⁶¹. Sem dúvida, essa afirmação de uma figura tão importante foi fundamental para influenciar a decisão da Igreja Católica de incluir a *Sagesse* no *Index Librorum Prohibitorum* a partir do ano de 1605. Ora, se a obra de Charron não tivesse importância para o período, não haveria razões para, cinco anos após a primeira edição e apenas um ano após a sua segunda edição, a Igreja incluir tão rapidamente a obra na lista de livros proibidos após a crítica de um membro relevante do clero, obra essa que fora produzida por um padre muito renomado da própria Igreja Católica. Se a obra fosse irrelevante ou mesmo não circulasse em várias mãos não haveria risco e motivo para proibir a leitura do livro.

Dessa forma, parece que a *Sagesse* representou uma inovação ou pelo menos uma renovação de um propósito filosófico relevante para os debates do período e despertou grande atenção de sua época pela seguinte razão: a sua pretensão de defender uma excelência da condição do homem como homem e uma cisão dos fundamentos da vida moral da esfera

⁶⁰ Cf. SOMAN, 1970.

⁶¹ Cf. SOMAN, 2003.

religiosa⁶². Além do estilo da *Sagesse*⁶³, mais próximo de um tratado filosófico habitual da época, é o seu conteúdo é o que chamará especial atenção de seus leitores, pois a obra insere-se em um movimento de autonomização da virtude moral, fato que convenceu Eugene Rice a afirmar que a *Sagesse* é uns dos tratados mais importantes da Renascença que lida com a sabedoria, promovendo a laicização da moral por meio de uma virtude autônoma adquirida naturalmente pelo e a partir do próprio homem:

Nela [*De la Sagesse*] Charron sistematiza as especulações humanistas sobre a sabedoria de Petrarca a Cardano e torna explícito de modo acentuado seus traços seculares. Este livro é o triunfo da sabedoria como uma virtude moral adquirida naturalmente (RICE, 1958, pp. 178-179)⁶⁴.

Portanto, o objetivo central da filosofia charroniana será o de tentar elaborar uma moralidade cujas raízes não sejam externas ao homem: “Toca-se aqui no ponto central de todo o pensamento de Charron: a autonomia de uma moral, que seja produzida do homem, constitua este homem, em sua humanidade mesma e que seja o princípio de sua ação” (MAGNARD, 1999, p. 95)⁶⁵.

Entretanto, esse propósito não foi bem recebido por todos na época e um conjunto de críticas foi feito contra a obra, situação que exigiu uma reformulação e suavização de várias passagens para que Charron conseguisse publicar a segunda edição do

⁶² Inicialmente deve-se deixar claro que essa cisão não significa uma ruptura radical e completa, pois nesse contexto filosófico o cristianismo ainda está muito presente. A esfera humana é definida em grande medida em relação à esfera religiosa, pois para se fazer a distinção entre a sabedoria divina e a humana é preciso antes estar nesta moldura cristã. A sabedoria humana ganha sua identidade por não ser divina. Não pretendemos argumentar que Charron seja um ateu ou que a religião não está presente na sua obra. O cristianismo é um pano de fundo presente no discurso, mas o objetivo principal do texto de Charron é outro: falar sobre o humano e não sobre a relação entre humano e divino.

⁶³ Existe um argumento muito comum entre os intérpretes de que o estilo charroniano, mais direto do que o montaigniano, foi um fator decisivo para o sucesso editorial da *Sagesse*. Não acreditamos que esse critério, isoladamente, seja capaz de explicar o sucesso da obra diante dos *Essais* ou mesmo o seu número de reedições consecutivas. Como discutiremos ao longo desta dissertação, a renovação que Charron promove do ceticismo e do estoicismo de seu tempo para articulá-los em seu projeto moral é, segundo a nossa leitura, o fator fundamental que despertará o interesse da obra nos leitores de sua época.

⁶⁴ “In it Charron systematizes humanist speculation on wisdom from Petrarch to Cardanus and makes sharply explicit its secular assumptions. This book is the triumph of wisdom as a naturally acquired moral virtue”. [*tradução livre*].

⁶⁵ « On touche ici au point central de toute la pensée de Charron: l'autonomie d'une morale, qui soit le fait de l'homme, constitue cet homme, en son humanité même, en principe de son action ». [*tradução livre*].

livro. Em sua correspondência com Rochemaillet, Charron argumenta que sabia que seus livros da sabedoria foram recebidos de modo diverso do esperado e que há na primeira edição muitas afirmações expostas de modo audacioso (*hardiment*) e por isso ele decidiu corrigi-las para que fossem recebidas de uma melhor forma (*Lettres*, XXXII, X juin 1602). A estratégia que Charron adotou foi suavizar as passagens, enviar os livros para amigos próximos examinarem e especialmente tentar obter a aprovação de dois doutores da Sorbonne⁶⁶. Outra estratégia foi modificar a ordenação das duas edições e, para facilitar a aprovação da segunda versão da *Sagesse*, incluir um dos seus *Discours Chrétiens*, o que trata da *Criação do Mundo*, como a primeira parte da obra, estratégia essa que foi executada (*Lettres*: XLV, V aoust 1603)⁶⁷. Mesmo com essas modificações, as resistências contra a publicação da segunda edição da obra foram muito grandes, fato que fez com que Charron mudasse para Paris para acompanhar a produção final e impressão da obra. Entretanto, com a súbita morte de Charron em 1603, seus esforços teriam sido em vão caso seu amigo Rochemaillet não tivesse se empenhado em trazer à luz a segunda edição desses escritos. Pierre Bayle narra como foi difícil publicar a segunda edição do texto charroniano:

[F] A impressão dos livros da *Sagesse* foi concluída a despeito dos obstáculos infinitos que lhe foram impostos. Utilizemos a narração que se encontra em seu Elogio. Charron dedicou com muito afeto a *Sagesse* e seus *Discours Chrétiens* ao seu mais íntimo amigo, advogado do Parlamento⁶⁸. Esse amigo se esforçou muito, por isso essas obras saíram da prensa, “não obstante as dificuldades e os obstáculos que lhes foram impostos por homens maliciosos ou supersticiosos, os quais tendo o espírito baixo, fraco e raso, eram inteiramente similares às Corujas, cujos olhos não podem suportar brilho intenso e cegam-se pela luz do próprio Sol, homens estes que não podiam tolerar nem sustentar as intensas luzes e brilhantes argumentos desse espírito singular, raro, vigoroso, extraordinariamente elevado e divino. Por essa razão desejaram impedir, especialmente, a impressão de seus Livros da *Sagesse*. Para tanto, eles se valeram da autoridade do Reitor da Universidade, de alguns Doutores da Sorbonne, inclusive de Senhores Procuradores e Advogados do Rei - tanto no Parlamento quanto no Tribunal - e ainda fizeram Simon Millanges, impressor de Bordeaux, impor sua autoridade,

⁶⁶ Cf. *Lettres Inédites* : XLII, De Condom, XXII avril 1603.

⁶⁷ Essa correspondência de Charron explica como uma obra que não tem o objetivo de discutir temas religiosos é iniciada por uma longa discussão sobre a criação sobrenatural do homem por Deus. Essa temática foi incluída, como o próprio Charron afirma, com uma finalidade retórica (diminuir as críticas à obra).

⁶⁸ Bayle se refere a Gabriel Michel de la Rochemaillet.

movido por interesse particular⁶⁹; este fez acusações em diversos locais: no Tribunal, aos Magistrados reais de ajuizamento, na Cúria do Parlamento e ao Conselho Privado, acusações que inclusive chegaram aos ouvidos do Rei. Por três vezes foram apreendidas as páginas impressas e o manuscrito do autor. Contudo, como o fiel amigo de Charron possuía duas ou três cópias e desejava mostrar, com provas concretas, que a amizade que possuía com o falecido senhor não havia terminado com sua morte, ele se esforçou de tal modo que os três livros da *Sagesse* foram impressos. Entretanto, antes que pudesse vendê-los, teve que enfrentar vários pleitos. Finalmente, após isso, os senhores Chanceler e Procurador Geral do Rei os apresentaram para dois Doutores da Sorbonne, os quais afirmaram por escrito aquilo que eles acreditavam que deveria ser censurado nesses Livros, os quais discorriam somente sobre a Sabedoria Humana, tratada moralmente e filosoficamente. Tudo foi colocado nas mãos do senhor Presidente Jeannin, Conselheiro de Estado - uma das pessoas de melhor julgamento e experiência de seu tempo - o qual, tendo examinado e considerado com atenção os livros, disse em alto e claro tom que eles não eram para o povo e mais baixo degrau do mundo; em verdade, esses livros eram próprios apenas para espíritos fortes e elevados capazes de julgá-los, e que eram verdadeiramente livros de Estado. Assim, tendo dado seu parecer no Conselho Privado, a venda dos livros pelo livreiro que os imprimiu foi autorizada e eles foram completamente alforriados de todas as acusações que haviam sofrido⁷⁰. Após estes acontecimentos, na versão impressa foi exposto e justificado: que esses Livros da *Sagesse* foram corrigidos e expandidos pelo autor após a primeira edição feita em Bourdeaux no ano de 1601; que para realizar esses acréscimos e correções ele havia clarificado, fortificado e, em alguns pontos, suavizado suas palavras, sem nenhuma alteração de sentido e substância; que havia feito essas modificações para calar os maliciosos e contentar os simplórios; modificações estas que expôs para alguns dos seus melhores amigos, pessoas esclarecidas e nem um pouco pedantes, os quais ficaram satisfeitos com os ajustes, cuja ausência na edição anterior lhes desagradaram; e que, sobretudo, submetia a si e os seus livros à censura e ao julgamento da Igreja Católica Apostólica Romana (BAYLE, 1740, pp. 143)⁷¹.

⁶⁹ Jean Balsamo discute uma informação documental que pode explicitar o motivo dessa posição refratária de Simon Millanges. Charron e esse renomado impressor haviam firmado um contrato para impressão da *Sagesse*, do qual resultou a primeira edição da obra, impressa em Bourdeaux por Millanges em 1601. Como a impressão de uma segunda edição poderia, nos termos contratados, ser feita por outro impressor e como Charron tinha interesse de publicar seu livro em Paris, ele enviou a segunda versão da *Sagesse* para seu amigo e biógrafo Rochemaillet imprimir. O impressor parisiense escolhido foi David Douceur e este deveria indenizar Millanges que havia doado seu direito de publicação dos livros de Charron. Parece, contudo, que a repentina morte de Charron impediu que esse acordo entre Douceur e Millanges fosse cumprido, e por isso, aproveitando-se do contexto tumultuado da publicação da segunda edição, Millanges decidiu rever seu direito sobre a obra e se opôs à publicação por Douceur, o que acabou ocorrendo de qualquer modo em 1604 devidos aos esforços de Rochemaillet (BALSAMO, 2008, pp. 9-33).

⁷⁰ Bayle argumenta, ainda, que, após essa publicação, a edição de Bourdeaux (1601) passou a ser procurada pelos eruditos da época e que em 1607 surge uma edição em Paris, seguida por uma reimpressão de Rouen em 1622, que coteja as mudanças da primeira edição com a segunda edição. Ora, essa nova edição crítica acabou por inutilizar todas as determinações judiciais postas sobre a *Sagesse* parisiense (1604) visto que trazia o texto censurado em seu corpo.

⁷¹ « [F] L'impression des Livres de la Sagesse fut achevée malgré les obstacles infinis que l'on eut à surmonter. Servons nous de la Narration qui se trouve dans son Eloge. Il avoit recommandé affectueusement cet Ouvrage & les Discours Chrétiens à l'un de ses plus intimes Amis Avocat au Parlement. Cet Ami en eu tant soin, qu'ils sortirent de dessous la presse, notwithstanding les traverses & empeschements qui luy furent donnez par des hommes malicieux ou superstitieux qui avoient l'esprit bas, foible & plat & estoient, *perquam similes Noctuis, quarum oculi tantum splendorem ferre non poterant & ad istius Solis lumen caligabant*, ne pouvans souffrir ny supporter les esclats & belles pointes de cet esprit singulier, rare, vigoureux, merveilleusement relevé & divin. Car on

A estratégia de Charron ao redigir a segunda edição da *Sagesse* era a de esclarecer e fortificar parte de seus argumentos e, como se constata em suas correspondências, seu intento com esse processo de revisão não era modificar o sentido e a substância da obra⁷². Entretanto, as revisões e acréscimos promovidos ao longo do texto acabaram por reformular parcialmente o tom do primeiro livro da *Sagesse* que poucos meses antes do falecimento de seu autor sofreu muitas inclusões e uma alteração na ordenação de seus capítulos⁷³. Essas reformulações alteraram *sutilmente* o tom da obra: a primeira edição iniciava a partir de um discurso cético nítido⁷⁴, argumentando sobre a fraqueza, miséria, inconstância e *vanité*⁷⁵ do homem; já a segunda edição subordinou todo esse processo de crítica às capacidades do homem a uma prévia exposição de sua singularidade⁷⁶. Nota-se, então que: “[...] na edição de 1601 as misérias precedem as grandezas do homem; na edição de 1604, ao contrário, as

vouloit empescher l'impression nommément de ses Livres de la Sagesse, & pour cest effect on y employa l'autorité du Recteur de l'Université, & d'aucuns Docteurs de Sorbonne, mesmes de Messieurs les Gens du Roy, tant au Parlement qu'au Chastelet, & outre on y fit intervenir Simon Millanges Imprimeur de Bourdeaux, pour son interest particulier ; il en fut fait plaintes en divers lieux, au Chastelet, aux Requestes de l'Hostel, en la Cour de Parlement & au privé Conseil, & mesme elles vindrent jusques aux oreilles du Roy, on fasisit par trois diverses fois les feuilles qui on estoient imprimées, & la minutte de l'Auteur. Mais parce que le fidele amy en avoit deus ou trois coppies, & qu'il desiroit faire paroistre par bonne preuves que l'amitié qu'il portoit au défunct Sieur Charron n'estoit finie par sa mort, il fit tant qu'enfin tous les livres furent imprimez & auparavant que les pouvoir vendre, il en falloit plaider en plusieurs endroits & finalement Messieurs les Chancelier, Procureur Général du Roy, les firent voir à deux Docteurs de Sorbonne, qui baillérent par escrit ce qu'ils trouvoient à redire en ces Livres, qui ne parloient que de la Sagesse humaine, traictée moralment & Philosophiquement. Et tout fut mis entre les mains de Monsieur le Président Jeannin Conseiller d'Estat, personnage des plus judicieux & expérimentez de ce temps, qui les ayant veus & examinez, dit haut & clair, que ces Livres n'estoient pour le commun & bas estage du monde, ains qu'il n'appartenoit qu'aux plus fortes & relevez esprits d'en faire jugement, & qu'ils estoient vrayment livres d'Estat ; & en ayant fait son rapport au Conseil Privé, la vente d'iceux en fut permise au Libraire qui les avoit fait imprimer, & eut entiere délivrance & main-levée de toutes les saisies qui avoient esté faites : Après qu'on eust remonstré & justifié que ses livres avoient esté corrigez & augmentez par l'Authheur depuis la première Impression faite à Bordeuax, en l'an 1601, & que par ces Additions & Corrections il avoit esclaircy & fortifié, & en quelque lieu adoucy ses discours sans avoir rien alteré du sens & de la substance, ce qu'il avoit fait pour fermer la bouche aux malicieux, & contenter les simples, qu'ils avoit fait voir aucuns de ses meilleurs amis, gens clair-voyans & nullement pédans, qui en estoient pas ; & que fur tout il se soubmettoit & ses livres, à la censure & jugement de l'Eglise Catholique, Apostolique & Romaine ». [tradução livre].

⁷² Cf. *Lettres Inédites* : XXXVII, De Condom, XII janvier 1603.

⁷³ Cf. *Lettres Inédites* : XLVI, De Condom, XXV aoust 1603.

⁷⁴ A primeira edição da *Sagesse* é iniciada por duas partes com forte inspiração na apologia montaigniana: (I) consideração do homem em geral, a qual mostra suas fraquezas e misérias; (II) consideração do homem em comparação com os animais. Na segunda edição, essas considerações continuam a existir, mas são deslocadas para a segunda e quarta partes do livro I, respectivamente.

⁷⁵ Este conceito será detalhado na primeira seção do segundo capítulo.

⁷⁶ Um bom exemplo desse movimento é o cap. IV do livro I que foi inserido na segunda edição da obra. Seu objetivo principal é mostrar a singularidade do corpo do homem frente aos animais e várias vantagens que lhe são próprias (*DS*, I, 4, pp. 65-66).

lamentações sobre as misérias humanas são precedidas pela exposição sistemática da grandeza [...]” (DEMONET, 1999, p. 67)⁷⁷. Ora, essa alteração não significou uma completa revisão dos objetivos de Charron, que teria supostamente passado a advogar apenas a grandeza do homem e repellido o ceticismo de sua obra, mas sim um *refinamento* de sua estratégia argumentativa. O tom do ceticismo presente na segunda edição da *Sagesse* passou a ser mais *construtivo* e vinculado de forma mais direta com o objetivo de edificar a figura exemplar e normativa do sábio. Como argumenta Gianni Paganini:

A primeira versão desta obra é possivelmente mais polêmica no tom, mas ela é menos construtiva, pois se concentra, sobretudo, sobre as vantagens por assim dizer “negativas” da suspensão do juízo, tais como evitar o erro e a inconstância, conservar a imperturbabilidade e jamais ser abalado. Em contrapartida é principalmente nos acréscimos que a segunda redação da *Sagesse* apresenta que Charron acentuará o aspecto distintivo do privilégio associado ao “sábio ou espiritual” (PAGANINI, 2008, pp. 247-248)⁷⁸.

A revisão final feita por Charron deixará mais explícito que o uso do ceticismo e o discurso sobre a miséria da condição humana correlacionam-se de forma essencial com o objetivo de *construção* da figura do sábio, uma nova imagem de homem, moderado, racional e não dogmático. Dessa forma, a diferença entre as duas edições em alguns pontos é significativa, especialmente em seus prefácios, pois na primeira edição não surge a tripartição da sabedoria em mundana, divina e humana; refinamento conceitual esse que será fundamental para a adequada compreensão dos propósitos de Charron e para se apreender o que significa a sabedoria que ele irá investigar na *Sagesse*. Outro ponto importante de inovação é o maior esclarecimento da figura do sábio em contraposição a sua antítese: o

⁷⁷ « [...] dans l'édition de 1601 les misères précèdent les grandeurs de l'homme ; dans l'édition de 1604 en revanche, les lamentations sur les misères sont précédées par l'exposé systématique de la grandeur [...] ». [tradução livre].

⁷⁸ « La première version de cet ouvrage est peut-être plus polémique dans le ton, mais elle est moins constructive, car elle se concentre surtout sur les avantages pour ainsi dire 'négatifs' de la suspension du jugement, comme éviter l'erreur et l'inconstance, conserver l'imperturbabilité, ne jamais s'étonner. C'est en revanche surtout dans les ajouts qu'apporte la seconde rédaction de la *Sagesse*, que Charron en vient à accentuer l'aspect diacritique du privilège accordé au 'sage ou spirituel' ». [tradução livre].

pedante, detalhamento esse que foi discutido de forma pormenorizada no *Petit Traité de Sagesse*.

Portanto, as alterações ocorridas de uma edição para a outra não representaram apenas uma estratégica retórica para obter uma maior aceitação da obra, mas são principalmente evoluções do pensamento de Pierre Charron. Apesar deste fato, o objetivo do nosso texto não será investigar a fundo essas mudanças e evoluções, mas apenas apontar, quando necessário, reformulações relevantes que surgiram apenas na segunda edição da *Sagesse*, edição essa que será tomada como base desta investigação. Nosso foco principal será examinar a segunda edição da obra e suas partes que possuem maior correlação com o problema central desta dissertação, a saber: a avaliação do principal fundamento da sabedoria charroniana, a *probidade (preud'homie)*, e a sua conexão com algumas fontes célicas e estoicas da época⁷⁹. Para tanto, passemos, em primeiro lugar, ao exame da distinção que surge no segundo prefácio da *Sagesse* entre os três tipos de sabedoria para compreendermos o escopo da investigação charroniana.

1.2 SOBRE OS SENTIDOS DA PALAVRA SABEDORIA E A CRÍTICA À SABEDORIA MUNDANA

O autor da *Sagesse* é cômico de que o conceito sabedoria foi exposto, examinado e enfocado por tradições filosóficas tão diversas que ganhou uma historicidade própria⁸⁰. Ao escolher esse título para sua obra, Charron sofreu uma má-compreensão em seu

⁷⁹ Por limitações metodológicas não serão expostos capítulos da *Sagesse* que não se correlacionam diretamente com o problema central desta dissertação. Nossa abordagem não discutirá temas como: o problema da religião e do conhecimento de Deus na *Sagesse*, o pensamento político de Charron e sua defesa do absolutismo político. Para uma breve exposição sobre esses temas: cf. KOGEL, 1972.

⁸⁰ Eugene Rice aponta, por exemplo, alguns sentidos do termo para a tradição anterior à Charron: (I) para a filosofia platônica, a sabedoria é a contemplação das Ideias, imutáveis e eternas; (II) para a filosofia aristotélica, a sabedoria é o conhecimento das causas e princípios primeiros; (III) para a filosofia estoica, a sabedoria é o conhecimento das coisas divinas e humanas (RICE, 1958, pp. 1-2).

propósito⁸¹ e por essa razão na segunda versão da obra ele reforça, nas primeiras linhas da *Sagesse*, sua intenção de limitar o objeto de sua investigação: “É aqui requisito de abertura saber o que é sabedoria e como nós pretendemos tratá-la nesta obra, visto ser este o nome e título da obra” (*DS, préface*, p. 25)⁸² e detalha sua argumentação a partir da exposição de um catálogo de sentidos da palavra sabedoria.

Contudo, antes de se passar para o exame desse catálogo é necessário, para a adequada compreensão do conceito de sabedoria àquela época, entender uma diferença linguística importante que está em jogo no texto charroniano, a saber: o termo francês sabedoria (*sagesse*) podia ser entendido tanto quanto uma tradução do vocábulo latino *sapientia* quanto *prudencia*⁸³. Charron tem consciência desse fato e nas *Trois Véritez* apresenta a seguinte distinção:

A religião é conhecer Deus e o obedecer: apesar de que o conhecimento de Deus pode ser propriamente chamado de sabedoria (*sapience*), que concerne ao entendimento e o aperfeiçoar; e a obediência pode ser propriamente chamada de religião, que reside na vontade (*LTV*, I, 2, p. 3)⁸⁴.

Ora, na passagem acima Charron argumenta que uma das formas de se entender a sabedoria é como o conhecimento a respeito de Deus. Isso significa dizer que há uma relação entre sabedoria e teologia? Essa aproximação feita por Charron em sua obra teológica abre uma discussão relevante: seria possível estabelecer uma moralidade desprovida do conhecimento prévio sobre Deus, uma moralidade secular ou autônoma da teologia? A resposta é afirmativa, pois nos parece que quando Charron está discutindo o tema nas *Les Trois Veritez* seu foco é

⁸¹ Charron argumenta no *Petit Traité de Sagesse* que sua sabedoria foi considerada polêmica por diversas pessoas, especialmente por não tratar da religião e ser vista como inovadora.

⁸² « Il est icy requis dés l'entrée de sçavoir que c'est que sagesse, et comment nous entendons la traiter en cet ouvre, puis qu'il en porte le nom et le titre ». [*tradução livre*].

⁸³ Essa origem etimológica comum é reconhecida por dicionários da época: cf. Nicot, *Thresor de la langue française* (1606); cf. *Dictionnaire de l'Académie française*, 1. ed. (1694). Da mesma forma, Ernout e Meillet em seu dicionário etimológico argumentam que os dois termos latinos podem ser traduzidos como *sagesse*: cf. ERNOU; MEILLET, 1951.

⁸⁴ « Religion est cognoistre Dieu & le servir : combien que la cognoissance de Dieu se puisse proprement appeller *sapience*, qui regarde & parfaict l'entendement : & le service, religion, qui est en la volenté ». [*tradução livre/grifos incluídos*].

mostrar a distinção entre a teologia e a religião e não discutir sobre a moralidade; já na *Sagesse* seu propósito é outro, pois ele pretende defender uma sabedoria que representa uma forma de agir adequada e prudente do homem apenas na esfera de sua vida civil, pautada na integridade de sua natureza não sobrenatural. Assim, a sabedoria que Charron traça na *Sagesse* não é sabedoria entendida em seu aspecto religioso, mas sim em seu caráter secular⁸⁵. Se estivermos com a razão, como, então, é possível Charron fazer afirmações tão díspares sobre um mesmo conceito sem se contradizer? A resposta se dá a partir da distinção etimológica acima apresentada, a saber: que o termo sabedoria possuía dois significados diversos e por isso tinha dois campos legítimos de uso. Nesse sentido, a sabedoria que Charron pretende abordar na *Sagesse* não é a *sapientia*, mas sim a *prudentia*. Em outros termos, significa dizer que ele não pretende falar sobre a teologia ou a moral tendo em vista um pano de fundo teológico, mas tão somente da capacidade do homem, como base em suas próprias forças, estabelecer para si regras de conduta e de ação para atingir a felicidade neste mundo, sem a intervenção obrigatória da graça. Para tanto, ele analisa três aspectos e sentidos que podem ser atribuídos à sabedoria e por meio desse exame explicita que seu objetivo é encontrar no próprio homem o princípio condutor da sua vida, princípio esse que deverá ser frágil e não metafísico, devido à fraqueza inerente da condição humana.

Nesse contexto, a primeira das formas de compreensão do termo que Charron pretende evitar é aquela que visualiza a sabedoria a partir do seu aspecto *mundano*, que corresponde ao discurso do vulgo e ao mais baixo degrau da sabedoria (*DS, préface*, p. 27). Essa é a *sabedoria mundana*, nominada por Charron como terrena e animal por advogar a espiritualidade e representar a busca do homem apenas por aquilo que se refere ao exterior e sua adesão aos prazeres da carne. Essa forma de sabedoria será a marca essencial do vulgo

⁸⁵ Christian Belin argumenta, em sentido contrário, que a sabedoria da *Sagesse* tem uma forte correlação e dependência com a sabedoria divina. Essa tese será examinada na seção seguinte deste capítulo e serão explicadas as razões para a nossa discordância com a tese geral desse intérprete.

que se atém ao exterior, vincula sua ação moral na busca da glória, prazeres e riquezas e defende uma natureza viciada. A *sabedoria mundana* não será explanada e defendida na *Sagesse*, mas sim fortemente criticada e refutada. Portanto, quando Charron está falando que o homem deve ser a própria medida ele não está falando de qualquer homem ou de todos os homens em geral, mas sim de alguns indivíduos raros e não populares, pois o vulgo é o oposto do sábio e suas ações não merecem ser chamadas de sábias, pois, na verdade, são loucuras diante de Deus. Para comprovar essa afirmação, Charron usa um texto da *vulgata*⁸⁶, a epístola de São Paulo aos Coríntios (*Cor. I, 20*) que afirma que toda sabedoria diante de Deus é tolice (*stultam*). A sabedoria do mundo representa a completa loucura do vulgo e por isso deve ser evitada. Entretanto, como bem notou Flávio Loque, Charron fará uso diferenciado dessa afirmação bíblica de São Paulo, pois apenas a *sabedoria mundana* será tida como loucura diante de Deus:

Ressalte-se a referência à primeira epístola de Paulo aos Coríntios, inúmeras vezes aludida por Montaigne e também cara a Le Vayer, que ganha aqui uma conotação particular. Para Charron, a fiar em sua divisão tripartite do saber, nem toda sabedoria é loucura, apenas a mundana o é. Isso, há que se assinalar, é bastante relevante porque implica haver um saber humano legítimo, distinto da simples e inane loucura, ao mesmo tempo em que inigualável à sabedoria divina (LOQUE, 2012, p. 166).

Assim, toda crítica à sabedoria do mundo tal qual feita pelo apóstolo Paulo, segundo a interpretação de Charron, é dirigida contra a ação do vulgo, que não conhece a si mesmo e age de forma errônea e inconstante. Para ele, o principal risco da *sabedoria mundana* é tentar medir com a razão humana coisas que estão além de nossa capacidade, como, por exemplo, a crença em Deus, razão que permite São Paulo chamar essa forma de sabedoria de loucura (*LTV, III, 1, p. 134*). Charron dedicará um capítulo inteiro da *Sagesse* para criticar explicitamente o defensor dessa forma de sabedoria mundana: é o capítulo que trata do povo

⁸⁶ A *vulgata* é a tradução latina da Bíblia, originalmente escrita em grego. O nome vem da expressão *vulgata versio*, ou seja: versão de divulgação para o povo/comum, escrita em latim vulgar ou comum. Charron se vale de diversas citações dessa tradução da Bíblia.

ou do vulgo⁸⁷. Nesse capítulo, ele argumentará que a inconstância do povo é tão difícil de conter como as ondas do mar, que o povo aprova e reprova a mesma coisa no mesmo instante, sempre preocupado com aquilo que está por vir, julga tudo com base nas opiniões e no costume, é sedicioso, opõe-se a novidades, é malicioso, desleal e pouco justo (DS, I, 52, pp. 335-336). Por isso, ele conclui que:

Em resumo, o vulgo é uma besta selvagem, tudo que ele pensa nada mais é do que vanidade (*vanité*), tudo que ele diz é falso e errôneo, aquilo que ele reprova é bom, aquilo que ele aprova é ruim, aquilo que ele honra é infame, aquilo que faz e intenta não é senão loucura (DS, I, 52, p. 337)⁸⁸.

Ora, a *sabedoria mundana* é exatamente essa desmesura do povo, pautada nas opiniões, inconstante e partidária, razão que fará Charron afirmar de modo explícito e reiteradas vezes que essa forma de sabedoria deve ser evitada pelo verdadeiro sábio. Por isso, a opinião, guia do povo, jamais será o critério de ação para o sábio que a *Sagesse* pretende edificar, pois ela se opõe uma das definições mais básicas da verdadeira sabedoria que é ser uma liberdade regrada. Logo, quando Charron diz que o próprio homem deve encontrar em si mesmo as normas para conduzir sua vida, sem necessitar da intervenção de Deus para ter uma vida feliz, com isso ele está excluindo explicitamente seguir a opinião aceita por todos ou seguir a maioria dos homens, pois ele trata de uma sabedoria mais rara e singular.

A despeito da *sabedoria mundana* não ser perseguida pelo sábio isso não significa que a sua crítica operada na *Sagesse* não tenha relevância ou que ela possa ser completamente suprimida da obra - já que não é o objetivo principal da *Sagesse* tratar dessa forma de sabedoria⁸⁹. Como sustenta Christian Nadeau, a *sabedoria mundana* tem um papel central na construção da verdadeira sabedoria charroniana. Essa forma criticada mostra o

⁸⁷ Cf. DS, I, 52.

⁸⁸ « Bref, le vulgaire est une bête sauvage; tout ce qu'il pense n'est que vanité, tout ce qu'il dit est faux et erroné, ce qu'il reproche est bon, ce qu'il approuve est mauvais, ce qu'il loue est infame, ce qu'il fait et entreprend n'est que folie » [tradução livre].

⁸⁹ Charron afirma que a *Sagesse* não tratará da *sabedoria mundana*, salvo para condená-la (DS, préface, p. 27).

homem tal qual ele é - sujeito a paixões, guiando suas ações a partir do exterior - e representa uma condição prévia que deve ser conhecida antes de se propor a verdadeira sabedoria⁹⁰. O conhecimento de si e da condição do homem, que são os pressupostos da sabedoria, ocorrem a partir da avaliação da *sabedoria mundana*, avaliação essa que permite conhecer como age a maior parte da humanidade e possui, por isso, um valor *descritivo* dentro do escopo da *Sagesse* que permite traçar de modo claro quais ações são condenáveis e devem ser evitadas, estabelecendo a partir da crítica da *situação atual* um modelo de *dever ser* (NADEAU, 2003, pp. 100-101). Por isso, a crítica operada por Charron contra a pretensão dogmática do homem e a loucura de sua *sabedoria mundana* será um importante instrumento para a construção da imagem do sábio, detentor da verdadeira sabedoria. O tom do discurso de Charron é crítico e negativo quando o escopo é a *sabedoria mundana*, mas esse tom crítico não significa que essa forma de sabedoria não seja necessária para a obra. Ao contrário, ela é uma etapa essencial: “[...] a Sabedoria Humana constrói seu edifício sobre as ruínas da sabedoria Mundana, fato que implica que a primeira deve ser produzida necessariamente com a segunda” (NADEAU, 2003, p. 99)⁹¹. Portanto, a partir da negação do modelo da *sabedoria mundana* Charron fundamenta e constrói a verdadeira sabedoria almejada pela *Sagesse*.

1.3 A SABEDORIA DIVINA NA SAGESSE: CONEXÃO OU AUTONOMIA?

Esclarecido o fato de que a sabedoria que Charron pretende expor e defender na *Sagesse* não é a mundana, ele passa ao exame da segunda forma de entender a palavra sabedoria, a partir da descrição feita pelos teólogos e filósofos, a saber: a *sabedoria divina*. Os

⁹⁰ Cf. NADEAU, 2003. A tese de Christian Nadeau implica outro refinamento conceitual: a *sabedoria mundana* estaria mais próxima do ceticismo e a *sabedoria humana* do estoicismo, refinamento esse que ele entende ser suficiente para dar fim à dicotomia de leituras sobre a sabedoria de Charron (se ela é cética ou estoica). Apesar de concordarmos com a leitura de Nadeau sobre a importância da *sabedoria mundana* na *Sagesse*, não aderimos a esse refinamento proposto, o qual é o argumento central de sua tese. Essa questão será examinada no último capítulo desta dissertação, no qual apresentaremos as razões que nos fazem discordar da tese de Nadeau.

⁹¹ « [...] la Sagesse Humaine construit son édifice sur les ruines de la sagesse Mondaine, ce qui implique que la première doive composer nécessairement avec la seconde » [tradução livre].

filósofos tratam essa forma de sabedoria de modo puramente especulativo, fazem dela a *metafísica*, conhecimento da causa última da natureza: Deus (*DS, préface*, p. 28). Contra essa pretensão dos filósofos, desde o primeiro prefácio da *Sagesse*, Charron é bem explícito ao afirmar que esse ideal elevado de sabedoria que busca as causas últimas coloca as coisas em tal grau de perfeição: “[...] que a natureza humana não é capaz de alcançá-las, salvo por imaginação” (*DS, préface 1^{er} édition*, p. 25)⁹². Essa primeira descrição da *sabedoria divina*, vinculada à metafísica, será fortemente refutada por Charron, especialmente devido à influência do ceticismo em seu pensamento. Para Charron a investigação metafísica das causas últimas da realidade é inviável, pois o homem não tem a capacidade de atingir a verdade e, por isso, a sabedoria proposta na *Sagesse* é antes um *exercício* do que um conjunto de especulações metafísicas sobre o Bem, como veremos mais detidamente na próxima seção. Logo, essa primeira forma de abordar a *sabedoria divina* não será objeto de investigação na *Sagesse*, pois representa a pretensão dogmática do homem, que desconhece sua condição de fraqueza natural e intenta investigar coisas que estão além da capacidade de seu aparato cognitivo.

Em sequência, Charron afirma que os filósofos metafísicos argumentam que a *sabedoria divina* reside apenas no *entendimento*, podendo existir sem uma virtude moral (*DS, préface*, p. 28). Novamente, a crítica charroniana a essa postura já estava presente desde a primeira edição do prefácio da *Sagesse* e na primeira versão ela era ainda mais explícita e visava denunciar uma dicotomia entre o papel do *entendimento* e da *vontade* na filosofia moral, pois, ao afirmar que essa forma de sabedoria divina é restrita exclusivamente ao entendimento, Charron argumenta que isso significa dizer que se poderia possuir sabedoria: “[...] sem probidade (que está principalmente na vontade), sem utilidade, uso, ação, sem

⁹² « [...] que la nature humaine ne s'en trouve capable, que par imagination ». [tradução livre].

companhia, solitariamente [...]” (*DS, préface de I^{er} édition*, p. 26)⁹³. Nesse sentido, a tese fundamental dos metafísicos, segundo a leitura de Charron, propõe que a sabedoria não traz nenhum tipo de conhecimento prático, pois ela está vinculada exclusivamente a uma reflexão especulativa. Ora, a distinção que está sendo processada no texto de Charron é entre *virtutes intellectuais* e *virtutes morais* e que remonta a Aristóteles:

Se, por um lado, é mais apropriado referir-se à parte apetitiva da alma também como racional, neste caso é a parte racional que, tanto quanto a alma na sua totalidade, é duplamente dividida, uma parte detendo o princípio racional propriamente dito em si mesmo, e a outra parte apenas obediente a ele como um filho ao seu pai. Ora, a virtude também é diferenciada em consonância com essa divisão da alma. Algumas são chamadas de *virtutes intellectuais* e outras de *virtutes morais* (*EN*, I, 13, 1103a 2-10).

Essa distinção aristotélica impõe que o princípio das virtudes *intellectuais* é a instrução e as virtudes *morais* têm como princípio o hábito, relação essa que irá fundamentar a tese de Aristóteles de que a natureza não engendra em nós as virtudes *morais*, seu papel é apenas conferir a capacidade para que recebamos essas virtudes (*EN*, II, 1, 1103a 15-20). Nos parece que a leitura que Charron faz desses conceitos aristotélicos deve-se em grande medida a sua leitura de Tomás de Aquino (1225-1274), de tal sorte que podemos concluir que o pensamento tomista parece ser o alvo principal da crítica charroniana. Nesse contexto, devemos lembrar que o tomista afirma que a sabedoria é uma virtude puramente *intelectual* e que ela pode existir sem as *virtutes morais*: “[...] as virtudes morais podem existir sem certas virtudes intelectuais, como a sabedoria, a ciência e a arte; não o podem, porém, sem o intelecto e a prudência” (*STh, Ia IIae*, q. 58, a. 4, *resp*)⁹⁴ e de forma similar que: “[...] todas as virtudes intelectuais, menos a prudência, podem existir sem as virtudes morais” (*STh, Ia IIae*, q. 58, a. 5, *resp*)⁹⁵. Ora, ao examinarmos o prefácio da *Sagesse* constatamos que a intenção de

⁹³ « [...] sans probité (qui est principalement en la volonté) utilité, usage, action, sans compagnee et en solitude [...] » [*tradução livre*].

⁹⁴ “[...] virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte, non autem potest esse sine intellectu et prudentia” [*tradução livre*].

⁹⁵ “[...] aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed prudentia sine virtute morali esse non potest” [*tradução livre*].

Charron é refutar essa tese tomista, cujos principais defensores são os metafísicos. O seu objetivo ao discutir a sabedoria é vincular *entendimento* e *vontade* como dois elementos essenciais que devem estar coligados e dirigidos para o mesmo fim: “[...] nós o tomamos [o sentido de sabedoria] em um sentido mais universal, comum e humano, compreendendo tanto a vontade quanto o entendimento, que considere o homem inteiro, em seu interior e seu exterior, em si mesmo, a sós, e em companhia, conhecendo e agindo” (*DS, préface 1^{er} édition*, p. 27)⁹⁶. Logo, não é possível ser sábio apenas pautado no entendimento e somente a partir de considerações especulativas sobre o Bem, pois é necessário *agir* de modo moderado e proporcional. Como afirma Claudiu Gaiu, a relação aristotélica-tomista entre sabedoria e prudência é completamente revista na *Sagesse*, pois Charron não sustenta que a vida especulativa apresenta princípios unívocos para a vida prática, seu real objetivo é reunir os dois elementos (sabedoria e prudência) na figura do *homem de bem* e mostrar que a vida prática está fundada na autorreflexão sobre si (GAIU, 2010, pp. 233-236). Nesse sentido, a sabedoria que Charron pretende apresentar na *Sagesse* visa superar a dicotomia das virtudes acima apresentada e incluir em seu conceito uma dupla relação entre entendimento e vontade, retirando o seu caráter especulativo e aproximando-a de uma concepção prática, de um modo de vida.

Outro ponto relevante sobre essa descrição da sabedoria feita pelos filósofos metafísicos é afirmação de Charron que eles a entendem como o *conhecimento perfeito das coisas divinas e humanas* (*DS, préface 1^{er} édition*, p. 26). Charron irá opor-se ao sentido clássico de sabedoria já presente desde a tradição estoica e apresentado por Santo Agostinho (354-430) no *Contra Academicos*, resgatando a definição de Cícero (*Contra Ac.*, I, VI.16). Ora, por que defendemos que Charron aproxima a descrição agostiniana de sabedoria de uma

⁹⁶ « [...] nous le prenons en sens plus universel, commun et humain, comprenant tant la volonté que l’entendement, voire tout l’homme en son dedans et son dehors, en soy seul, en compagnée, cognoissant et agissant». [*tradução livre*].

pretensão *metafísica* e se opõe a essa descrição? Porque nos parece que a sabedoria que Santo Agostinho expõe busca a certeza e as causas últimas da natureza, na medida em que ele argumenta no *Contra Acadêmicos* que o conceito de sabedoria envolve a *ciência*, a qual pressupõe um conhecimento sempre certo e que nunca admite a falsidade (*Contra Ac.*, I, VII.19), e que a *ciência* somente reside em Deus; por isso a sabedoria no homem é apenas uma busca que consiste em sua felicidade e meta (*Contra Ac.*, I, VIII.23). A sabedoria agostiniana está fortemente vinculada a uma reflexão intelectual sobre Deus e por isso toda a busca das coisas humanas deve ser feita em vista de Deus, causa última de todo o Cosmos. Nesse sentido, de acordo com a leitura de Charron, a sabedoria agostiniana é fundamentalmente metafísica e não visa separar-se da religião: a sabedoria não é alcançada por esforços apenas humanos, mas pela participação do homem em Deus, por meio da ação da graça (RICE, 1958, pp. 11-13). Essa intenção agostiniana parece opor-se frontalmente à expectativa de Charron de elaborar uma sabedoria que seja feita pelo homem e para o próprio homem, máximo possível de se atingir a partir da sua natureza. Nesse sentido, o modelo de sabedoria agostiniano, o *conhecimento das coisas divinas e humanas*, parece estar, para Charron, inegavelmente vinculado à tradição dogmática e metafísica e, por isso, não será o conceito que ele irá adotar e explicitar na *Sagesse*. Esse conjunto de leituras *metafísicas* da sabedoria divina não foi acatado por Charron, pois, para ele, os pressupostos dessas leituras estão em contradição com seu projeto de apresentar uma sabedoria vinculada à ação do homem no mundo civil, sem a intervenção da graça divina. Além disso, a pretensão de busca das causas últimas da natureza não é uma meta alcançável pelo homem devido à sua fraqueza natural. Por tudo isso, o primeiro sentido de *sabedoria divina*, baseada na descrição metafísica dos filósofos, é rejeitado por Charron, pois é duplamente inadequado: quanto aos seus fins e quanto à sua possibilidade de realização.

Diante da rejeição dessa primeira descrição, Charron aponta que a segunda definição da *sabedoria divina* corresponde à forma com que os teólogos a tratam, os quais também adotam uma postura especulativa, mas, diferentemente dos filósofos, não tão radical a ponto de se esquecerem de seu caráter prático. Assim, para os teólogos, a *sabedoria divina* pode ser adquirida de duas formas: (I) ou pelo estudo; (II) ou pela graça de Deus. Quanto a essas duas modalidades da *sabedoria divina* dos teólogos, Charron afirma que não irá abordá-las na *Sagesse*, pois esta forma de sabedoria “foi tratada, em certo sentido e de certo modo, em minha primeira verdade e em meus discursos da divindade” (DS, *préface*, p. 28)⁹⁷ e que ele pretende examinar nesta obra apenas a *sabedoria humana enquanto humana*, perfeição da natureza do homem considerado nele mesmo. Ora, ao se referir à sua primeira verdade, Charron está remetendo a questão às *Trois Vérités*, especialmente ao seu primeiro livro que visa discutir a existência de Deus. Diante dessa afirmação, podemos questionar: a referência charroniana à verdade implica dizer que a *sabedoria divina* é conexa com o propósito da *Sagesse*? Existirá uma autonomia da *sabedoria divina* na *Sagesse* que a retira completamente de cena, de tal modo que Charron possa examinar apenas a *sabedoria humana* na obra? Para responder a esses dois questionamentos e esclarecermos o papel da *sabedoria divina* na *Sagesse* devemos avaliar se a pretensão expressa do filósofo, de separar os dois discursos (*sabedoria humana* e *divina*), realmente ocorre na *Sagesse*. Para tanto, o exame da tese de Christian Belin será um caminho necessário a ser trilhado.

Christian Belin propõe realizar uma leitura global do pensamento charroniano e argumenta que é possível harmonizar a *Sagesse* com as *Trois Vérités*, pois, ao utilizar o termo sabedoria (*sagesse*), Charron pretendia articular as suas obras apologéticas com as suas obras

⁹⁷ « [...] est en certain sens et mesure traitée en ma premiere verité, et en mes discours de la divinité ». [tradução livre].

morais, por meio desse conceito integral e unificador. De acordo com essa leitura, para Charron existe uma conexão entre a verdade (*Trois Véritez*) e a sabedoria (*De La Sagesse*):

A verdade estabelecida na grande obra apologética de Charron, de tipo cristológica, condiciona toda moral ulterior: o *éthos* da *Sagesse* se enraíza no *Logos* apresentado como a única via da salvação nas *Trois Véritez*. (BELIN, 1995, p. 19)⁹⁸.

Para dar plausibilidade a essa tese, Belin mostra que a produção da *Sagesse* não se deu sem continuidade com as atividades de teólogo de Charron, pois os *Discours Chrétiens* e a *Sagesse* foram produzidos possivelmente em concomitância. Além disso, como a publicação conjunta das obras era almejada por Charron e várias passagens de sua obra apologética foram incluídas no texto da segunda edição da *Sagesse*, o intérprete vê-se autorizado a concluir que essa última obra é um complemento necessário e legítimo das duas obras cristãs anteriores de Charron e que a inclusão de passagens dos *Discours Chrétiens* na *Sagesse* representa uma maneira autêntica do autor de abordar a questão da coerência interna das obras (BELIN, 1995, pp. 14-15). Dessa forma, Charron, pautado na tradição tomista que define a teologia como sabedoria (*sapientia*)⁹⁹, valeu-se do termo sabedoria (*sagesse*) para fazer a teologia manter-se implícita em sua obra moral, como em um palimpsesto (BELIN, 1995, p. 20)¹⁰⁰. Para Belin, a verdade presente nas *Trois Véritez* é constitutiva da sabedoria e a *Sagesse* representa a tentativa de traduzir o dogma cristão para o contexto da ação moral, de tal sorte que para Charron a sabedoria somente é possível dentro do contexto do cristianismo (BELIN, 1995, p. 109). Para o intérprete, a *sabedoria humana* proposta na *Sagesse* é uma *mediação* entre dois polos: a *sabedoria mundana* (marca do pecado original) e a *sabedoria divina* (inacessível ao homem diretamente). Nesse sentido, a sabedoria deve ser entendida

⁹⁸ « La vérité établie dans le grand ouvrage apologétique de Charron, de type christologique, conditionne toute morale ultérieure : l'*éthos* de la *Sagesse* s'enracine dans les *Logos* présenté comme la seule voie de salut, dans les *Trois Véritez* ». [tradução livre].

⁹⁹ Cf. *STh*, Ia, q. 1, art. 6, *resp.*

¹⁰⁰ O palimpsesto era um pergaminho cujo texto anterior foi apagado para permitir uma nova utilização. Como a limpeza do pergaminho era feita de modo rudimentar - como, por exemplo, por meio da raspagem -, era comum que partes do escrito antigo permanecessem parcialmente visíveis, já que eram mal apagadas. Belin usa essa metáfora para simbolizar sua leitura de que as *Trois Véritez* estão implícitas na *Sagesse*.

como uma tentativa de retorno a Deus e conciliação entre esses dois polos (BELIN, 1995, p. 111).

Ora, a primeira constatação que se retira dessa tese é a maior aproximação da filosofia charroniana com a filosofia tomista, pois a sabedoria, para Tomás de Aquino, é uma virtude especulativa e intelectual (*STh, Ia Iae*, q. 57, art. 2, *resp*), e também é por meio dela que se estabelece um elo entre o homem e Deus: “[...] pela virtude da sabedoria, o Aquinate procura elevar a alma intelectual do sábio à verdade mais inteligível, permanente, transcendente e eterna, Deus” (PICHLER, 2009, p. 11). Assim, ao discutir o papel da sabedoria na Suma Teológica, Tomás de Aquino mostra que, além dela estar vinculada ao conhecimento das coisas divinas, ela também cumpre o papel de princípio condutor da vida do homem:

Posto que a sabedoria é o *conhecimento das coisas divinas*, como será dito em seguida, ela é considerada de forma diversa por nós e pelos filósofos. Já que nossa vida é ordenada para a fruição de Deus e dirigida de acordo com nossa participação na natureza divina, a qual é conferida pela graça; a sabedoria para nós não deve ser considerada apenas como o conhecimento de Deus - tal qual considerada pelos filósofos - mas também *como diretiva da vida humana*, a qual não é conduzida apenas de acordo com razões humanas, como também por razões divinas, tal qual expôs Agostinho (*De Trin.*, XII). (*STh, Iae*, q. 19, art. 7, *resp.*)¹⁰¹.

Essa aproximação com a filosofia tomista é apontada por Belin como um dos traços do projeto charroniano, pois, para o intérprete, a lógica da passagem das *Trois Vérites* para a *Sagesse* é a similar ao que ocorre na passagem da *Ia pars* para a *Ia Iae* da Suma Teológica (BELIN, 1995, pp. 15-16), a saber: como o homem é livre, suas ações podem ser investigadas por elas mesmas¹⁰². Assim, por força de coerência argumentativa, quando o intérprete afirma que a autonomia da moral charroniana possui a *mesma lógica e persegue o*

¹⁰¹ “Cum autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicitur, aliter consideratur a nobis et aliter a philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quandam participationem divinæ naturæ, quæ est per gratiam; sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanæ vitæ, quæ non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum, XII de Trin”. [tradução livre/grifos incluídos].

¹⁰² Esse é o argumento apresentado por Tomás de Aquino: cf. *STh, Ia Iae, proemium*.

mesmo objetivo que o discurso moral da filosofia da Suma Teológica (BELIN, 1995, p. 16), ele impõe um pressuposto forte da filosofia tomista à *Sagesse*, a saber: que a investigação moral exige o conhecimento prévio sobre Deus, porque, para o tomista, a *Verdade* é anterior ao *Bem*¹⁰³. Parece-nos que está implícita na conclusão de Belin a seguinte tese: existe uma adesão, por parte do autor da *Sagesse*, do pressuposto tomista de que o conhecimento da verdade - a saber, Deus (*STh, Ia, q. 16, art. 5, resp*) - é prévio a qualquer investigação moral. Nesse sentido, reforçando a tese da aproximação de Charron com a filosofia tomista, Belin argumenta que:

Quando Charron considera a teologia como horizonte último da sabedoria filosófica que, para ele mesmo, resta insuficiente e necessita de uma transformação sobrenatural, ele assimila a teologia a uma sabedoria cujas condições já eram aquelas que São Tomás definiu no começo da *Suma Teológica* (BELIN, 1995, p. 20)¹⁰⁴.

Assim, ao examinar a sabedoria charroniana, o intérprete afirma que “é São Tomás quem irá fornecer aqui a chave de interpretação do texto de Charron” (BELIN, 1995, p. 112)¹⁰⁵, pois, da mesma forma que para o tomista - para quem a sabedoria aponta para as causas mais altas da natureza e representa uma busca nunca concluída, uma vez que é necessária a intervenção da graça divina para a salvação do homem (*STh, Ia IIae, q. 68, art. 2, resp*) - Charron também defende que a *sabedoria humana* pressupõe a *sabedoria divina*. Dessa forma, quando Charron afirma na *Sagesse*: “[...] é, portanto, sábio aquele que se mantém verdadeiramente livre, franco e nobre, conduz-se em todas as coisas de acordo com a natureza, acomoda o seu próprio e particular ao universal, que é Deus, vive e se porta diante de Deus

¹⁰³ Cf. *STh, Ia, q. 5, art. 2, resp.*; *STh, Ia, q. 16, art. 4, resp.*

¹⁰⁴ « Lorsque Charron considère la théologie comme le dernier horizon de la sagesse philosophique qui, par elle-même, demeure insuffisante et nécessite une transformation surnaturelle, il assimile la théologie à une sagesse dans les conditions qui étaient déjà celles que saint Thomas avaient définies au début de la *Somme théologique* ». [tradução livre].

¹⁰⁵ « C’est saint Thomas qui va fournir ici la clef d’interprétation du texte de Charron ». [tradução livre].

(*devant Dieu*) [...]” (DS, II, *préface*, p. 373)¹⁰⁶, Belin interpreta essa afirmação do seguinte modo: o sábio é apenas sábio se estiver diante/de acordo com Deus (*devant Dieu*) (BELIN, 1995, p. 115). Portanto, somente em um cenário cristão pode surgir a verdadeira sabedoria moral, argumento esse que impõe uma interdependência entre a verdade cristã (*Trois Vérités*) e a sabedoria humana (*Sagesse*):

A busca da sabedoria humana não é jamais um fim em si, mas a marca de Deus no homem: nenhuma sabedoria humana será possível sem a participação efetiva daquela sabedoria de Deus (BELIN, 1995, p. 116)¹⁰⁷.

Um ponto geral deve ser considerado sobre a interpretação proposta por Belin. Como visto acima, Charron afirma que não irá tratar da *sabedoria divina* na *Sagesse*, pois já tratou dela nas *Trois Vérités* e diz que pretende realizar um discurso que considere e valorize *apenas* a natureza humana enquanto humana. Ora, como então interpretar essa pretensão charroniana de forma coerente com a tese de Belin, a qual vê uma conexão entre as obras? A resposta fornecida pelo intérprete para dissolver essa contradição nos parece pautar em dois principais argumentos. O primeiro é o seguinte: a estratégia adotada por Charron ao redigir a *Sagesse* mostra que a escolha do termo *sabedoria*, ambivalente e polissêmico, vincula todo o espírito da obra a uma perspectiva ao mesmo tempo natural e sobrenatural, situação essa que impede a dissociação absoluta das obras. Nesse sentido, o objetivo final de Charron não é separar a *sabedoria divina* da *sabedoria humana* de um ponto de vista teórico, mas sim separar ambas do ponto de vista retórico, ou seja, apenas sobre o plano do discurso (BELIN, 1995, p. 117). Por isso, a estratégia de Charron de cindir as duas obras tem uma conotação retórica: ao escrever para um leitor laico ele adota uma exposição, linguagem e referências adequadas ao público que pretende convencer e a sua estratégia argumentativa é pautada em

¹⁰⁶ « [...] est donc sage le quel se maintenant vrayment libre, franc, et noble, se conduit en toutes choses selon nature, accommodant la sienne propre et particuliere à l'universelle, qui est Dieu, vivant et se portant devant Dieu [...] ». [*tradução livre*].

¹⁰⁷ « La quête de la sagesse humaine n'est jamais une fin en soi, mais la marque de Dieu en l'homme ; aucune sagesse humaine ne serait possible sans participation effective à celle de Dieu ». [*tradução livre*].

uma retórica implícita do dito e do não-dito, da clareza e da obscuridade. Logo, esse argumento aponta para o fato de que a *Sagesse* é uma obra essencialmente cristã e tem uma finalidade apologética clara de convencer o público não-cristão ou pelo menos *mais ou menos cristão*, nas palavras de Belin (BELIN, 1995, p. 118). Como decorrência dessa tese, para o intérprete não é possível falar em uma autonomia perfeita ou absoluta da *Sagesse* em relação às *Trois Vérités*, pois, uma vez que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, ele não pode elaborar uma antropologia ou um projeto moral que não se refira, ainda que de forma implícita, ao seu arquiteto e criador divino. O segundo argumento é o seguinte: a valorização proposta e tão defendida por Charron da natureza humana enquanto humana só pode ser entendida em um contexto cristão, quando o autor da *Sagesse* promove essa valorização “[...] ele pensa sempre sobre a natureza ‘pura e inteira’ do homem, fora do acometimento do pecado” (BELIN, 1995, p. 117)¹⁰⁸. A questão do pecado original representa, nesse sentido, um ponto muito relevante no escopo da obra charroniana, haja vista a finalidade apologética implícita da *Sagesse*: Belin entende que o pecado original é o motivo da condição da miséria do homem denunciada por Charron através da exposição da diversidade e da variedade das opiniões, costumes e doutrinas filosóficas (BELIN, 1995, p. 22). Para o intérprete a própria descrição/pintura da sabedoria, como uma mulher nua sob um pedestal, descrição essa que Charron apresenta no frontispício da *Sagesse*¹⁰⁹, denota de certa forma que a natureza pura e inteira do homem somente existiu antes do pecado original: “sua nudeza deseja atestar sua origem natural, uma homenagem feita a uma Natureza pura e virgem, ainda não atingida e corrompida pelas sequelas do primeiro pecado” (BELIN, 1995, p. 88)¹¹⁰. Por isso, a *sabedoria humana* não é o retorno a esse estado virginal da natureza humana, mas sim a elevação da condição mundana do homem e de sua natureza viciada em

¹⁰⁸ « [...] il pense toujours à la nature ‘pure et entière’ de l’homme, hors d’atteinte du péché » [tradução livre].

¹⁰⁹ A gravura foi feita por Jeanne Duportal e aparece apenas na segunda edição da obra.

¹¹⁰ « Sa nudité se veut une attestation de son origine naturelle, un hommage rendu à Nature pure et vierge, no encore blessée et corrompue para les séquelles du premier péché ». [tradução livre].

direção à sabedoria de Deus. Logo, a reorientação dessa natureza corrompida em direção a Deus é o traço distintivo da verdadeira sabedoria na *Sagesse* (BELIN, 1995, p. 92).

Portanto, a tese geral de Belin sobre a *Sagesse* tem como pressuposta a conclusão de que Deus é o começo e o fim da vida moral e que o desconhecimento de si, tão comum ao homem, representa o afastamento de Deus, uma vez que quanto mais o homem se autoconhece mais ele está em sintonia com seu criador (BELIN, 1995, pp. 139-140)¹¹¹. Nesse sentido, a insistente defesa de Charron do papel do *conhecimento de si* está vinculada a um processo cuja finalidade é uma *apologia implícita* e que reconduz o homem ao mistério divino, pois todo o processo de autoconhecimento defendido na *Sagesse* tem como arquétipo Deus - o qual sempre reflete sobre si mesmo. A esse movimento de reflexão sobre si, que encaminha o homem em direção a Deus, Belin chama de *socratismo cristão*¹¹². Ademais, todo esse processo apologético aponta ainda para um compromisso existencial daquele que crê, pois por meio da sabedoria ocorre não só uma adesão intelectual da fé como também uma adesão quanto ao agir humano, de modo que a verdade da fé e o agir de acordo com a fé estão emaranhados na *Sagesse*:

A fé e a moral cristãs supõem-se uma à outra, e o sábio, que tem por inclinação, recordemos, ser “a imagem de Deus na terra”, não poderá adotar um modo de vida que não seja crístico. [...] As *Trois Vérités* exprimem uma pedagogia da fé e reclamam de seus leitores atos de fé contínuos; a *Sagesse*, supondo sempre a fé, desenvolve mais uma pedagogia da razão e da vontade as quais, em conjunto, conduzem também a Deus, mas de forma menos imediata: elas não possuem Deus como seu objeto direto, do mesmo modo que a fé e as outras virtudes teológicas, mas ambas são ordenadas em direção a Deus *pela natureza*, como diz São Tomás, na medida em que Deus é o princípio e a finalidade da natureza (BELIN, 1995, p. 181)¹¹³.

¹¹¹ A tese de Belin de que Deus é o começo e o fim da vida moral é mais complexa de ser examinada. Voltaremos a essa questão no capítulo final desta dissertação.

¹¹² Cf. BELIN, 1995, pp. 139-156.

¹¹³ « La foi et la morale chrétiennes se supposent l’une l’autre, et le sage, qui a pour vocation, rappelons-le, d’être « l’image de Dieu en terre », ne saurait adopter une mode de vie qui ne fût pas christique. [...] Les *Trois Vérités* exprimaient une pédagogie de la foi et réclamaient de leurs lecteurs des actes de foi successifs ; la *Sagesse*, en supposant toujours la foi, développe plutôt une pédagogie de la raison et de la volonté qui, toutes deux, conduisent aussi à Dieu, mais moins immédiate : elles n’ont pas Dieu directement pour objet, comme la foi

Dessa forma, o apelo à natureza significa um apelo a Deus e à sua graça, único meio capaz de reformar a fraqueza da natureza viciada e corrompida do homem e afastá-lo da sabedoria mundana. A verdadeira sabedoria na *Sagesse* representa, nessa chave de leitura, o caminho por meio do qual é possível passar da ordem do natural ao sobrenatural e encaminhar o homem para uma *ascese mística* (BELIN, 1995, p. 310). Portanto, para o intérprete, não há autonomia entre sabedoria divina e humana na *Sagesse*, mas sim conexão.

A primeira consideração crítica que temos contra essa leitura reside no seu pressuposto fundamental: diante da necessidade de articular as obras de Charron a partir de uma visão global, Belin irá argumentar que a obra anterior de cunho apologético e teológico (*Trois Véritez*) é o elemento hermenêutico capaz de explicar a obra tardia (*Sagesse*). Essa tentativa do intérprete de tentar apresentar uma visão global do pensamento charroniano é muito válida, mas nesse processo de unificação ele acaba apagando distinções importantes entre as obras de Charron e mesmo pontos de clivagem de uma obra para a outra. Sem dúvida, é necessário examinar o pensamento de Charron como um todo, mas nos parece que a obra tardia (*Sagesse*) pode explicar mais a obra anterior e apologética (*Trois Véritez*) do que o contrário. Isso não significa dizer que todas as teses da *Trois Véritez* se resumem às teses da *Sagesse*, pois Charron explicitamente informa que ambas as obras têm objetivos e intenções diversos. Na verdade, significa dizer que diversas teses da *Sagesse* já se encontram de forma embrionária nas *Trois Véritez* e que a leitura comparativa das obras pode explicitar e comprovar a evolução do pensamento charroniano. Ao longo desta dissertação iremos apontar brevemente alguns elementos que reforçam nossa leitura, tais como o ceticismo sobre as faculdades do homem, presente em ambas as obras, e o papel do conhecimento de si, central nas duas obras. Entretanto, como nosso intento não é resolver esta questão da coerência entre

et les autres vertus théologiques, mais elles sont ordonnés à lui *par nature*, comme dit saint Thomas, dans la mesure où Dieu reste le principe et la fin de la nature » [tradução livre].

as obras, não iremos aprofundar esse exame, mas apenas apresentar argumentos que comprovem que a intenção de Charron ao elaborar a *Sagesse* não era utilizá-la como um discurso apologético, que teria as *Trois Véritez* como um discurso implícito. Dessa forma, a tese de Belin de que o dogma cristão é traduzido para o contexto da ação moral e que existe uma verdade que direciona toda a construção da *Sagesse* precisa ser revista, pois o intérprete, segundo nossa leitura, não mostra de forma clara quais seriam precisamente os contornos dessa verdade que dirige o *éthos* da *Sagesse*. Sabemos que - como apresentado brevemente na introdução - ao elaborar as *Trois Véritez* Charron não pretende apresentar provas demonstrativas e irrefutáveis nesta obra, pois tal intento não é possível de ser alcançado pelo homem quando a matéria é religião, tese que irá impor ao termo *verdade* na obra charroniana um sentido mitigado. Sabemos, além disso, que nessa obra Charron argumenta que a capacidade do homem de conhecer as coisas naturais não é absoluta e, por isso, falando de modo rigoroso, não é possível pensar em uma *verdade* nas *Trois Véritez*, pois o resultado de toda investigação está vinculado aos esforços do homem e estes são falíveis. Charron transforma o princípio do *modus tomista* - o qual afirma que o recebido está no recipiente ao modo do recipiente¹¹⁴ - em um argumento cético, quando afirma que tudo o que o homem conhece dá-se em relação a ele próprio e, por causa de sua fraqueza natural, seu conhecimento sempre estará sujeito ao erro: “nós estamos, portanto, bem distantes de conhecer Deus; em verdade, se tudo que nós dissemos e proferimos sobre Deus fosse julgado com rigor, não seria mais do que *vanité* e ignorância, a fim de não injuriar e nem ofender a Deus” (*LTV*, I, 5, p. 17)¹¹⁵. Por isso, a interdependência que Belin aponta entre *verdade cristã* e *sabedoria humana* não parece ser tão forte, pois a própria noção de verdade em Charron não tem um sentido forte. Além disso, um dos argumentos relevantes que Belin utiliza para comprovar essa tese é

¹¹⁴ *STh*, *la pars*, q. 84, a. 1, *resp.*

¹¹⁵ « Nous somme donc bien loing de cognoistre Dieu; aussi à la verité si tout ce que nous disons & proférons de Dieu, estoit iuge à la rigueur, ce ne seroit que *vanité* & ignorance, afin de je ne Dieu injure & offense » [*tradução livre*].

bem questionável: o intérprete argumenta que a inclusão de passagens das obras apologéticas na *Sagesse* são indícios de que Charron pretendia tratar as obras de modo unificado e integral. Ora, como já visto, Charron explicitamente afirma que foi aconselhado a incluir um dos seus *Discours Chrétiens* na *Sagesse* para diminuir a resistência da obra e aumentar sua aceitação. Dessa forma, não é por razões de coerência que ele inclui trechos de uma obra na outra, mas sim por finalidades retórico-políticas. Portanto, a pretensa conexão entre as obras não nos parece demonstrada de modo convincente quanto a esse ponto.

Um segundo elemento que deve ser mais bem avaliado é a aproximação forte que Belin realiza entre as obras de Charron e as de Tomás de Aquino. Ora, a afirmação de Charron de que sem a graça a *sabedoria humana* não é completa, não significa dizer que a *sabedoria humana* pressupõe a *sabedoria divina* tal qual defendeu Tomás de Aquino, pois, quando Charron afirma que o homem necessita da graça divina, ele se refere explicitamente *apenas à sua salvação eterna* e não à sua felicidade neste mundo (*PTS*, II, 9, pp. 48-50). O reconhecimento de que a *sabedoria humana* não é um fim em si mesmo *somente* faz sentido se considerado em relação à salvação eterna do homem por Deus, pois quanto ao seu agir na vida civil a *sabedoria humana* deve ser buscada e almejada como a finalidade última da vida do homem. Nesse sentido, ao discutir sobre a felicidade do homem, Charron afirma explicitamente que a *sabedoria humana* é capaz de trazê-la por meio da imperturbabilidade da alma (*DS*, II, 12). Ora, sabemos que a posição tomista é oposta a essa tese charroniana: somente é possível ao homem atingir a felicidade a partir do exercício de sua vida contemplativa, voltada diretamente sobre a causa última da natureza, Deus. A felicidade para o tomista não é alcançada por meio da suspensão do juízo, tal qual ocorre em Charron, pois esse fato faria com que a felicidade fosse atingível plenamente neste mundo pelos esforços do próprio homem. Ao contrário, para Tomás de Aquino a felicidade somente é possível de ser alcançada a partir da contemplação da Verdade, que é Deus.

Outro argumento que parece separar radicalmente Charron de Tomás de Aquino é a visão que eles possuem sobre o conhecimento de Deus: para Charron o homem *não pode realizar discursos afirmativos e dogmáticos* sobre Deus, tese essa que é o argumento central das *Trois Véritez*. Em um dos momentos em que Charron expressa essa tese ele realiza uma crítica direta à tese tomista de que Deus, ser supremo, é o princípio de cognoscibilidade do mundo:

Eu sei bem que dirão ao contrário, que não há nada mais inteligível (*entenduë*) que Deus: visto que todas as coisas são inteligidas por meio de seu ser - inteligidas na medida em que elas possuem ser - pois aquilo que não pode ser não pode ser inteligido. [...] Pois um tão imenso ser, unidade e simplicidade e existência, espanta o espírito, impede o conhecimento e sucumbe no mesmo inconveniente do não-ser, da ausência, da diversidade e da confusão: o não-saber (*ignorance*). O espírito humano não é capaz salvo de coisas que são medfoces, temperadas ao seu modelo: as extremidades o assustam e o cegam. Como a primeira matéria que é incognoscível pela falta de ser, da mesma forma Deus é incognoscível devido à intensidade de seu ser. (*LTV*, I, 5, p. 17)¹¹⁶.

Ora, essa afirmação, além de se referir explicitamente a Tomás de Aquino quando remete àqueles que *diriam em sentido contrário*, é diametralmente oposta à tese do Aquinate, visto que na *Suma Teológica* ele sustenta que, quanto mais ser uma coisa possui, mais cognoscível ela é (*STh*, *Ia pars*, q. 16, a. 3, *resp.*). A sua tese é a seguinte: “[...] a disposição das coisas na ordem da verdade é a mesma que na ordem do ser, pois o *ser* e o *verdadeiro* se equivalem” (GILSON, 1922, p. 24)¹¹⁷. Por essa razão, como o ser de Deus é igual à sua existência, ele é o princípio máximo de cognoscibilidade a partir do qual tudo é conhecido (*STh*, *Ia pars*, q. 3, a. 4, *resp.*). Nesse sentido, porque Deus é o próprio Ser e a própria Verdade, ele pode ser conhecido e todas as coisas são conhecidas em relação ao seu Ser. Ora, quando Charron

¹¹⁶ « Je sçay bien que l'on dira au contraire, qu'il n'y a rien plus intelligible que Dieu : d'autant que toute chose est entenduë par son estre, & autant entenduë que elle a d'estre : car ce qui n'est point ne peut estre entenduë. [...] Car un tres grand estre, unité, simplicité & presence, estonne l'esprit, empesche la cognoissance & tombe au mesme incovenient que le non estre, l'absence, la diversité & la confusion : qui est la ignorance. L'esprit humain n'est capable que de choses mediocres & tempérés à son modelle : les extremitez l'estonnent & l'esblouissent. Come la matiere premiere est incognoissable à faute d'estre, aussi Dieu est incognoissable à force d'estre » [*tradução livre*].

¹¹⁷ « [...] la disposition des choses dans l'ordre de la vérité est la même que dans l'ordre de l'être, puisque l'être et le vrai s'équivalent ». [*tradução livre/grifos incluídos*].

afirma que o ser de Deus é tão elevado que é excessivo e impede o conhecimento do homem, ele está demonstrando nitidamente seu afastamento do projeto tomista de primeiro investigar Deus, ou a Verdade, e depois conhecer as coisas do mundo. O objetivo de Charron é inverter a ordem tomista que vai de Deus ao mundo e propor uma nova ordem de investigação a partir da autonomização das instâncias natural e sobrenatural no âmbito da investigação filosófica, a despeito de ambas possuírem pontos de conexão. Além disso, Claudiu Gaiu, opondo-se à tese de Belin, mostra que para Charron a Filosofia tem supremacia sobre a Teologia e por esta razão não é possível aproximar seu projeto filosófico do Aquinate:

Charron se separa de são Tomás ao afirmar a independência da excelência do homem em relação às coisas divinas. De um ponto de vista racional, nós não podemos ter mais do que uma perspectiva humana, oposta àquela oferecida pela inspiração. Por consequência, existe uma relativa superioridade da sabedoria humana em relação à sabedoria divina, como uma qualidade livre e nobre em relação àquilo que é necessário e popular. O domínio próprio da filosofia é o homem (GAIU, 2010, p. 239)¹¹⁸.

Nesse sentido, a leitura de Belin acaba por interpretar Charron em oposição ao seu real intento, tendo em vista que quando o intérprete argumenta que o projeto moral de Tomás de Aquino e de Charron são os mesmos, como visto acima, ele está impondo pressupostos da filosofia tomista à filosofia charroniana - tal qual a anterioridade da Teologia sobre a Filosofia, da Verdade sobre o Bem, ou seja: é necessário investigar primeiro Deus antes de investigar a moral - pressupostos estes que não estão presentes na *Sagesse*.

O terceiro argumento que deve ser considerado reside no fato de que Charron é explícito em diversos pontos ao afirmar que não irá tratar de temas religiosos na *Sagesse*. Logo, sustentar que ele estaria utilizando o termo *sabedoria* no sentido de manter a teologia implícita nesse termo é algo difícil de ser comprovado. Como vimos, Charron é cômico das

¹¹⁸ « Charron se sépare de saint Thomas en affirmant l'indépendance de l'excellence humaine par rapport aux choses divines. D'un point de vue rationnel, nous ne pouvons avoir qu'une perspective humaine, opposée à celle offerte par l'inspiration. En conséquence, il existe une relative supériorité de la sagesse humaine par rapport a la sagesse divine, comme une qualité libre et noble par rapport a ce qui est nécessaire et populaire. Le domaine propre de la philosophie est l'homme » [tradução livre].

leituras metafísicas do termo sabedoria e por isso ele demarca o campo no qual essas leituras são válidas: apenas nas *Trois Vérités*. Na *Sagesse* ele critica a visão tomista de que a sabedoria é um conhecimento puramente especulativo e insere essa visão no conjunto de discursos dos metafísicos sobre a *sabedoria divina*, dos quais não irá tratar, pois já os investigou em sua obra anterior. As restrições que Charron realiza em seu prefácio deixam claro que ele conhecia o projeto tomista e que não era seu objetivo ao elaborar a *Sagesse* resgatar esse projeto. Ele não escolhe o termo *sabedoria* para manter a teologia implícita em sua obra moral. Na verdade, ele busca dar uma nova significação a esse termo, autônoma em relação à visão tradicional sobre *sabedoria divina*. Desse modo, vemos que no *Petit Traité de Sagesse* ele responde à crítica de que sua obra não trata de temas religiosos afirmando o seguinte:

A segunda é a seguinte: em toda essa descrição não se fala de Deus, de religião e das virtudes infusas e divinas. Digo primeiramente que é necessário lembrar-se de duas coisas que eu disse. Eu trato aqui da sabedoria humana filosoficamente, não da divina teologalmente. Em linhas gerais, não abordo aqui tudo o que é requerido em um sábio - não os traços comuns a todos, já suficientemente conhecidos, mas somente os próprios e particulares ao Sábio, pelos quais ele difere e excede acima do comum. Ora, a religião é uma obrigação comum, geral e até mesmo natural (*PTS*, IV, 2, pp. 62-63).

Essa afirmação é um exposto reconhecimento de que a sabedoria divina *não será investigada* no escopo da *Sagesse*, pois o objetivo de Charron é tentar realizar uma investigação autônoma da sabedoria humana. Emanuel Faye, ao examinar a obra de Charron, também argumenta que a principal inovação charroniana é separar a metafísica da moral, visto que na *Sagesse* a Filosofia passa a ser a verdadeira ciência do homem, mostrando que a Teologia sacramental não é necessária para atingir a sabedoria, a qual pode ser atingida naturalmente a partir do conhecimento de si (FAYE, 1998, pp. 252-259). Em sua avaliação sobre os argumentos de Belin, Emanuel Faye argumenta que ele parece desenvolver sua tese de modo radical, sem nuançá-la e problematizá-la, e, em alguns pontos, sua tese de uma *teologia oculta* em Charron está em franca contradição com o próprio texto charroniano (FAYE, 1998, p. 257).

Entendemos que a avaliação de Emanuel Faye é acertada, pois não encontramos indícios concretos no texto da *Sagesse* que comprovem que a intenção de Charron é subordinar toda a obra a uma finalidade apologética para converter *meio-cristãos* a partir de uma linguagem pseudopagã. Por fim, para reforçar esses argumentos, pode-se citar a crítica que Claudiu Gaiu realiza da leitura de Belin, a qual, segundo ele, desconsidera que Charron visa investigar na *Sagesse* uma moralidade rara voltada para *espíritos fortes* e não uma moralidade comum ensinada pela *sabedoria divina*, visto que a teologia apresenta apenas as regras para uma moralidade comum, acessível a todos os indivíduos (GAIU, 2010, p. 238). Para Charron, as regras morais da *sabedoria divina* são regras e obrigações comuns a todos os homens, como se constata na citação acima. Seu propósito na *Sagesse* é outro, tratar dos traços *próprios* e *particulares* do sábio que o diferenciam dos demais homens. Por isso, a moral ensinada pela Teologia não serve como modelo e tal fato dificulta afirmarmos, como faz Belin, que a moral da *Sagesse* é essencialmente uma moralidade cristã¹¹⁹.

Um quarto e último elemento que pretendemos examinar quanto à tese de Belin refere-se ao argumento de que a *Sagesse* promove uma *ascese mística*. Para Belin, a natureza pura e inteira do homem não é possível de ser alcançada apenas por meio de esforços naturais e, nesse sentido, a sabedoria humana seria apenas um *caminho* que eleva o homem até Deus, único ser capaz de reformar o seu natural. Segundo essa leitura, a filosofia moral não seria possível de reformar a fraqueza fundamental do homem, pois sua origem é sobrenatural: o pecado original de Adão. Contudo, tal análise não considera adequadamente a tese de Charron de que a filosofia moral *é capaz de reformar um natural não adequado*, pois para o autor da *Sagesse* Sócrates (que por sinal era pagão) conseguiu reformar seu natural por meio do estudo da filosofia moral e do conhecimento de si (*DS, préface*, p. 37). Além disso, quando Charron

¹¹⁹ A afirmação contrária também não é verdadeira, a saber, a moral de Charron não é essencialmente anticristã. Na verdade, acreditamos apenas que este problema não é levantado por Charron como central na *Sagesse* e ocupa o segundo plano no contexto da obra.

trata das fraquezas da condição do homem, em momento algum ele apela à necessidade de intervenção da graça divina para a superação da condição de fraqueza atual: o conhecimento de si mostra a miséria do homem e, por meio do seu reconhecimento, é possível alcançar a reforma e emenda universal da condição atual do homem, sempre considerando a sua mudança quanto à sua natureza não sobrenatural (*DS, préface du livre I*, p. 49). Portanto, nem o pecado original nem a graça divina entram em jogo na *Sagesse*. Por isso, a afirmação de Belin de que a natureza pura e inteira do homem, perfeição de natureza humana enquanto humana, só existiria no momento anterior ao pecado original, desconsidera que Charron visa apresentar uma perfeição ou excelência da condição do homem como homem, isto é, sem avaliar seu impacto sobre a salvação eterna que é de ordem sobrenatural. O pecado não é um tema presente na *Sagesse*. O remédio para a fraqueza natural do homem é uma solução natural que não recorre a Deus, estratégia essa que Belin não reconhece estar presente no texto charroniano, pois o intérprete considera que a condição natural e sobrenatural do homem não são separáveis e que a solução para superar a fraqueza natural só pode ser sobrenatural. Ora, não é essa a conclusão de Charron quando avaliamos o *Petit Traité de Sagesse*, já que nesse texto ele afirma que a *Sagesse* dá conta apenas das virtudes morais e não das *ações meritórias* (vinculadas à salvação eterna):

É verdade que não faço longos discursos sobre a graça e as virtudes Teologais. Por que o faria? Eu sairia de meu assunto e de meu empreendimento estabelecido, que é a Sabedoria Humana e não Divina, ações simplesmente, naturalmente e moralmente boas e não meritórias. Além do mais, essa graça é uma coisa que não é para nossos estudos, nossa inquirição e nosso trabalho (*PTS, IV, 9, p. 70*).

Desse modo, o guia do homem é a lei natural inscrita nele próprio e não a graça sobrenatural, e esse guia é critério adequado para a ação moral (ADAM, 1991, pp. 47-48). Na *Sagesse* não há o apelo à intervenção da graça divina para a superação da fraqueza do homem, porque Charron tem como pressuposto a separação clara dos domínios da Teologia e da Filosofia: a primeira lida com a salvação eterna e a segunda com o comportamento natural e com a vida

civil (KOGEL, 1972, p. 99). Assim, a questão do pecado original não assume papel relevante na *Sagesse*, tendo em vista que a abordagem que Charron pretende dar à obra é apenas a humana, natural e não sobrenatural.

Diante desses argumentos, não é possível sustentar uma conexão da sabedoria divina com a *Sagesse*, tal qual propôs Belin, posto que na verdade o objetivo de Charron é tratar *apenas* da sabedoria humana nessa obra, estabelecendo um campo legítimo da investigação filosófica: a ação do homem, a qual, devido ao desconhecimento de si, exige um discurso que apresente uma sabedoria que sirva de modelo e arquétipo para dirigir suas ações em todas as esferas de sua vida. Logo, a *sabedoria divina* não será tratada na *Sagesse*, pois seu exame pertence ao campo da Teologia e já foi realizado, nas palavras de Charron, em certa medida¹²⁰, nas *Trois Véritez*. A *sabedoria divina* não está implícita na *Sagesse*, na verdade ela pode ser examinada de forma autônoma em relação à *sabedoria humana*. Diferentemente do que sustenta Belin, Charron não pretende vincular o espírito da *Sagesse* a uma perspectiva ao mesmo tempo natural e sobrenatural, seu objetivo é o oposto: separar ambas as instâncias e investigar na *Sagesse* apenas uma delas, a mais rara e que não é comum, a saber, a moralidade natural do sábio. Portanto, o escopo de investigação da *Sagesse* visa apresentar a *sabedoria humana*, cujos traços mais gerais passamos a apresentar¹²¹.

1.4 A SABEDORIA HUMANA: EXERCÍCIO MORAL DO ESPÍRITO FORTE

Visto que a sabedoria que será exposta na *Sagesse* não é a *divina* nem a *mundana*, o escopo de investigação de Charron está delimitado à avaliação da *sabedoria humana* enquanto humana e tem por meta mostrar como o homem pode, por meio de seus

¹²⁰ Não discutiremos nesta dissertação em que medida a *sabedoria divina* é tratada nas *Trois Véritez*, pois essa obra não faz parte do escopo de nossa investigação nesta dissertação.

¹²¹ Existe outro ponto sobre a tese de Belin que merece maior detalhamento que é a questão da piedade do sábio. Esse tema será abordado brevemente no último capítulo desta dissertação.

próprios esforços, alcançar a excelência de sua condição. Charron mostra que, da mesma forma que ocorre com as *sabedorias divina e mundana*, existem diversas descrições da *sabedoria humana* feitas tanto pelo vulgo quanto pelos filósofos e teólogos. A descrição do vulgo está relacionada com a ação exterior: para ele é sábio aquele homem que tem um comportamento regrado nos negócios e nas conversações; leitura que entende a sabedoria apenas como uma conduta externa e sustenta que é possível existir sabedoria sem piedade e sem probidade essencial (*DS, préface*, p. 29). Charron caracteriza essa leitura da sabedoria como inadequada, já que ela defende apenas uma modesta *fineza* e afirma que não será do discurso do comum que ele pretende retirar seu modelo de sabedoria, mas sim do discurso dos filósofos. O autor da *Sagesse* afirma que não se apoia no discurso da Teologia, pois ela aborda a *sabedoria humana* preocupada com a salvação eterna, enquanto que a Filosofia está preocupada com o bem agir (*DS, préface*, p. 30). Ora, essa descrição feita pelos teólogos e filósofos denota que na obra charroniana existe uma cisão entre o discurso teológico (vinculado com a verdade e com o crer) e o discurso filosófico (vinculado com a natureza e com o fazer)¹²². Essa cisão é o que permite defender um ideal de sabedoria puramente natural, pois os âmbitos do crer e do agir são autônomos. Nesse sentido, a preocupação de Charron é com a vida prática do homem, com o bem viver e com o bem morrer, por isso a *sabedoria humana* não é um conhecimento especulativo, mas sim um *exercício* vinculado ao agir.

A *sabedoria humana* exige a mudança da postura moral do homem, mudança essa que pode emendar a fraqueza de sua natureza e ensiná-lo a dominar a força das paixões. O tempo de Charron, marcado pelas guerras religiosas e fortes partidarismos, exigia da filosofia moral mais do que um discurso teórico/contemplativo a respeito do Bem; na verdade, a postura esperada era um engajamento concreto da Filosofia com o ideal de transformação da

¹²² Cf. *DS, préface*.

vida do homem¹²³. Essa leitura que propomos é consistente com a afirmação de Eugene Rice de que Charron refuta explicitamente qualquer tipo de sabedoria transcendente e contemplativa e que o alvo da *Sagesse*, ao apresentar a *sabedoria humana*, é ter um homem envolvido com o mundo e não formar um teólogo ou filósofo profissional (RICE, 1958, p. 179). Logo, o objetivo da *Sagesse* é o de formar o homem para a vida civil e não para o claustro (*DS, préface 1^{er} édition*, p. 33)¹²⁴. A partir dessa afirmação podemos distinguir entre duas ordens do conhecimento para Charron: (I) a da ação, que corresponde ao bem viver e ao bem morrer, ensinada pela filosofia moral; (II) a da crença, que cuida da salvação eterna da alma e do bem crer, ensinada pela Teologia. A disciplina que se relaciona com a primeira ordem é chamada *sabedoria* e a segunda é chamada *verdade*. A *verdade* é investigada pela Teologia e lida com as questões sobrenaturais mais relevantes para o homem; a *sabedoria* é investigada pela filosofia moral e cuida dos aspectos da vida em sua perspectiva natural. Essa distinção imporá a conclusão de que aquele que age na vida civil de modo adequado não age de acordo com a *verdade*, mas sim de acordo com a *sabedoria*. Nesse contexto, Charron afirma que a sabedoria é uma conduta alegre, jovial, nobre, rara e que está vinculada ao *fazer*, marca da excelência do homem como homem, que o ensina a remediar suas fraquezas e a ter autocontrole diante das paixões e das opiniões dogmáticas, máximo alcançável devido à sua condição de fraqueza. A *sabedoria humana* é uma conjugação entre *nobreza* e a *ação de acordo com essa nobreza* e por isso os filósofos que além de a defenderem teoricamente, representaram-na e viveram-na de modo intenso em suas vidas, são os exemplos buscados por Charron para descrever o arquétipo do sábio (*DS, préface*, 31).

¹²³ Nesse sentido, René Kogel afirma que no período das guerras religiosas a literatura moral teve um acréscimo significativo e temas como repouso, tranquilidade e contentamento eram as palavras-chave de muitas obras da época (KOGEL, 1972, p. 50).

¹²⁴ Claudiu Gaiu afirma que o sujeito moral apresentado na *Sagesse* tem forte correlação com a historicidade de sua época, pois, ao desenvolver a obra, Charron recebeu influências das leituras que propunham a formação do homem de corte e de Estado, especialmente de Tácito e Maquiavel, e por isso as pretensões morais da obra são indissociáveis da vida pública e da vida prática (GAIU, 2010, pp. 95-101).

A *sabedoria humana* é a composição íntegra do homem em sua ação exterior e em seus pensamentos, *excelência* que exige a conexão entre *intenção* e *ação*. Nas palavras do autor da *Sagesse*, a *sabedoria humana* é:

[...] uma retidão, bela e nobre composição do homem inteiro em seu interior, seu exterior, seus pensamentos, palavras, ações e todos os seus movimentos. É a excelência e perfeição do homem enquanto homem, isto quer dizer: segundo incita e exige a lei primeira fundamental e natural do homem. Da mesma forma que dizemos que uma obra é bem construída excelentemente quando ela é bem composta de todas suas peças e que todas as regras de ofício lhe foram aplicadas, dizemos que é homem sábio aquele que sabe bem e de forma excelente construir o homem (*DS, préface*, pp. 32-33)¹²⁵.

Esses elementos da *sabedoria humana* permitem-nos aproximá-la do ideal da filosofia helenística, a qual compreende o filosofar como um *modo de vida* e defende que toda a reflexão filosófica deve reformar o homem, promovendo uma mudança na sua forma de crer e de avaliar o mundo ao seu redor. Pierre Hadot afirma que um traço importante que marca toda a filosofia helenística, assim como a filosofia antiga, é o seu compromisso em ser mais do que uma exposição teórica sobre determinada doutrina. A filosofia helenística tem a preocupação fundamental de fundir *vida contemplativa* com *vida ativa* para reformar a condição humana:

[...] cada escola define-se por uma escolha de vida, por uma opção existencial. A filosofia é o amor e investigação da sabedoria, e a sabedoria é, precisamente, um modo de vida [...] todas essas filosofias se querem terapêuticas (HADOT, 2010, pp. 154-155).

Nesse sentido, um traço peculiar do helenismo é o seu compromisso com uma *terapia filosófica* que seja capaz de diminuir a força das paixões, promover a indiferença e levar ao estado de tranquilidade da alma, em suma: reformar a condição humana, compromisso que é alcançado por meio de um discurso filosófico que é essencialmente um *exercício*. *Exercício*, pois a prática filosófica exige mais do que uma atividade especulativa, ela está ligada a um

¹²⁵ « [...] une droiture, belle et noble composition « de l'homme entier, en son dedans, son dehors, ses pensées, paroles, actions et toutes ses mouvements, c'est l'excellence et perfection de l'homme comme homme, c'est à dire selon que porte et requiert la loy premiere fondamentale et naturelle de l'homme, ainsi que nous disons un ouvrage bien fait et excellent, quand il est bien complet de toutes ses pieces, et que toutes les regles de l'art y ont été gardées : celuy est homme sage qui sçait bien et excellemment faire l'homme [...] ». [*tradução livre*].

aprendizado constante que só pode ser atingido mediante a mudança de toda forma de conduzir a vida e pelo treinamento constante da natureza humana. Nesse contexto, o helenismo tem como pressuposto uma forte correlação entre pensamento e ação, pressuposto esse que também encontramos na *sabedoria humana* de Pierre Charron. Tal fato é constatável na *Sagesse*, pois ela é organizada em três livros, entre os quais o terceiro contém *preceitos práticos específicos* para orientar o agir do homem em todas as esferas de sua vida. Assim, a *Sagesse* não desvincula o discurso filosófico do *modo de vida*, a utilidade e finalidade da obra são precisamente reformar o *modo de vida* do homem:

Era uma preparação (*prealable*), convocar o homem a si, para se examinar, se sondar e se estudar a fim de conhecer a si mesmo e perceber seus defeitos e sua condição miserável e desse modo estar apto para os remédios úteis e necessários, os quais são os conselhos e ensinamentos da sabedoria (*DS, préface du livre II, p. 369*)¹²⁶.

Além disso, a defesa de uma *sabedoria humana* que é fruto do esforço do próprio homem e serve como preceito de vida capaz de ensinar a bem viver e a bem morrer é uma finalidade comum da *Sagesse* com o helenismo, porque como mostra Hugo Friedrich: “[...] a figura ideal do sábio, na esfera de uma arte de viver que se esforça em proteger o homem da miséria exterior e interior de sua existência” (FRIEDRICH, 1968, p. 69)¹²⁷ é um traço característico da pretensão filosófica do helenismo. Nesse sentido, a *sabedoria humana* tem um efeito *terapêutico*¹²⁸ já que pretende remediar a fraqueza do homem a partir de quatro pontos: (I) por meio de seus preparativos: liberta o homem de todos os erros externos e internos e confere-lhe plena, inteira e universal liberdade de espírito; (II) por causa de seus fundamentos: o sábio possui a verdadeira e essencial *probidade* (*preud’homie*) e conduz a sua vida de modo firme;

¹²⁶ « C’estoit une prealable, que d’appeller l’homme à soy, à se tater, sonder, étudier, afin de se conoistre et sentir ses défauts et sa miserable condition, et ainsi se rendre capable des remedes salutaires et necessaires, qui sont les advis et enseignemens de sagesse » [tradução livre].

¹²⁷ « [...] la figure idéale du sage, dans la sphère d’un art de vivre qui s’efforce de protéger l’homme de la misère extérieure et intérieure de son existence ». [tradução livre].

¹²⁸ Cláudio Gaiu também sustenta que a *Sagesse* tem uma finalidade *terapêutica*, pois para o intérprete a obra visa restabelecer o liame natural do sábio consigo próprio e com a sua alteridade (GAIU, 2010, pp. 299-300). Contudo, o fato de existir uma finalidade terapêutica não significa que ela seja acessível para todos os homens, a sabedoria é uma terapia, mas que somente é voltada para os espíritos fortes, como veremos na próxima seção.

(III) pela imposição de seus ofícios: piedade, regramento dos desejos e dos pensamentos, comportar-se de modo moderado, seguir as leis e costumes, não ser afirmativo nas conversações e ter prudência em todos os negócios são os ofícios daquele que possui a sabedoria; (IV) pela aquisição de seus frutos: o homem sábio está pronto para a morte e se mantém em verdadeira tranquilidade do espírito¹²⁹. Portanto, o objetivo da *sabedoria humana* está fortemente vinculado ao propósito *terapêutico* de mudança e reforma da vida do homem. Nesse sentido, Charron afirma explicitamente que o conhecimento de si na *Sagesse* visa mostrar a miséria natural do homem e, por meio do seu reconhecimento, permitir sua *reforma* e *emenda* universal (*DS, préface du livre I*, p. 49). Logo, a *sabedoria humana* não se resume a apenas preceitos teóricos, pois, ao atingi-la, necessariamente o natural do homem é reformado e remediado, tal qual ocorreu no caso de Sócrates (*DS, préface*, p. 37).

Outro elemento que reforça a correlação entre *vida contemplativa* e *vida ativa* na *Sagesse* e a consequente proximidade dela com os fins da filosofia helenista é a defesa que Charron faz das ciências morais em detrimento das ciências especulativas ou metafísicas:

Porque de modo absoluto as [ciências] práticas são as melhores, pois examinam o bem do homem, instruem a bem viver e bem morrer, bem comandar e bem obedecer, por isso elas devem ser estudadas de modo sério por aqueles que perseguem a sabedoria. Dessas [ciências] esta obra é um compêndio e sumário, a saber: [ciências] morais, econômicas e políticas. Após elas, estão as [ciências] naturais, que servem para conhecer tudo que está no mundo à nossa disposição e simultaneamente para admirar a grandeza, bondade, sabedoria e potência do mestre arquiteto. Todas as demais ou são vãs ou bem devem ser estudadas de modo sumário e breve, pois elas não servem de modo algum para a vida e para nos tornar gente de bem (*DS*, I, 61, pp. 367-368)¹³⁰.

¹²⁹ O segundo livro da *Sagesse* é dividido nesses quatro elementos e cada subitem é um título dos doze capítulos contidos no livro.

¹³⁰ « Parquoy tout absolument les pratiques sont les meilleures qui regardent le bien de l'homme, apprennent à bien vivre et bien mourir, bien commander, bien obéir dont elles doivent être sérieusement étudiées par celui qui prétend à la sagesse, et desquelles cet oeuvre est un abrégé et sommaire, sçavoir morales, oeconomiques, politiques. Après elles, sont les naturelles, qui servent à cognoistre tout ce qui est au monde à nostre usage, et ensemble admirer la grandeur, bonté, sagesse, puissance du maistre architecte. Toutes les autres ou sont vaines, ou bien elles doivent être étudiées sommairement et en passant, puisqu'elles ne servent de rien à la vie, et à nous faire gens de bien » [*tradução livre/inserções do tradutor*].

O conhecimento relevante de ser investigado é aquele que tem uma finalidade prática capaz de promover a reforma da vida do homem. A partir desta lógica todas as ciências se organizam de modo hierárquico. Nesse sentido, o filósofo não deve investigar nenhum assunto em uma abordagem que não esteja vinculada de modo direto com o propósito de torná-lo um homem de bem e virtuoso. Por isso, as ciências morais são o objeto precípuo da investigação do sábio e a metafísica é vista como uma ciência vazia, já que é incapaz de ensinar preceitos práticos para a vida. Logo, a atitude especulativa só faz sentido se entrelaçada com uma atitude prática e voltada para fins de ensinar a conduzir a vida de forma adequada. Ora, essa concepção das ciências de Charron está diretamente correlacionada com a sua postura crítica diante de um determinado sentido de ciência: entendido em seu caráter apenas especulativo e dogmático. Nesse contexto, ele afirma que a ciência é bastão muito útil; contudo, deve ser manejado apenas por espíritos fortes, pois é uma droga muito potente que pode dominar os espíritos fracos que pensam que ela é superior, quando na verdade ela deve estar subordinada à sabedoria (*DS, préface*, p. 38). A ciência especulativa tem um papel instrumental e por essa razão não deve ser buscada como fim em si mesma. O erro do homem surge quando ele considera que possuir a ciência é o sumo bem e fim em si mesmo:

A ciência é na verdade um belo ornamento, um instrumento muito útil para quem sabe usá-la, mas em que medida a devemos possuir nem todos estão de acordo, razão pela qual se cometem dois erros contrários: a estimar em excesso ou em escassez (*DS, I, 61, p. 365*)¹³¹.

Constatamos que a crítica que Charron empreende contra a ciência é muito influenciada por sua leitura da obra montaigniana, pois, no ensaio *Sobre o Pedantismo*, Montaigne tece críticas similares à ciência especulativa e metafísica quando estudada como fim em si mesma. Para o autor dos *Essais*, a ciência “[...] passa de mão em mão, com a única finalidade de ser exibida e entreter os outros, de fazer contas como com uma moeda vã, inútil

¹³¹ « La science est à la verite un bel ornement, un outil tres-utile à qui en sçait bien user; mais en quel rang il la faut tenir, tous n'en sont d'accord : surquoy se commettent deux fautes contraires, l'estimer trop , et trop peu » [*tradução livre*].

para qualquer outro uso e emprego exceto contar e lançar fichas” (*E*, I, 25, p. 204). Também é nesse ensaio que Montaigne defende a tese de que a ciência é uma arma muito perigosa para mãos fracas. Essa influenciou Charron, uma vez que ele afirma, na *Sagesse*, que a ciência é um bastão muito pesado para os espíritos fracos. A proximidade entre os dois textos nesse ponto é notável:

[A ciência] É um gládio perigoso e que embaraça e fere seu dono, se estiver em mão fraca e que não saiba usá-lo: ‘*de forma que seria melhor não ter aprendido*’ (*E*, I,25,p. 210).

A ciência é um bastão muito bom e útil, mas que não se deixa manusear por todas as mãos: [...] o braço fraco que não possui nem a capacidade nem a destreza de manipular esse bastão muito forte e pesado para ele, se fadiga e se atordoa completamente (*DS, préface*, p. 38)¹³².

Por isso, a crítica que Montaigne faz à ciência de seu tempo - a qual estava preocupada apenas em encher a memória de preceitos dos mestres, sem fazer com que esses preceitos fossem digeridos e compreendidos pelo homem (*E*, I, 25, p. 203) - será fundamental para formar o juízo de Charron de que essa forma de ciência não deve ser investigada, pois representa uma postura dogmática e presunçosa. Partilhando do preceito montaigniano de que “[...] o estudo das ciências mais amolece e efemina os ânimos do que os torna firmes e aguerridos” (*E*, I, 25, p. 214), o autor da *Sagesse* afirma que: a ciência escraviza os espíritos fracos e “[...] acrescenta à fraqueza e à baixeza naturais [...] ainda a presunção, a *opiniaticidade* e a temeridade, envaidecendo-lhes o coração” (*PTS*, III, 1, p. 52). Logo, a aproximação entre ciência e dogmatismo em Charron também parece derivar de sua leitura dos *Essais*, pois, como mostra Luiz Eva, quando Montaigne afirma que pretende criticar a ciência (*science*) esse termo tem uma conotação bem específica na *Apologia de Raimond Sebond* e mostra a intenção do ensaísta de promover uma crítica contra a postura dogmática:

¹³² « La science est un très bon et utile baston, mais qui ne se laisse pas manier à toutes mains [...] le bras foible qui n 'ayant le pouvoir ny l'adresse de bien manier son baston trop fort et pesant pour luy, se lasse et s'estourdit tout » [*tradução livre*].

Comentando a introdução das Hipotiposes, acerca dos diversos gêneros da filosofia [...] Montaigne assim se refere aos dogmatistas: '[A] Estes estabeleceram os saberes [*sciences*] que nós possuímos e os trataram como considerações certas [*notices certaines*]'. Embora *science* também possa ocorrer, nos Ensaios, como sinônimo de 'saber' num sentido mais corriqueiro, essa passagem oferece uma definição relevante para o sentido do termo no contexto dessa discussão: os dogmáticos são aqueles que tratam suas teorias como certezas, pretendendo que elas constituam não apenas conjecturas, mas verdades objetivas" (EVA, 2007, p. 46).

Essa postura dogmática dos filósofos diante da ciência, como mostra Hugo Friedrich, tem os seus fundamentos fortemente atacados na medida em que o ceticismo de Montaigne sustenta que não há concordância entre o objeto e o sujeito do conhecimento, visto que o agente que conhece é um ser mutável e incerto (FRIEDRICH, 1968, p. 151). Nesse sentido, a afirmação montaigniana abaixo mostra que a pretensão de uma ciência dogmática que visa aspirar à certeza não encontra solo nos *Essais*:

Ora, não pode haver princípios para os homens se a divindade não os tiver revelado: o que resta de tudo, e o começo, e o meio, e o fim, é apenas sonho e fumaça [...] a impressão de certeza é um atestado certo de loucura e de extrema incerteza [...]. (E, II, 12, p. 312).

Também para Charron o homem não deve buscar a ciência dogmática, pois ela não serve como um guia para a vida e afasta-o de uma postura de candura e de humildade, já que busca o que está além da capacidade de sua natureza: "a ciência não serve salvo para inventar finezas, sutilezas, artifícios e todas as demais coisas que são inimigas da candura, a qual reside de modo natural na simplicidade e na ignorância" (DS, III, 14, p. 688)¹³³. Por isso, nesse ponto a influência de Montaigne também é relevante, visto que existe *um sentido* do termo ciência que está fortemente vinculado à ideia de dogmatismo e com uma postura arrogante e vaidosa. Parece-nos que o sentido de ciência o alvo de crítica é uma noção metafísica que exige a certeza, noção essa que encontramos na tradição escolástica da época, a saber: na definição aristotélica de que a ciência é o conhecimento: (I) das *causas adequadas* de um dado objeto; (II) que envolve um conhecimento *necessário*; (III) baseado em um

¹³³ «La science ne sert qu'à inventer finesses, subtilitez, artifices, et toutes choses ennemies d'innocence, laquelle loge volontiers avec la simplicité et l'ignorance ». [tradução livre].

argumento válido, constituído de proposições verdadeiras e que explique adequadamente o objeto assumido como *explanandum*¹³⁴. Tanto para Montaigne quanto para Charron esse grau de certeza está fora da capacidade humana e investigar a ciência em uma postura que vise alcançar o indubitável é marca de arrogância, vaidade e presunção do homem. Assim, visto que esse sentido do termo ciência está em *franca oposição* com a capacidade da natureza humana e a sabedoria é aquilo que está em *plena condição* de ser buscada pelo homem, Charron afirma que “[...] a ciência e a sabedoria são coisas muito diversas; a sabedoria vale mais que toda a ciência do mundo, do mesmo modo que o céu vale mais que toda a terra, o ouro que o ferro” (*DS*, III, 14, p. 687)¹³⁵. Esta contradição entre ciência e sabedoria é tão radical que não pode ser dissolvida, pois se fundamenta nos *temperamentos*¹³⁶ que compõem o cérebro e que são exigidos para o aprendizado e prática de cada uma delas. Nesse ponto, Charron valer-se-á da teoria dos *temperamentos* de Juan Huarte [1530?-1588] e irá adaptar a sua teoria médica para um contexto cético que demonstrará a oposição entre ciência, entendida em seu sentido dogmático e especulativo, e sabedoria, arte de bem viver e de bem morrer. Essa oposição irá fazer com que a investigação da ciência especulativa, dogmática e metafísica, seja abandonada e, ao mesmo tempo, servirá como instrumento crítico para definir o *verdadeiro conceito de ciência*, como mostraremos na próxima seção. Ora, para concebermos em que medida ciência e sabedoria se opõem, devemos resgatar a fonte que Charron utiliza para estabelecer a impossibilidade fisiológica de se cultivar em grau de excelência esses dois saberes.

¹³⁴ Esses três elementos compõem a definição tradicional de Aristóteles do *conhecimento científico*, presente nos *Segundos Analíticos*, conforme a leitura de Lucas Angioni: cf. ANGIONI, 2007.

¹³⁵ « [...] la science et la sagesse sont choses fort différentes ; et que la sagesse vaut mieux que toute la science du monde, comme le ciel vaut mieux que toute la terre, et l’or que le fer » [*tradução livre*].

¹³⁶ A doutrina dos *temperamentos* ou dos *humores* do cérebro surge na filosofia médica antiga e é bastante resgatada pela filosofia médica da modernidade. Para uma breve exposição sobre significado desses conceitos: cf. MARTINS; SILVA; MUTARELLI, 2008.

A fonte em questão é Juan Huarte, renomado médico e filósofo espanhol, autor de uma influente obra: *Examen de Ingenios para las Ciencias* publicada em 1575, figura relevante do renascimento espanhol e representante de uma corrente de naturalização e secularização da filosofia aristotélica, a qual, ao se afastar de uma filosofia puramente especulativa, defendia: “[...] a crítica à autoridade, a importância da observação e a inutilidade da especulação excessiva, o caráter pragmático do conhecimento e a interação entre os aspectos passionais e cognitivos do homem [...]” (NOREÑA, 1972, p. 75). A sua obra teve uma difusão tão significativa que foi o tratado médico espanhol mais conhecido e lido durante os séculos XVI e XVII (ORTEGA, 2005, p. 436), fato que é comprovado caso se considere o número de edições e traduções da obra¹³⁷. Sinteticamente, o livro de Huarte é pautado em uma discussão com os antigos e visa investigar porque alguns indivíduos são mais aptos para algumas ciências e outros não são tão aptos. Ele se questiona sobre quais seriam os engenhos necessários para cada ciência, na medida em que as instruções de bons mestres e as leituras de bons livros não lhe parecem capazes de emendar as falhas do entendimento, pois “[...] se falta o engenho, disse Hipócrates que todo os demais meios são diligências perdidas [...] desse modo, qualquer estudante que procurar vencer a sua má natureza acabará vencido por ela” (*Examen*, II, p. 79)¹³⁸. Como ele defende que em uma República deve-se estimular que os estudantes se dediquem apenas àquilo que por natureza são aptos, Huarte avalia a seguinte afirmação presente na filosofia de seu tempo: *natura facit habilem*. Nessa avaliação, ele constata que os antigos não precisaram o que significava *natura* (*Examen*, II, p. 80) e que para ele esse termo só pode ser entendido como os *temperamentos* que compõem o cérebro. Para Huarte, os *temperamentos* se resumem em apenas três: “restam, pois, a secura, umidade e o

¹³⁷ Conforme relata Carlos Noreña, cem anos após a morte de Huarte, já se conheciam 65 edições de sua obra, com traduções para o Francês, Inglês, Holandês, Italiano, Alemão e Latim (NOREÑA, 1972, p. 75).

¹³⁸ “[...] si falta el ingenio, dice Hipócrates que todo lo demás son diligencias perdidas [...] así cualquiera estudiante que procurar e vencer a su mala naturaleza, quedará de ella vencido” [*tradução livre*].

calor como instrumento da faculdade racional” (*Examen*, V, p. 123)¹³⁹. Nesse contexto, o critério definitivo que faz com que alguém tenha maior ou menor aptidão para uma arte ou ciência, não decorre de diferenças entre as almas racionais do homem, pois esta é igual em toda a humanidade, mas sim de uma composição e disposição natural presente no cérebro (*Examen*, II, p. 87). A alma racional, devido a sua criação sobrenatural, é idêntica em todos os homens, mas, ao entrar no corpo, sua ação é influenciada pelos *temperamentos* do cérebro, instrumento por meio do qual age. Nota-se, portanto, que para Huarte as operações da alma são dependentes de fatores fisiológicos que por sua vez estão sujeitos às leis do mundo físico (NOREÑA, 1972, p. 73)¹⁴⁰. Logo, de acordo com a disposição desses elementos no cérebro, uma determinada faculdade racional é exercida de forma mais eficaz do que outra. Com isso existe uma oposição insuperável entre as faculdades racionais, a saber: memória, entendimento e imaginação. A umidade é muito útil para faculdades passivas, por isso está vinculada à memória, a qual apenas guarda os fantasmas sem inventar nada de novo (*Examen*, V, p. 125). A *secura*, conforme sustentaram todos os filósofos, é o *temperamento* adequado para o entendimento, que tem como tarefa inferir, distinguir e eleger (*Examen*, V, pp. 125-129). Por isso, memória e entendimento são atividades opostas e aquele que possui boa memória jamais terá elevado entendimento e vice-versa, na medida em que *secura* e umidade se consomem mutuamente, pois são *temperamentos* opostos. Por fim, o calor é o *temperamento* adequado para a imaginação, na medida em que não resta outra qualidade ou faculdade que possa ser atribuída a esse *temperamento* (*Examen*, V, p. 128). Ora, o fato da faculdade imaginativa depender do calor faz dela oposta às demais faculdades racionais, na medida em que o calor em excesso faz com que as partes sutis do cérebro sejam consumidas - impedindo o entendimento de operar com plenitude - pois ele depende dessas

¹³⁹ “Quedan, pues, la sequedad, humedad y calor por instrumento de la facultad racional” [*tradução livre*].

¹⁴⁰ Deve-se notar que Huarte mostra que essa posição não se opõe ao dogma da Igreja da imortalidade da alma, na medida em que essa questão não pode ser provada por razões humanas: “[...] sola nuestra fe divina nos hace ciertos y firmes que dura para siempre jamás” (*Examen*, VII, p. 152).

partes; e, ao mesmo tempo, pode secar a umidade que a memória necessita para receber com facilidade as figuras captadas pelos sentidos (*Examen*, V, pp. 128-129). Portanto, não é possível estudar e exercer todas as ciências de modo excelente, pois cada uma delas exige maior atuação de uma faculdade racional e conseqüentemente está relacionada com um *temperamento* específico. Desses *temperamentos* naturais decorrem todas as diferentes capacidades para as ciências, as quais dividem os engenhos em três tipos, de acordo com a intensidade do uso das faculdades racionais: (I) maus letrados - aqueles que, consultados sobre as coisas fáceis de sua arte, podem dizer tudo sobre ela, mas, nas questões obscuras, dizem disparates; (II) mestres em ouvir - aqueles que aprendem lendo dos livros e pelos preceitos dos outros, incapazes de qualquer invenção; (III) engenhos perfeitos ou caprichosos - são aqueles mais talentosos, os quais apenas a partir de uma parte conseguem extrair toda a ciência, capazes de promover o crescimento progressivo do conhecimento (*Examen*, V, pp. 130-131)¹⁴¹. Percebe-se, portanto, que em cada ciência existem indivíduos mais capazes do que outros, os quais, mesmo sendo incapazes de dominar uma ciência específica que exija um *temperamento* contrário ao seu, ainda podem ser mestres em outros saberes para os quais o seu *temperamento* é adequado. É importante, por fim, frisar que essas diferentes capacidades não levam Huarte a uma dúvida cética, na qual o conhecimento não pode ser atingido; na verdade, elas apenas denotam as diferentes habilidades e meios do homem atingir a verdade nas ciências, possibilidade essa que o médico espanhol não coloca em dúvida.

Após essa breve exposição, examinemos como Charron recepciona a teoria de Huarte e a utiliza para opor a ciência à sabedoria. Em primeiro lugar, ele também sustenta que as diferenças existentes no uso da faculdade racional do homem decorrem de condições

¹⁴¹ Claudiu Gaiu mostra que Huarte também estabelece uma distinção entre os espíritos livres (utilizam mais o entendimento) e os espíritos conservadores (utilizam mais a memória) e que esta distinção pode ser o embrião da distinção de Charron entre o pedante e o sábio: cf. GAIU, 2010, pp. 272-275.

orgânicas do cérebro, instrumento da alma. Da mesma forma que Huarte, o autor da *Sagesse* afirma que as faculdades racionais dependem dos *temperamentos* do cérebro e sustenta que eles são apenas três: a secura, umidade e calor. Tal qual o médico espanhol, ele rejeita que o frio possa ser considerado um temperamento, pois esse elemento é visto apenas como um empecilho para o exercício da atividade racional (*DS*, I, 13, pp. 124-125). Em segundo lugar, a correlação entre cada *temperamento* e cada faculdade da alma racional feita na *Sagesse* acompanha a mesma lógica do *Examen*: o entendimento está vinculado à secura, a memória à umidade e a imaginação ao calor (*DS*, I, 13, pp. 123-124). Por isso, Charron conclui, assim como Huarte, que não é possível ser excelente em todas essas três faculdades: “[...] mas aquilo que causa e produz uma grande miséria ao homem é que as três faculdades da alma racional, entendimento, memória e imaginação, requerem e são exercidas a partir de temperamentos contrários” (*DS*, I, 13, p. 123)¹⁴². Ora, essas considerações mostram como a leitura de Huarte foi importante para Charron, o qual, além de reproduzir sua fonte, irá usá-la para estabelecer uma oposição que não está presente na obra do médico espanhol. Charron apresentará uma condição natural e fisiológica do homem que impede, de forma absoluta, que ciência e sabedoria sejam cultivadas em grau de excelência por um mesmo indivíduo, pois os temperamentos que elas exigem são opostos. A ciência especulativa e metafísica se relaciona com a memória e depende do *temperamento* úmido; a sabedoria se relaciona com o entendimento e depende da secura:

Chegamos ao outro ponto, em que elas não estão sempre juntas, mas, ao contrário, estão praticamente sempre separadas. A razão natural é, como dito, que os temperamentos são contrários: pois aquele da ciência e memória é o úmido, e aquele da sabedoria e do entendimento é o seco. Isso também nos é exprimido naquilo que ocorreu aos primeiros homens, os quais tão logo lançaram seus olhos sobre a ciência e tiveram inveja, foram depositos da sabedoria, na qual eles haviam sido investidos em sua origem. Pela experiência vemos todos os dias o mesmo. Os mais belos e florescentes

¹⁴² « [...] mais ce qui cause et apporte une grande misere à l’homme est que les trois facultez de l’ame raisonnable, entendement, memoire, imagination, requierent et s’exercent par temperamens contraires » [tradução livre].

estados, Repúblicas, Impérios antigos e modernos foram e são governados sabiamente na paz e na guerra sem nenhuma ciência (DS, III, 14, p. 690)¹⁴³.

Ora, quando Charron afirma que a ciência é contrária à sabedoria, devemos ter claro que o sentido do termo ciência que está sendo criticado é aquele que a vincula a um saber dogmático, o qual busca a certeza, investigação puramente especulativa desvinculada da finalidade prática de ensinar ao homem como conduzir sua vida. A ciência que se opõe à sabedoria é aquela que se pauta na memória, definida por Charron como: “[...] um cauteloso recolhimento daquilo que vimos, ouvimos dizer e lemos nos livros, quero dizer dos belos ditos e fatos de grandes personagens, que viveram em todas as nações” (DS, III, 14, p. 687)¹⁴⁴. Essa ciência é defendida por aqueles que sabem Aristóteles, Platão e Cícero de cabeça e que nada mais são do que *relatores (rapporteurs)* com a memória cheia de um conhecimento opiniático e dogmático (DS, III, 14, p. 693). Assim, ao utilizar a teoria de Huarte, Charron objetiva realizar uma crítica mais ampla¹⁴⁵, de cunho cético, contra a pretensão da ciência, e vai além do exposto no *Examen*, o qual pretendia estabelecer os elementos fisiológicos mais adequados para a pedagogia do saber. Charron valer-se-á da teoria dos *temperamentos* para mostrar a incapacidade humana de atingir a universalidade do conhecimento científico e para mostrar que sabedoria e ciência são dois opostos, uma oposição entre humildade e presunção,

¹⁴³ « Venons à l'autre point, qui est qu'elles ne sont pas toujours ensemble, mais au rebours elles sont presque toujours séparées. La raison naturelle est comme a est, comme a esté dit, que les temperamens sont contraires : car celuy de la science et memoire est humide, et celuy de la sagesse et du jugement est sec. Cecy aussi nous est signifié en ce qui advint aux premiers hommes, lesquels si tost qu'ils jetterent leurs yeux sur la science, ct en eurent envie, ils furent despoüilles de la sagesse, de laquelle ils avoient été investis des leur origine : par experience nous voyons tous les jours le mesmes. Les plus beaux et florissans états, Republicques, Empires anciens et modernes ont été et sont gouvernes très-sagement en paix et en guerre sans aucune science » [tradução livre].

¹⁴⁴ « [...] un soigneux recueil de ce que l'on à veu, ouy dire et leu aux livres, c'est à dire des beaux dits et faits des grands personnages, qui on été en toutes nations » [tradução livre].

¹⁴⁵ Nesse sentido, não nos parece, como sustentou Barbara Negroni, que Charron, ao utilizar a teoria médica tenha um caso exemplar que comprove seu afastamento do ceticismo e mostre a sua pretensão de propor um empirismo pelo qual « [...] est possible de s'élever au-dessus des exemples individuels, de definir des règles englobant les cas particulier » (NEGRONI, 1999, p. 17), modelo esse que, ao mesmo tempo, estaria isento das dúvidas céticas e não aspiraria a uma verdade absoluta e universal, pois vinculado às contingências da experiência. Discordamos da intérprete, pois compreendemos que o objetivo de Charron é mostrar os limites da ciência diante da sabedoria. Caso ele propusesse um empirismo no formato sugerido por Barbara Negroni a ciência deveria ocupar o papel central em sua obra, mas isso não ocorre, na verdade ela está subordinada à sabedoria. Ao avaliar os fundamentos da ciência, Charron reconhece que ela é dogmática por natureza e por isso reconhece que aquilo que deve ser perseguido é o conhecimento de si e a dúvida cética.

fundada na natureza orgânica do homem e que, por essa razão, é insuperável. Nesse sentido, o principal erro da ciência é encher a memória e colocar em risco um dos valores mais fundamentais da sabedoria que é *tudo julgar*, transformando o homem em dogmático e *opiniático*¹⁴⁶. A ciência afirma as coisas de modo resoluto e dogmático e é representada por Charron, na segunda edição da obra, como uma mulher de face orgulhosa, arrogante, com as sobrancelhas cerradas e que lê um livro no qual está escrito: *sim e não (DS, explication de la figure quis est au frontispice, p. 8)*. Nessa mesma representação que abre a obra, constatamos que a ciência está amarrada aos pés da sabedoria e é tida como uma de suas inimigas.

Ora, Charron irá caracterizar essa ciência dogmática e especulativa, inimiga da sabedoria, como a ciência *pedantesca* e aquele que a segue como o *pedante*, estabelecendo a seguinte dualidade em sua obra: de um lado os *espíritos fracos* (pedantes) e de outro os *espíritos fortes* (sábios). A sabedoria que Charron pretende defender não se confunde com a ciência, pois a ciência é fruto da presunção humana. Os pedantes são aqueles que buscam a ciência dogmática e estão obstinados às suas opiniões, consideradas verdades inquestionáveis, utilizando o seu conhecimento como uma arma para defender opiniões antecipadas (*opinions anticipées*) (PTS, III, 1, p. 52). O pedante tem seu espírito fraco por natureza, é partidário, estuda para preencher sua memória, é afirmativo, condena tudo, é vaidoso e apegado aos costumes de seu país (PTS, III, 2, pp. 55-57). Podemos ver que Charron se apoia na crítica de Montaigne presente no ensaio *Sobre o Pedantismo* para caracterizar o pedante, só que ele detalha bem mais essa figura, deixando explícito que o pedante é um dogmático que desconhece a fraqueza de sua natureza. Desse modo, ao discorrer sobre três tipos de espíritos que existem, de acordo a suficiência e capacidade dos homens, o autor da *Sagesse* argumenta que aqueles que fazem profissão de ciência são gente “[...] da escola e da jurisdição de Aristóteles, afirmativos, asseverativos, dogmáticos, que buscam mais a utilidade do que a

¹⁴⁶ No capítulo seguinte aprofundaremos esses valores da sabedoria.

verdade [...]” (DS, I, 43, p. 291)¹⁴⁷. Esses homens são os pedantes, espíritos fracos devido aos *temperamentos* naturais de seus cérebros, e que pela má instrução recebida são os *inimigos formais da sabedoria* (DS, *préface*, p. 39). Por isso, a *Sagesse* tem um leitor bem específico, apenas os espíritos raros, elevados, não vulgares; a obra não é indicada para os tolos que se deixam ser guiados pelas opiniões dos antigos, e nem para os simplórios que não possuem força e estômago para digerir e recozer tudo que é dito no livro (DS, *préface*, pp. 42-43). Apenas o *espírito forte* pode atingir a sabedoria, pois ele não é dogmático, mas sim modesto e dubitativo e não está preso à superstição e nem à opinião. Nesse contexto, a sabedoria é um *exercício moral* do espírito forte, constante treinamento e adestramento do natural do homem, que exige que ele siga preceitos práticos não dogmáticos em todas as esferas de sua vida. A sabedoria exige o permanente treinamento, pois em alguns casos o natural desses homens nem sempre está adequado a ela e somente por meio da *lâmpada da filosofia moral* é possível emendar a má natureza (DS, *préface*, p. 36). Dessa forma, aquele *espírito forte* que não tem um natural muito favorecido somente consegue atingir a sabedoria por meio desse laborioso estudo e exercício, enfrentamento constante de suas fraquezas e superação do dogmatismo e da presunção. Por isso, apesar de Charron estabelecer a impossibilidade natural, com base na teoria médica de Huarte, de se atingir a excelência na ciência e na sabedoria, ele defende que a má natureza do espírito forte pode ser emendada por meio de um *exercício moral* e que ele pode atingir a *excelência*, pois o seu *temperamento* está relacionado com o entendimento (que por natureza não é dogmático). Quando essa tentativa é empreendida pelo espírito fraco, cujo *temperamento* está relacionado com a memória, o resultado é o fracasso, pois sua natureza tem uma tendência tão dogmática que ele não consegue superar a força das paixões e manter a suspensão e a integridade de seu juízo, requisitos essenciais do sábio (PTS, III, 2, p. 56).

Logo, a *sabedoria humana* defendida na *Sagesse* só pode ser entendida como um *exercício*

¹⁴⁷ « [...] de l'eschole et du ressort d'Aristote ; affirmatifs, positifs, dogmatistes, qui regardent plus l'utilité que la verité [...] » [tradução livre].

moral adequado apenas para o *espírito forte*. A sabedoria, nesse sentido, ao invés de ser uma ciência dogmática ou estudo especulativo desvinculado da finalidade prática aberta para todos, é o aprendizado e esforço perene conduzido por aqueles que possuem a força de espírito capaz de mudar a forma de conduzir a sua vida.

Por fim, pode-se perguntar qual a finalidade da dicotomia proposta por Charron entre o *pedante* e o *sábio*: haverá nesta oposição a tentativa de reformar a condição do homem comum? Para responder a essa questão devemos ter claro que a sabedoria defendida na *Sagesse*, a despeito de seus elementos próximos do estoicismo, que serão apresentados ao longo deste estudo, não se identifica plenamente com o projeto moral dos estoicos de estabelecer um arquétipo ideal de sábio inatingível na vida prática. O sábio apresentado na *Sagesse*, antes que um homem concreto, é uma postura filosófica, um ideal de vida de homens raros, excelência na condução da vida humana pautada na liberdade, integridade do juízo e na tranquilidade diante das paixões. O sábio charroniano não é o sábio estoico incapaz de ser vivido neste mundo: “[...] Sexto Empírico e o próprio Plutarco afirmaram que os estoicos consideram o sábio um ser não encontrável, não sabendo se existiu, existe ou existirá, o que corrobora, claramente, a intenção paradigmática de Zenão” (ANDRADE, 1999, p. 71). O ideal de sábio charroniano é perfeitamente realizável pelos homens e os preceitos práticos apresentados ao longo dos livros II e III da *Sagesse* visam precisamente ensinar como o homem pode guiar sua vida de acordo com a sabedoria proposta na obra. Contudo, como já demonstramos acima, como os *temperamentos* dos homens são muito diversos, apenas os *espíritos fortes* têm condição de atingir a sabedoria, pois os demais homens ou são tolos ou são dogmáticos, possuindo *temperamentos* naturais inadequados para alcançar a *sabedoria humana*. Nesse sentido, apesar de haver três tipos de seres no mundo: *o vulgo*, *o espírito fraco* e *o espírito forte*, apenas um deles poderá ser o sábio. A sabedoria não é popular e universal, mas sim rara e singular, atingível apenas pelos melhores homens que existem. Há, desse

modo, na *Sagesse*, uma ordenação entre os tipos de homens no mundo, uma pirâmide com menos representantes na medida em que se chega ao topo, impedindo que um indivíduo inferior se coloque em um lugar mais alto e atinja a sabedoria (*DS*, I, 43). Logo, nem o *vulgo* nem o *pedante* são públicos que Charron visa reformar ou ensinar a sabedoria; seu livro é vetado para eles, pois entenderiam tudo de modo inadequado. A distinção estabelecida entre o *sábio* e o *pedante* tem a finalidade de mostrar com mais clareza quais são as atitudes esperadas do sábio. Logo, a oposição operada por Charron entre os tipos de homens tem uma finalidade didática e expositiva: “ora, eu gostaria ainda de retratar e descrever nosso sábio e nossa sabedoria de outra maneira. Ou seja, por dessemelhança, por comparação e por antítese com seu contrário [...]” (*PTS*, III, 1, p. 51). O objetivo da sabedoria charroniana não se pauta no ideal estoico que estabelece a oposição entre o arquétipo do sábio e o arquétipo do insensato, oposição esta, segundo a leitura de Rachel Gazolla Andrade, que tem a finalidade de reformar a vida do homem comum: “[...] reafirma-se a pouca importância do sábio como *télos* a alcançar-se, efetivamente. Sua eficácia é paradigmaticamente uma necessidade lógica pedagógica da escola” (ANDRADE, 1999, p. 85). O ofício do estoico ao apresentar a figura do sábio é reformar a vida ética do homem comum: “há um movimento lógico constante entre a sabedoria e insensatez porque são noções paradigmáticas [...]” (ANDRADE, 1999, p. 91). O ofício da *Sagesse* não é reformar o homem comum e sim afastar-se de sua postura, os ensinamentos da *Sagesse* devem ser praticados como *exercício não dogmático* apenas pelos *espíritos fortes*. A *sabedoria humana* é um exercício *do espírito forte* e não visa ensinar seus preceitos àqueles que não tenham as condições adequadas para aprendê-los. Por isso, o pedante e o dogmático (ambos de *espírito fraco*) jamais serão sábios para Charron.

1.5 O EXAME DA CONDIÇÃO HUMANA E MAESTRIA DE SI: ORGANIZAÇÃO DA SAGESSE

A *sabedoria humana*, entendida como um *exercício do espírito forte*, só pode ser atingida a partir de um preceito fundamental: o conhecimento de si. Apesar de o *espírito forte* possuir naturalmente a disposição à *Sagesse* ele é, muitas vezes, desviado do caminho natural da sabedoria por causa de sua má-instrução ou por causa da força das opiniões do povo. Os homens de espírito forte, apesar de terem um natural indicado para atingir a sabedoria, muitas vezes têm uma *prevenção jurada* (*prevention jurée*) às opiniões que mancham o espírito com uma tinta que os impedem de enxergar as coisas tal qual elas são. Nesse sentido, toda a obra de Charron está organizada e estruturada dentro do propósito de apresentar ao homem a sua *real condição*, permitindo que ele reflita sobre ela e por meio desse conhecimento reflexivo encontre remédios não dogmáticos para sua fraqueza natural. O reconhecimento da fraqueza do homem é o objetivo principal da obra e esse conhecimento é tão relevante que Charron argumentará que a *verdadeira ciência* consiste em conhecer a si mesmo: “[...] é o fundamento da sabedoria encaminhamento para todo o bem: loucura sem igual é ser atento e diligente em conhecer todas as demais coisas e não a si mesmo; a verdadeira ciência e verdadeiro estudo do homem é o próprio homem” (*DS, préface du livre I*, p. 44)¹⁴⁸. Desse modo, o propósito de Charron ao apresentar a sabedoria é realizar a defesa de uma ciência humana adequada à nossa capacidade natural e que nos ensine a bem viver e a bem morrer, deixando em segundo plano qualquer forma de saber que não vise mostrar o homem para ele mesmo. Para tanto, seus fundamentos devem ter as raízes fincadas no próprio homem e não em uma esfera exterior do agir, ou seja, a sabedoria charroniana é um desvelar do homem para si mesmo. Nesse sentido, a crítica que Charron realiza contra a ciência pedante serve como uma ferramenta crítica para cingir âmbitos opostos e mostrar ao homem que apenas o seu autoconhecimento é que deve ser investigado, pois dele depende todo o

¹⁴⁸ « [...] C’est le fondement de sagesse et acheminement à tout bien : folie non pareille que d’estre attentif et diligent à cognoistre toutes autres choses plustot que soy mesme : la vraye science et le vray estude de l’homme, c’est l’homme » [*tradução livre*].

resto. A ciência pedantesca defende apenas frivolidades e pauta-se mais no exterior do que no interior, marca de dogmatismo e desconhecimento dos limites da natureza humana, razão pela qual ela não deve ser seguida como fundamento da vida moral. Reforçando esta leitura, a argumentação de Emmanuel Faye mostra que o projeto charroniano da verdadeira ciência do homem tenta fundar a filosofia moral na natureza do homem como homem e com isso ele acaba por promover uma reabilitação do conceito de *philautia*, a qual passa a ser entendida não como: “[...] o amor exclusivo de sua pessoa, mas sim o amor do *ser* em nós mesmos, o amor desta *humanidade* pela qual nós somos quem somos [...]” (FAYE, 1998, p. 267)¹⁴⁹. A ciência não serve como fundamento da vida moral, pois não ensina o cuidado de si, o autoconhecimento e a reflexão sobre as capacidades naturais do homem. Na verdade, ela infla a arrogância e a presunção humana: “[...] ela infla, traz a presunção e a temeridade e fornece armas para sustentar e defender opiniões antecipadas [...]” (*DS, préface*, p. 38)¹⁵⁰.

A sabedoria, por sua vez, ensina ao homem, por meio de uma reflexão sobre as suas capacidades naturais, quais são seus limites e, por meio desta reflexão, como ele consegue impor regras autárquicas para si: logo, o principal fruto da sabedoria é a *maestria de si* (*maîtrise de soi*)¹⁵¹. Por meio do conhecimento de si o homem passa a ser senhor de sua condição, evita as paixões, não cai nos erros dos sentidos e tem condições de regular de modo firme a sua vida. Apenas o *exercício* de autoconhecimento que é exigido pela sabedoria tem condições de ensinar o homem a cultivar a si mesmo e ter a melhor condição possível. Charron vale-se várias vezes do exemplo de Sócrates, o qual foi o mais sábio de todos os homens por ter conhecido a si próprio (*DS, préface du livre I*, p. 49) e conseguir regular sua vida de acordo com a sua fraqueza natural. Ser sábio é agir dentro dos limites naturais

¹⁴⁹ « [...] amour de soi n'est pas l'amour exclusif de sa personne, mais l'amour de l'être en nous-même, l'amour de cette *humanité* par laquelle nous sommes ce que nous sommes » [*tradução livre*].

¹⁵⁰ « [...] elle enfle, apporte de la presumption et temerité, et preste armes pour soutenir et defendre les opinions anticipées [...] » [*tradução livre*].

¹⁵¹ Tomamos este conceito de GAIU, 2010.

impostos e guiar a vida de modo firme e não dogmático dentro deste contexto. Portanto, o objetivo principal da *Sagesse* é apresentar uma *sabedoria humana* pautada em uma aposta racionalista¹⁵² de que o homem tem condições de ser o mestre de sua condição frágil, desde que ele saiba reconhecê-la de modo sincero e não dogmático. Reforçamos que o benefício da sabedoria não poderá ser estendido para todos os homens, mas tão somente para os espíritos fortes que se distanciam do vulgo e do dogmatismo para refletirem sobre a condição natural do homem. A sabedoria charroniana está fortemente vinculada com a crença na capacidade de autorregulação da vida interior e das ações pelo próprio homem: “A sabedoria é uma *administração regrada* de nossa alma com *medida e proporção*. É uma serenidade e doce harmonia de nossos julgamentos, desejos e hábitos, uma sã constância de nosso espírito [...]” (DS, II, 1, p. 380)¹⁵³. A defesa da administração dos afetos, moderação das opiniões e proporcionalidade são centrais à obra e mostram que aquilo que o sábio aprende fundamentalmente é a *maestria de si* (*maîtrise de soi*). O sábio torna-se mestre de sua própria condição e consegue, por meio da *maestria de si* (*maîtrise de soi*), atingir o principal fruto da sabedoria: guardar-se e se preservar do contágio do mundo e de si mesmo (DS, II, 1, p. 377). Nesse contexto, a virtude é um ato da vontade e de autodeterminação, vista como um embate do homem contra a vaidade e opinião do mundo: a virtude é o princípio da vida moral de um *sujeito inconstante* (*sujet fuyant*) que serve como o seu guia (GAIU, 2010, pp. 55-59). Logo, para Charron, o sábio tem um papel ativo e determinante sobre a vida passional, e apenas por meio de uma suspensão e firme disposição da vontade consegue atingir a verdadeira tranquilidade da alma. Ora, esse tom *voluntarista*¹⁵⁴ presente na filosofia de Charron baseia-se

¹⁵² No próximo capítulo explicitaremos que essa aposta racionalista não está em contradição com um projeto cético, conforme argumenta Tulio Gregory.

¹⁵³ « La sagesse est un maniement réglé de nostre ame avec mesure et proportion : c'est une equabilité et une douce harmonie de nos jugemens, volontés , moeurs , une santé constante de nostre esprit [...] » [*tradução livre/grifos incluídos*].

¹⁵⁴ No próximo capítulo abordaremos com mais detalhes o que entendemos ser o *voluntarismo* de Charron e como ele se relaciona com o ceticismo presente na obra.

na defesa implícita da noção da existência de um sujeito que exerce a sabedoria. Essa defesa permeia toda a obra e tem sua formulação mais precisa quando ele se vale de uma citação de Cícero para demonstrar que a existência do sujeito é indiscutível: pois *viver é pensar*¹⁵⁵ (DS, *préface du livre I*, p. 44). Um dos fundamentos dessa existência baseia-se em uma *dúvida sistemática*. Como afirma Richard Popkin, Charron irá transformar a dúvida cética em um *método sistemático* e deliberado que permite evitar o erro:

O método charroniano, apresentado no segundo capítulo do Livro II de *La Sagesse*, consiste em examinar todas as questões, livre e desapassionadamente, para manter o preconceito e a emoção fora das decisões, para desenvolver uma universalidade da mente e para rejeitar todas as soluções que sejam, sob qualquer aspecto, dúbias. A regra de sabedoria é ser cético. Além de defender esse método de lidar com os problemas, o de tudo duvidar, Charron oferece uma *morale*, um modo de viver adequado a essa situação de sábia incerteza, a saber, viver de acordo com a natureza, seguindo desapassionadamente as próprias inclinações naturais e os costumes. Aplicando o ‘método’ da inquirição sistemática e da dúvida, o homem se apresenta ‘*blanc, nud & prest*’ [...] (POPKIN, 1996, p. 12).

A partir dessas considerações de Popkin, Maia Neto argumenta que podemos afirmar que existe uma aproximação entre a suspensão do juízo em Charron e o *cogito* cartesiano, aproximação essa que permite concluir que a noção de *sujeito* (aquele que duvida) é inquestionável na *Sagesse*, apesar de não ter um cunho metafísico universalizante como em Descartes¹⁵⁶. Assim como Poliandro, que reconhece na *Recherche de la Vérité* que a partir da certeza da dúvida ele tem a certeza que existe, o sábio charroniano tem sua existência, num sentido prático e não metafísico, assegurada, na medida em que o *sujeito* é a condição para a dúvida, ou seja: a existência daquele que duvida é pré-condição para se duvidar (MAIA NETO, 2003, pp. 108-111). E uma vez que um dos traços essenciais da sabedoria é a dúvida autoproduzida pelo sábio, de modo indireto está demonstrado que a existência do sábio não está em questão na *Sagesse*. Claro que, diferentemente do que ocorre no caso cartesiano, esta

¹⁵⁵ A fonte de Charron nesse caso é a *Disputas Tusculanas*: “Loquor enim de docto homine et erudito, *cui vivere est cogitare*” (*Tusc. Disp.*, V. 38). Não devemos nos esquecer de que o verbo latino *vivo* também tem um significado de existir.

¹⁵⁶ Cf. MAIA NETO, 2003.

certeza não é indubitável e não é primeiro princípio da filosofia, mas sim uma constatação implícita que se retira da filosofia charroniana. Por isso, a *dúvida sistemática* na *Sagesse* aponta para a existência de um agente ativo sobre o mundo, agente o qual tem a sua existência assegurada em um âmbito prático, condição central para advogar que ele conforma o mundo ao seu julgamento. Tal argumentação charroniana autoriza-nos a concluir que estamos diante da fundação do conceito moderno de *sujeito*¹⁵⁷. Para reforçar nossa percepção, pode-se citar o argumento de Gianni Paganini de que o ceticismo tem um papel central na *Sagesse* e uma das principais inovações que Charron apresenta para a tradição cética é a defesa de uma *epokhé* ativa e voluntária: “a *epoké* é representada, nas páginas de Charron, como um motor enérgico de liberação da complexidade das crenças, motor que reclama uma disciplina e exercício intencional, tanto do intelecto quanto da vontade” (PAGANINI, 2008, p. 233)¹⁵⁸. Nesse sentido, a subjetividade é um traço relevante da filosofia de Charron e fundamenta a pretensão normativa do sábio de ter condições de ser mestre de si mesmo, conduzir sua vida moral a partir dele próprio.

Pode-se questionar se a defesa da subjetividade é algo que surge apenas em Charron ou se é possível traçar uma fonte na qual ele se apoia para tratar esse tema. Caso se faça essa pergunta, inegavelmente a resposta será que Michel de Montaigne é uma fonte importante para Charron quanto ao tema da subjetividade e da defesa do conhecimento de si,

¹⁵⁷ Uma crítica que se pode fazer a esta interpretação é que estamos propondo uma leitura cartesiana *avant la lettre* da obra de Charron. Contudo, considerado o fato já demonstrado pelos intérpretes de que Descartes teve acesso à obra de Charron e que esta foi relevante para a constituição de seu projeto filosófico, acreditamos que de fato existe um germen do *cogito* cartesiano presente na filosofia charroniana, a qual transforma a dúvida espontânea dos céticos em um método para se alcançar a sabedoria. Para avaliar a influência de Charron sobre a filosofia cartesiana, cf.: POPKIN, 1996; FAYE, 1998; RODIS-LEWIS, 1998; MAIA NETO, 2003. Contudo, deve-se reforçar que diferentemente do caso cartesiano no qual a noção de um sujeito (*cogito*) é fortemente reforçada, não encontramos em Charron a ideia forte de uma individualidade, mas sim a ideia de uma consciência impessoal, um sujeito neutro. Quem fala é a condição humana enquanto tal, usando o discurso de primeira pessoa apenas enquanto uma forma de manifestar essa consciência geral. Não encontramos na *Sagesse* um discurso de primeira pessoa de um *cogito*, tão pouco de um sujeito singular e finito como ocorre no caso de Montaigne.

¹⁵⁸ « l'épochè est représentée, dans les pages de Charron, comme un moteur énérgique de libération de la complexité des croyances, moteur qui réclame donc une discipline et un exercice intentionnel, tant d l'intellect que de la volonté » [tradução livre].

apesar de existirem abordagens diversas da questão em ambos os autores. Montaigne irá desenvolver, ao longo dos *Essais*, várias formulações e reflexões sobre o problema da subjetividade e do conhecimento de si¹⁵⁹, todas fortemente relacionadas com a ideia de que a sua obra é uma pintura sua como indivíduo, mas que desenrola, como o pano de fundo, a revelação de uma pintura da condição humana. Como afirma Montaigne no ensaio *Da Experiência*: a descrição das vivências e experiências raras de um indivíduo representam atos da condição humana em geral¹⁶⁰. Nesse sentido, Telma Birchal afirma que:

A imagem que Montaigne nos lega em seu autorretrato não é a mera descrição de um fato - embora ele até afirme isso textualmente - mas é a investida da pergunta essencial sobre o bem ou o valor. Em suma, a constituição da identidade supõe a passagem do que é de fato ao que é de direito (BIRCHAL, 2007, p. 203).

Desse modo, a descrição montaigniana, apesar de fortemente vinculada com a figura singular de Michel de Montaigne - produzida em primeira pessoa - revela implicitamente traços essenciais da condição humana em geral. Contudo, mesmo que seja possível generalizar o discurso montaigniano para a condição de todos os homens, parece-nos que a sua forma de exposição tem um forte cunho personalista, discurso de primeira pessoa que revela as vicissitudes do *moi* (eu) que reflete sobre si mesmo e que por meio desse processo visa conhecer a si próprio: “Assim, leitor, sou eu mesmo (*moy-mesmes*) a matéria do meu livro” (*E, adv. leitor*, p. 4). Nesse sentido, o discurso dos *Essais* sobre o conhecimento de si tem uma forte correlação com um *eu* específico: Michel de Montaigne. Essa postura será bem diferente no caso de Charron, que visa estabelecer o conhecimento de si como meio para discutir a respeito de um *soi* (si), sujeito reflexivo que não é Charron nem qualquer outro homem em particular, mas sim o *eu geral* presente em todos os homens. Nesse sentido, Claudiu Gaiu argumenta que o processo de conhecimento de si na *Sagesse*, diferentemente do caso presente nos *Essais*, não visa apenas a um processo de autoconhecimento sobre si

¹⁵⁹ Cf. BIRCHAL, 2007.

¹⁶⁰ Cf. *E*, I, 21.

mesmo, mas tem como meta um exercício reflexivo sobre o homem em geral para que esse exercício possa guiar os espíritos fortes (GAIU, 2010, p. 32). O discurso da *Sagesse* sobre o conhecimento de si tem uma aproximação com o discurso dos *Essais* na medida em que defende que a reflexão sobre si é a forma mais indicada de conhecimento, pois mostra todas as fraquezas do homem. Por outro lado, tem traços peculiares, tais como o seu caráter de validade geral para todos os homens e seu traço normativo. A subjetividade em Montaigne está muito relacionada com a noção de inconstância, multiplicidade, particularidade e em Charron ela tem um caráter de abstração e de impessoalidade. Como afirma Gianni Paganini, é certo que a subjetividade é um traço da filosofia de Charron herdado da filosofia de Montaigne, mas, no caso de Charron, o discurso sobre o *eu* tem finalidade normativa e exemplaridade pautadas na figura do sábio que não encontramos nos *Essais*¹⁶¹. Nesse sentido, Charron afirma, ao longo de toda a obra, que o conhecimento de si implica o conhecimento de toda a condição do homem e que o objetivo principal de sua obra é mostrar o homem em todos os lugares, profissões e condições, para que ele consiga atingir a sabedoria. Por isso, apesar de ser um herdeiro da filosofia montaigniana da subjetividade, o autor da *Sagesse* a generaliza em um tom mais impessoal e menos ensaísta e a usa como ponto central para argumentar em torno da construção antropológica de um indivíduo raro, nobre e não dogmático: o sábio¹⁶².

Nesse contexto, a *maestria de si* (*mâtrise de soi*) só pode ser atingida se o homem conhecer a si próprio de modo pleno e completo. Podemos ver que já desde a sua obra teológica, Charron afirma que o conhecimento de si é a primeira coisa que deve ser

¹⁶¹ Cf. PAGANINI, 2008.

¹⁶² Outra possível fonte de Charron sobre a questão do conhecimento de si pode ser a obra do humanista francês Pierre Boaistuau (1517-1566). Parece-nos que o conjunto da influência de Boaistuau e Montaigne resulta na proposta charroniana de defesa de uma *excelência da condição humana enquanto humana* exclusiva a poucos espíritos fortes, não dogmática. A figura do sábio representa ao mesmo tempo a superação do uso cético *destrutivo* do bestiário montaigniano e a recepção do uso cético *construtivo* da comparação entre homens e animais implícita no *Théâtre du Monde*, obra desse humanista francês.

investigada e que tudo aquilo que é conhecido é conhecido em relação a si mesmo (*LTV*, I, 5, p. 15). Apesar de este tema dever ser a primeira coisa a ser conhecida na ordem da investigação, ocorre que o conhecimento sobre si mesmo é algo muito raro e difícil de ser investigado e não há no mundo tema tão pouco estudado (*DS, préface du livre II*, p. 369). O conhecimento de si é capaz de ensinar ao homem como desfazer-se de sua arrogância e presunção e aproximá-lo da postura de investigação da verdade, traço essencial do sábio (*DS, préface du livre I*, p. 46). Este é melhor livro e espelho que o homem pode ter para conhecer a sua condição, mas é um dos meios mais difíceis de se atingir, pois é necessário *certo grau de inteligência* para poder perceber a sua própria ignorância. Essa forma de conhecimento não pode ser apreendida apenas a partir da comparação ou do exemplo dos demais, nem por atos singulares e isolados, mas sim por meio de uma ampla investigação sobre todos os aspectos da vida, reflexão e por uma longa prática de exercitações e ações. Logo, o autor da *Sagesse* conclui que o homem é muito difícil de ser conhecido (*DS, préface du livre I*, pp. 47-48) e que o verdadeiro conhecimento da condição humana exige uma investigação exaustiva de todos os atos do homem: em todas as regiões, profissões, idades, ações, palavras, pensamentos e intenções, sua geração, crescimento, faculdades naturais, seus sonhos, a partir de sua comparação com outros homens e com os animais, a partir da avaliação de sua forma de conduzir a vida. Nesse sentido, *maestria de si (maîtrise de soi)* que é buscada como fruto da sabedoria, é atingida quando a condição humana é completamente investigada em todos os seus âmbitos de modo detalhado e exaustivo. É esta a principal intenção de Charron ao elaborar o livro I da *Sagesse*, apresentando o homem por completo a partir de cinco considerações: (I) natural e fisiológica, mostrando todas as peças que compõem o homem; (II) comparação natural e moral do homem com os animais; (III) avaliação de sua vida em geral; (IV) considerações sobre a sua condição a partir de cinco temas: fraqueza, miséria, inconstância, *vanité*, presunção; (V) avaliação das diferenças que existem entre os homens de

acordo com as suas suficiências e capacidades, profissões, vantagens e desvantagens (naturais, adquiridas ou advindas da fortuna). Todo este conjunto de considerações compõe a primeira parte da obra, que, por sinal, é a mais extensa e que pretende dar conta do problema do conhecimento de si¹⁶³. O primeiro livro denuncia todas as fraquezas a que o homem está sujeito. Na segunda parte da obra são apresentados os remédios gerais para essas fraquezas, a partir de doze regras. Em seguida, o livro III apresenta as regras específicas da sabedoria, detalhando as quatro virtudes essenciais do sábio: prudência, justiça, força e temperança; ensinando ao sábio como se portar em todas as esferas de sua vida, como soberano, marido, magistrado e pai, e a vencer cada uma das paixões que atormentam o espírito. Nesse sentido, como afirma Alexandre Tarrête, Charron pretendeu desenvolver uma *moral metódica*, pois cada capítulo da obra é um passo de um longo itinerário e escada ascendente que culmina no desenvolvimento da sabedoria (TARRÊTE, 2008, p. 173). A ordem e dinamismo da obra são fundamentais para uma preparação mental e espiritual de seu leitor e, por esta razão, a organização e divisões da *Sagesse* são etapas essenciais para o desenvolvimento e atingimento da sabedoria. Mas, não apenas por meio de reflexões a sabedoria poderá ser alcançada, razão pela qual o Livro III tem um papel muito relevante para a conclusão da sabedoria, pois é nele que estão estabelecidas as regras de ação para atingir a sabedoria. A sabedoria é um resultado do longo caminho reflexivo e analítico da obra, processo progressivo e gradual¹⁶⁴, bem como do exercício e da ação. É este o sentido que entendemos que Alexandre Tarrête dá ao termo *moral metódica*, interpretação com a qual estamos de pleno acordo. A *Sagesse* propõe um exercício espiritual para seu leitor e um constante processo de ascese que é o primeira etapa e caminho que permite ao homem conhecer verdadeiramente a sua condição. Investigando e

¹⁶³ Esta primeira parte tem uma riqueza conceitual notável. Contudo, devido à limitação de escopo deste trabalho abordaremos apenas alguns elementos do primeiro livro, sem a pretensão de dar conta de todos os problemas discutidos por Charron na obra como um todo.

¹⁶⁴ Parece que Pascal não reconheceu este propósito em Charron e condenou suas divisões como abundantes e entediantes, talvez de modo apressado (*La*, 780 [62]).

sondando toda a sua existência é o homem se preparado para atingir a sabedoria e a *maestria de si* (*maîtrise de soi*) e por isso a organização formal da *Sagesse*, dividida em 117 capítulos com várias subdivisões e subitens, é uma fase necessária a ser percorrida para se buscar a *sabedoria humana*. Não apenas o conteúdo da obra, como também a sua forma, estão relacionados com o processo de desvelar o homem para si mesmo, por isso os livros II e III da *Sagesse* só podem ser lidos após conhecida toda a condição humana anteriormente apresentada no livro I. Existe uma ordenação lógica da obra que não pode ser rompida, caso contrário o homem não terá reconhecido a sua fraqueza e tentará fazer da sabedoria um conhecimento dogmático: o segundo livro necessita do preâmbulo do livro I, que ensina o conhecimento de si, caso contrário o homem não irá reconhecer que ele tem necessidade dos remédios que a sabedoria ensina¹⁶⁵. Além disso, o terceiro livro somente faz sentido se compreendidos os remédios gerais apresentados no livro II, pois a finalização da obra é uma ordenação de regras *específicas e particulares* da sabedoria, as quais visam concretizar os ensinamentos anteriores (*DS, préface*, p. 40). Quando o homem está preparado para a sabedoria ele precisa agir no mundo e atuar para atingir a sabedoria. Logo, o propósito de Charron ao organizar a *Sagesse* é desenvolver um guia completo da vida prática que ensine a *sabedoria humana* por meio de um *exercício* (constante, gradativo, progressivo, intelectual e prático) do *espírito forte* sobre si mesmo. O resultado deste exercício é a *maestria de si* (*maîtrise de soi*), resultado natural daquele que trilha corretamente o itinerário sapiencial da obra, pratica seus preceitos no seu dia a dia e tem o *temperamento* adequado para atingir a sabedoria. O resultado de todo esse processo é conseguir atingir uma viva virtude por meio da qual o sábio adquire a firmeza da alma e controla (*maistre*) suas paixões (*DS, II, 1, p. 382*).

Tendo sido feita esta apresentação e explicitação do plano geral da obra e a delimitação de seu escopo investigativo, passemos agora ao exame mais detalhado de alguns

¹⁶⁵ Cf. *DS, préface du livre II*.

dos argumentos charronianos que nos permitirão responder nosso problema investigativo principal: o estatuto e elucidação do conceito de *probidade* (*preud'homie*) na *Sagesse* e sua relação com a recepção e transformação que Charron faz das fontes cétricas e estoicas de seu tempo. Para tanto, vejamos como ele articula o processo do conhecimento de si com o ceticismo no livro II e de que modo as regras propostas no livro II não são dogmáticas, mas sim coerentes com o ideal de vida cético e derivam de sua recepção do ceticismo acadêmico.

CAPÍTULO II

SABEDORIA E CETICISMO

2.1 O CONHECIMENTO DA FRAQUEZA HUMANA: O PAPEL DO PIRRONISMO

O período de produção da *Sagesse* está inserido num momento importante da história das ideias que é o resgate da filosofia grega pelos renascentistas. Dentro desse contexto, o ressurgimento da filosofia cética teve um papel muito relevante para construção de novas bases filosóficas e para a produção de novas reflexões. Por muito tempo os historiadores da filosofia não apontavam o ceticismo como uma corrente filosófica de impacto no início da modernidade¹⁶⁶. Entretanto, hoje em dia, especialmente após a multiplicação de estudos ocorridos desde as décadas de 60-70, tem-se claro que o ceticismo antigo foi um elemento essencial para a construção da filosofia moderna e que os séculos XVI e XVII travaram profundos debates com os céticos de sua época. Especialmente graças às pesquisas de Richard Popkin e Charles Schmitt vários estudos foram aprofundados sobre autores até então desconhecidos e o ceticismo na modernidade deixou de ser visto como circunscrito à dúvida cartesiana e passou a ser investigado em todas as suas formas e expressões, principalmente a partir da avaliação do modo como fontes céticas antigas genuínas, tais como Cícero e Sexto Empírico, foram recebidas, traduzidas e compreendidas no período. A própria redescoberta de Pierre Charron e da relevância de sua obra deve-se a esse movimento interpretativo de reavaliação da recepção do ceticismo no Renascimento. Nesse sentido, Richard Popkin afirma que as traduções de Sexto Empírico em língua latina foram

¹⁶⁶ Cf. MAIA NETO, 2007 a.

fundamentais para a difusão do pirronismo durante meados do século XVI¹⁶⁷. Além disso, podemos constatar, como salienta Luciano Floridi - baseado na investigação de manuscritos da época -, que desde o final do século XV surge um movimento de releituras de Sexto Empírico e do ceticismo pirrônico, o qual terá seu ápice com as traduções latinas da obra¹⁶⁸. O terreno filosófico do século XVI será semeado com argumentos pirrônicos a partir das traduções das obras de Sexto Empírico feitas por Henri de Estienne (1528-1598) e Gentian Hervet (1499-1584), traduções amplamente lidas e discutidas por diversos eruditos, a tal ponto de Sexto ser chamado de *divino* por François de la Mothe Le Vayer e apontado como o fundador da filosofia moderna por Pierre Bayle (POPKIN, 2000, p. 50). Nesse contexto, Popkin atribuiu ao grande sucesso do ceticismo entre os intelectuais do período o seu uso para fins apologéticos e para a defesa da fé. De acordo com essa leitura, o *fideísmo* foi o traço essencial do ceticismo da época e foi recebido como um interlocutor privilegiado do cristianismo, pois a defesa da fraqueza humana servia como um preâmbulo para a fé, na medida em que mostrava que as razões humanas não eram um critério para as verdades reveladas, as quais dependem exclusivamente da graça divina. Essa leitura de Popkin é consistente com o propósito de Hervet que afirma haver traduzido Sexto porque acreditava que o ceticismo tinha o poder purgativo de limpar a mente de falsas doutrinas e de abrir caminho para a ação da graça divina. Podemos constatar sua posição no prefácio da tradução de Sexto:

Ajudando-nos fortemente a refutar os pagãos e estrangeiros, essa obra [*Adverus Mathematicos*] nos fornecerá também uma grande quantidade de argumentos contra os heréticos de nosso tempo, que medindo com razões naturais o que está além da natureza e só pode ser conhecido e apreendido pela fé, não compreendem porque não creem (HERVET, 2008, p. 194).

A despeito dos argumentos de Popkin, especialmente de sua avaliação da *Apologia de Raymond Sebond* de Montaigne, o problema do ceticismo fideísta é uma questão

¹⁶⁷ Cf. POPKIN, 2003.

¹⁶⁸ Cf. FLORIDI, 1995.

muito debatida entre os intérpretes e, como sustenta Emmanuel Naya, é um tema que precisa ser mais bem avaliado e nuançado. Para Naya, a noção de que o ceticismo fideísta foi uno e coerente é, na verdade, apenas uma hipótese teórica, pois, para ele, o fenômeno do pirronismo nos séculos XVI e XVII foi um complexo mosaico construído gradativamente: “desse modo, o ceticismo renascentista não foi um movimento intelectual unificado: não havia apenas um tipo de ceticismo no décimo sexto século, mas um tipo de Pirronismo para cada década e mesmo para cada leitor [...]” (NAYA, 2009, pp. 23-24)¹⁶⁹. A principal contribuição de Naya é mostrar que o ceticismo pirrônico foi um movimento mais complexo do que a leitura de Popkin pressupôs e que cada leitor foi uma espécie de artífice que continuava a construção de uma grande *torre de babel*, nas palavras do intérprete, chamada pirronismo. Sua pesquisa filológica em dicionários, enciclopédias e nas diversas traduções das obras pirrônicas demonstrou que o fenômeno cético foi muito plural e que cada reedição e revisão produzida representava uma pequena modificação da doutrina de Pirro de Élis. Por isso, a apropriação fideísta proposta por Popkin, na verdade, deve ser vista apenas como uma das facetas do pirronismo da época. Além disso, a forma de recepção e leitura dos antigos terão modos tão variados e novos elementos serão incluídos nesta discussão. Nesse sentido, podemos citar as teses de Sylvia Giocanti¹⁷⁰ e Frédéric Brahami¹⁷¹, que sustentam que existe uma ruptura entre o ceticismo antigo e o moderno, pois, para os intérpretes, os modernos reconhecem a inevitabilidade da crença. Logo, a suspensão do juízo e a tranquilidade não são metas alcançáveis. De acordo com essa chave de leitura, o ceticismo moderno proporia um ataque à própria razão, dissolvendo toda a sua capacidade de investigação e certeza por meio do conceito de *irresolução*. Logo, não é possível qualquer estabilidade, uma vez que o cético

¹⁶⁹ “Thus, Renaissance scepticism was not a unified intellectual movement: there was not only one kind of scepticism in the sixteenth century, but a kind of Pyrrhonism for each decade, and even for each reader [...]” [*tradução livre*].

¹⁷⁰ Cf. GIOCANTI, 2002.

¹⁷¹ Cf. BRAHAMI, 2001.

moderno sempre está em contradição, defende pelo menos dois pensamentos incompatíveis (o sim e o não, o a favor e o contra) em um movimento de oscilação perpétua (GIOCANTI, 2002, p. 65). Para Giocanti, o ceticismo moderno pauta-se por uma espécie de concepção ‘ontológica’ de fluxo e constante mudança que parece ter origem no devir heraclitiano, bem exemplificada no final da *Apologia de Raymond Sebond*: “não temos nenhuma comunicação com o ser, porque toda a natureza humana está sempre no meio entre o nascer e o morrer, cedendo de si apenas uma obscura aparência e sombra e uma opinião incerta e frágil” (*E*, I, 12, p. 403). Ora, a despeito das críticas que são feitas a essas leituras¹⁷², podemos dizer que o ceticismo moderno tem vários elementos novos em relação ao ceticismo antigo e que dentre eles está a desconfiança total da razão, instrumento que precisa ser contido e controlado, caso contrário traz mais males do que bens. Mais do que uma crítica contra a pretensão dogmática da razão para atingir a tranquilidade (*PH*, I, VI, 25-30), crítica essencialmente epistemológica, a releitura e recepção dos modernos do ceticismo antigo servirá para fundamentar discussões morais e estará diretamente relacionada com a proposição de uma nova figura de homem ou mesmo com a refutação de dado modelo antropológico. Além disso, como afirma Brahami, a existência da transcendência divina imporá grandes diferenças entre os antigos e modernos, pois a razão sobrenatural será a única capaz de atingir a verdade. A razão humana será vista como um instrumento inconstante e variável, indo e vindo sem cessar:

Montaigne, Bayle e Hume elaboraram um ceticismo sem ponderação das representações, sem suspensão do juízo e sem a tranquilidade do espírito, porque a razão não tem sequer a consistência suficiente para atingir esta capacidade (BRAHAMI, 2001, p. 18)¹⁷³.

Tendo em vista essa pluralidade de leituras possíveis do pirronismo, nosso objetivo nesta primeira seção será investigar como Charron compreende, lê e interpreta os

¹⁷² Cf. MAIA NETO, 2005.

¹⁷³ « Montaigne, Bayle et Hume élaborent un scepticisme sans pondération des représentations, sans suspension du jugement, sans tranquillité de l’esprit, parce que la raison n’a plus même assez de consistance pour pouvoir accéder à cette puissance. » [tradução livre].

elementos pirrônicos que estão presentes no seu tempo e em que medida ele os modifica para compor uma nova discussão de cunho essencialmente moral. A elucidação de suas fontes nos permitirá investigar com mais clareza quais são seus reais propósitos e os limites e contornos da moralidade proposta na *Sagesse*. Entretanto, para alcançar nosso objetivo precisamos enfrentar um problema, a saber: cada recorte temático ou enfoque maior em uma fonte pirrônica está condicionado a uma leitura parcial do que se entende por pirronismo. Logo, a compreensão que propomos está condicionada e limitada por aquilo que compreendemos como pirronismo em Charron, assunto esse deveras complexo, visto a diversidade de fontes pirrônicas que ele pode ter utilizado para a construção de sua obra. A despeito dessa pluralidade, podemos observar que, sem dúvida, nenhuma delas foi tão importante quanto Michel de Montaigne e seus usos do pirronismo, especialmente na *Apologia de Raymond Sebond* e em alguns outros ensaios específicos. A obra do ensaísta foi fundamental para a construção da sabedoria charroniana e localizamos no texto da *Sagesse* diversas citações integrais de argumentos céticos cuja origem remonta aos *Essais*. Sabemos que não podemos generalizar a manifestação montaigniana como a única forma de pirronismo da época ou mesmo como a forma mais acabada do pirronismo no período (ou ainda reduzir Montaigne a essa escola cética), mas, devido ao grande impacto de sua obra sobre Charron, consideramos que essa é principal fonte charroniana sobre os argumentos pirrônicos¹⁷⁴. Devemos deixar claro, também, que estamos analisando a forma pela qual Charron interpretou o pirronismo em Montaigne, o que significa dizer que não estamos trabalhando com uma interpretação de primeira mão (nossa leitura de Montaigne), mas sim uma interpretação de segunda mão (a leitura de Charron do que ele entendia ser o papel do pirronismo nos *Essais*). Dessa forma,

¹⁷⁴ Não temos provas se Charron consultou diretamente os livros de Sexto. A resposta a esta pergunta é complexa, pois não se conhece a sua biblioteca e tão pouco se tem notícia dos livros que ele leu. Com os dados que possuímos tudo nos indica que ele conheceu a doutrina de Sexto mediada pela obra montaigniana, o que é comprovado devido à grande proximidade entre os textos da *Sagesse* e dos *Essais*. Entretanto, esta afirmação permanece uma hipótese interpretativa, pois carecemos de elementos documentais que possam comprová-la de modo definitivo.

pretendemos avaliar como que determinada forma de ler os diversos elementos pirrônicos de Montaigne foi essencial para Charron dar novos passos e estabelecer questões e problemas próprios a partir da senda aberta pela filosofia montaigniana. Nesse contexto, podemos ver que Charron encontrará na obra de Montaigne pelo menos *dois aspectos*¹⁷⁵ distintos nos usos do pirronismo: (I) a argumentação cética que está mais próxima dos propósitos de Sexto Empírico, a despeito das pequenas transformações que ocorrem nos *Essais*; (II) a argumentação cética que tem um aspecto mais inovador por parte de Montaigne, pois resulta de seu esforço em combinar elementos pirrônicos com elementos da antropologia cristã e construir novos argumentos que não estão presentes na tradição pirrônica antiga, ou mesmo extrapolar as implicações de argumentos pirrônicos para domínios não explorados pelos céticos da antiguidade. Logo, o pirronismo, para Charron, será lido como o resultado da amálgama entre esses *dois aspectos* céticos em Montaigne, junção esta que encontramos em vários momentos e passagens da *Apologia de Raymond Sebond* e ao longo de outros ensaios que iremos explorar brevemente nesta dissertação. Como mostra Telma Birchall, Montaigne realiza a crítica da razão em vários sentidos, dentre os quais podemos citar dois que denotam essa *dualidade de aspectos* que estamos expondo: um que aponta a insuficiência da razão por meio dos argumentos religiosos; outro que realiza a crítica da capacidade cognitiva do homem por meio do ceticismo pirrônico, conjunto de críticas que implicarão inclusive na polissemia do termo razão para o ensaísta (BIRCHALL, 2007, pp. 35-84). Logo, tanto a recepção dos argumentos de Sexto Empírico com uma finalidade epistemológica quanto o uso da apologia cristã para sustentar a fraqueza e a soberba humana são *aspectos* do ceticismo encontrados por Charron na obra de Montaigne:

¹⁷⁵ Em diversos momentos esses *aspectos* estão associados, não sendo possível cindí-los com facilidade. Escolhemos o termo *aspecto* para deixar claro que são elementos que compõem o mesmo todo e não estão isolados. Vemos que em dados momentos existe um maior enfoque ou presença de um dado *aspecto* sobre o outro, mas com isto não estamos tentando propor uma cisão forte entre os dois, pois o uso do ceticismo em Montaigne é bastante plural e imbricado (correlação entre epistemologia e cristianismo). Contudo, a despeito desse imbricamento, é possível ver momentos com enfoques diferenciados no texto montaigniano.

Esta passagem do ceticismo à fé se faz presente na “Apologia de Raimond Sebond”. Eu cito Montaigne: “Não existe nenhuma criação humana que seja tão verossímil e útil (como o ceticismo). Ele deixa o homem nu e vazio, reconhecendo sua fraqueza natural, pronto para receber do alto alguma força estrangeira, desprovido da ciência humana e portanto mais apto para receber a divina, extinguindo seu juízo para abrir mais espaço para a fé; nem descrente, nem estabelecendo nenhum dogma contrário aos costumes comuns; humilde, obediente, disciplinado, estudioso; inimigo jurado das heresias, se eximindo, portanto, das opiniões vãs e irreligiosas introduzidas pelas seitas falsas. É uma folha em branco pronta para receber do dedo de Deus as formas que lhe aprouver nela gravar” (*Essais*, II, 12, minha tradução) [...] Montaigne e os demais são céticos e cristãos, não apresentam uma versão do ceticismo caracteristicamente cristã, muito embora se possa detectar influências cristãs na formulação do ceticismo destes autores (MAIA NETO, 1994, pp. 63-65).

Portanto, tendo em vista estas considerações, não iremos investigar em que medida Montaigne lê Sexto Empírico, mas, considerado o fato já comprovado pelos intérpretes¹⁷⁶ de que ele foi um importante leitor do pirronismo, avaliaremos como alguns de seus argumentos céticos são recebidos, compostos e modificados na *Sagesse*. Cabe frisar que com essa escolha metodológica não pretendemos afirmar que Montaigne se vale apenas do ceticismo pirrônico em sua obra, pois a influência dos acadêmicos, especialmente de Cícero, também é significativa no corpo dos *Essais* segundo já apontado pelos intérpretes¹⁷⁷. Nossa intenação ao dar ênfase nesses *dois aspectos pirrônicos* decorre de nossa percepção de que foi neste ponto que a influência de Montaigne sobre a Charron foi mais intensa.

Dessa forma, quanto ao *primeiro aspecto* do pirronismo em Montaigne (a saber: o uso dos argumentos de Sexto para fins epistemológicos), vemos que Charron os retira de forma mais abundante da *Apologia de Raymond Sebond*. Neste ensaio, Montaigne investiga as razões daqueles que atacam a apologia de Sebond e para isso utiliza diversos argumentos pirrônicos para mostrar a fraqueza do homem e a insuficiência da razão, apontando que o verdadeiro exercício racional não consiste em estabelecer dogmaticamente como as coisas são ou a essência de Deus, mas sim em investigar os limites da razão. Este

¹⁷⁶ Sobre a leitura de Montaigne do pirronismo há uma extensa bibliografia. Para uma obra detalhada sobre o tema em língua portuguesa: cf. EVA, 2007.

¹⁷⁷ Cf. EVA, 1994; MAIA NETO, 1997.

ensaio é uma apologia cética apoiada na incompreensibilidade de Deus e que visa mostrar ao homem que é loucura espelhar a divindade a partir de si mesmo, pois a verdadeira forma de imaginar Deus é *imaginar o inimaginável*¹⁷⁸. Entretanto, a exposição de Montaigne não ficará restrita apenas ao domínio das questões da fé, pois, ao investigar a real capacidade do homem, nu e desprovido da graça, ele também utilizará alguns argumentos que compõem os tropos céticos. Os tropos (*tropoi*) ou modos céticos são agrupamentos de argumentos, pontos de vista, por meio dos quais a dúvida cética é atingida e que pretendem “[...] provar que a natureza dos fenômenos é tão relativa e inconstante que o conhecimento seguro não pode ser baseado neles [...]” (PATRICK, 2011, p. 47). Sexto afirma que a dúvida cética é atingida por meio da oposição e que os tropos, que para os antigos céticos eram em número de dez¹⁷⁹, são os meios usados para atingir a suspensão do juízo (*epokhê*) (PH, I, XIV, 35). Nesse contexto, o primeiro tropo apresentado nas *Hipotiposes* é aquele que mostra a diferença de percepções existente entre os animais e os homens. Esse tropo influenciará Montaigne no bestário da *Apologia*, o qual contém diversos exemplos sextianos: a maior capacidade dos sentidos dos animais; a justiça dos cães; a capacidade do cão dialético de Crisipo; e a defesa da racionalidade dos animais. Contudo, apesar da tradição cética pirrônica já ter tratado da comparação dos homens com os animais, o objetivo dos pirrônicos era eminentemente epistemológico, já que visava mostrar que não podemos decidir qual aparência é verdadeira: a nossa ou a dos animais¹⁸⁰. Isso se deve ao fato de que os animais percebem as coisas de um modo muito diverso do nosso, de acordo com a forma do seu nascimento e com a forma de composição de seus corpos (PH, I, XIV, 40). Portanto, é necessário suspender o juízo devido à impossibilidade de sabermos qual impressão é a verdadeira (PH, I, XIV, 60). Por esse meio

¹⁷⁸ Cf. CARRAUD, 2004.

¹⁷⁹ Sexto afirma que o autor destes tropos foi Enesidemo (*Adv. Math.* VIII, 345).

¹⁸⁰ Roberto Bolzanini argumenta que os modos de Enesidemo se fundamentam em torno do conceito de representação e por esta razão a sua meta principal é o ataque à epistemologia estoica das representações apreensivas (*phantasia kataleptikê*) (BOLZANI FILHO, 2011, p. 22).

a argumentação cética pirrônica atacava as pretensões dogmáticas do homem de conhecer efetivamente a realidade e o ser das coisas. Por outro lado, a leitura de Montaigne vai além, pois o ensaísta visa *desconstruir* o antropocentrismo e a figura de um homem universal, visto que a separação absoluta entre homens e animais não é fruto de uma diferença racional na sua visão, mas sim fruto da *opiniaticidade* (*opiniastreté*) e da *vanité* do homem que se atribui qualidades quase divinas e que se vê como possuidor de uma dignidade essencialmente outra¹⁸¹. Logo, seu objetivo é desfazer e atacar a *ilusão antropomórfica* que o homem nutre¹⁸². Nesse cenário, o objetivo de Sexto não é idêntico ao de Montaigne, o qual pretendeu arrebatar a arrogância do homem e utilizar a comparação entre homens e animais para compor uma parte de um processo discursivo sobre a miséria da condição humana, implicando no reconhecimento da impossibilidade de uma teologia natural. A despeito dessas diferenças, a influência pirrônica é muito forte nessa parte da *Apologia* e a recepção que Montaigne fará do primeiro tropo de Enesidemo foi uma importante fonte pirrônica para Charron. Dentro do quadro geral do primeiro livro da *Sagesse*, Charron argumenta que o homem deve ser examinado a partir de cinco considerações para atingir o conhecimento de si, sendo a segunda delas a comparação dos homens com os animais (*DS, préface du livre I*, p. 50). Influenciado pela tradição pirrônica e pela exposição montaigniana no bestiário, Charron irá argumentar que a comparação do homem com os animais é um importante passo para mostrar a real capacidade da natureza humana. Começando a discussão, na segunda consideração do livro I, de modo muito similar a Montaigne, ele afirma que esse estudo é muito difícil de ser feito, especialmente porque o homem arroga conhecer os animais a partir de seu intelecto e que este empreendimento, via de regra, é movido pela presunção. Tanto a *Sagesse* quanto os *Essais* partem de um ponto comum que é o questionamento sobre a possibilidade da investigação da capacidade dos animais em comparação com a capacidade do homem. Ora, para saber qual a

¹⁸¹ Cf. EVA, 1994.

¹⁸² Cf. BIRCHAL, 2006.

capacidade dos animais (se eles são superiores ou inferiores em relação ao homem) é necessário investigar as suas faculdades e movimentos internos. Contudo, ambos os autores se questionam se tal empreendimento é realizável:

[...] como pode o homem conhecer os movimentos internos e secretos dos animais, os quais ocorrem dentro deles? (*DS*, I, 34, p. 207)¹⁸³.

Como conhece ele, por esforço de seu intelecto, os movimentos internos e secretos dos animais? (*E*, II, 12, p. 181)¹⁸⁴.

Para os dois, o discurso feito pela filosofia de sua época sobre a capacidade dos animais é dogmático, porque diz conhecer, de modo seguro, assuntos cujo acesso não está no poder do homem. No caso dos dois modernos, o discurso da comparação entre homens e animais, cujo registro é da ordem dos fenômenos, tem como objetivo mostrar que os argumentos dos dogmáticos, especialmente daqueles que sustentam que o homem é superior aos animais, padecem de um erro fundamental que é combatido pelo ceticismo: a arrogância, fundamentada no juízo precipitado. Desse modo, ao utilizarem vários exemplos presentes na tradição pirrônica, tanto Montaigne quanto Charron inserem seu discurso num cenário cético que visa contrapor aos argumentos dogmáticos outros argumentos de igual força, servindo como drogas e remédios usados para combater o dogmatismo e a presunção. Os dois autores usam a argumentação pirrônica para mostrar como que existem posições contrárias que teriam tanta validade quanto à posição dogmática e que não faz sentido sustentar a superioridade absoluta do homem diante dos demais animais. Utilizando a argumentação pirrônica, ambos colocam em dúvida a posição do dogmático e, apesar de não chegarem à suspensão do juízo quanto ao tema¹⁸⁵, mostram que não assiste razão ao dogmático. Nesse processo, a linguagem

¹⁸³ « [...] comment peut l'homme cognoistre les branles internes et secrets des animaux, ce qui se remue au dedans d'eux? » [*tradução livre*].

¹⁸⁴ « Comment cognoit il, par l'effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux? ».

¹⁸⁵ Tanto no bestiário quanto na comparação na *Sagesse* não ocorre a suspensão do juízo em sentido estrito, pois, para Montaigne, vemos que há um objetivo claro de desestabilização de crenças, desconstruindo a pretensão de uma linha clara de divisão entre homens e animais, sem contudo terminar na suspensão do juízo sobre o tema. O objetivo principal do ensaísta é usar a argumentação cética para desconstruir a presunção humana. Quanto à

dos dois autores é *principalmente* pirrônica, pois visa descrever e narrar os fatos, apresentando contradições, e não fazer juízo de verdade ou falsidade sobre as coisas: a linguagem pirrônica é aberta, não dogmática, expressa o que aparece, é apenas um *testemunho* (EL-JAICK, 2009, p. 78). Charron tinha consciência do caráter aporético e não dogmático do discurso cético e, de modo similar a Sexto, afirma que suas palavras não deveriam ser entendidas como afirmações sobre a natureza das coisas, mas apenas como uma exposição daquilo que está à vista (tal qual um mercador que expõe suas mercadorias). Na sua visão, o verdadeiro sábio nunca dogmatiza:

Eu não obrigo ninguém a todas estas coisas, nem pretendo dissuadi-los delas. Bem longe de dogmatizá-las, eu somente as apresento e exponho como um mercador sobre o tabuleiro (*PTS*, I, V, p. 73). Este [o sábio], enquanto pode, se mantém neutro e moderador [...] modestamente e suavemente, com palavras duvidosas e retidas diz: eu não sei, talvez, parece [...] Não tendo desposado nada, busca sem disfarce a verdade, à qual a contradição serve mais que o consentimento [...] Na perda, muito galantemente se rende à razão, e a sua confissão não é nunca vergonhosa, pois ele nunca afirmou nem opinou (*PTS*, III, 3, pp. 57-59).

O princípio dirigente constitutivo do ceticismo é afirmar que para cada argumento um argumento similar é oposto; disto decorre, nós pensamos, que nós não opinamos (*PH*, I, VI, 12) [...] o que dissemos é sobre aquilo que é aparente para nós; não fazemos afirmações dogmáticas sobre a natureza da existência dos objetos externos (*PH*, I, XXVIII, 208)¹⁸⁶.

A conclusão que tanto Montaigne quanto Charron chegam é que apenas a presunção autoriza o homem a concluir que ele é superior aos demais seres. Nesse contexto, a comparação dos homens com os animais nas duas obras terá o papel de um tropo cético que mostrará que a distinção entre homens e animais e a pseudo-vantagem intelectual/moral que o homem acredita possuir em relação aos animais é fruto de sua presunção. O próprio bestiário e a comparação de Charron estariam fadados ao dogmatismo se pretendessem afirmar

Charron, vemos que seu discurso deixa um espaço no qual o homem é considerado superior, sua crítica volta-se contra a opinião e a visão do dogmático sobre o homem. Há no animal uma simplicidade natural que serve como modelo de ação para o sábio. Logo, os dois discursos usam o ceticismo como fonte, mas não chegam à suspensão do juízo ou a equipolência nesse tema.

¹⁸⁶ “[...]The chief constitutive principle of skepticism is the claim that to every account an equal account is opposed; for it is from this, we think, that we come to hold no beliefs [...]we say what is apparent to us and do not make firm assertions about the nature of externally existing things” [tradução livre].

efetivamente qual é a capacidade dos animais. Contudo, não é isto que ocorre, já que o discurso montaigniano e charroniano sobre este tema é principalmente pirrônico, na medida em que eles não pretendem descrever como as coisas são, mas sim como elas parecem ser. Os seus discursos estão, via de regra, dentro do registro do tropo cético que não visa afirmar a natureza das coisas e que quando afirma algo o faz de modo não dogmático: as frases pronunciadas pelos cétricos não implicam na afirmação de verdades, elas têm um caráter purgativo e se referem apenas àquilo que aparece (*PH*, I, XXVIII, 206-208). O processo de comparação de homens com animais na *Sagesse*, tal qual ocorre nos *Essais*, realiza uma crítica das faculdades intelectuais do homem, uma vez que, para ambos os autores, elas são a origem de todas as paixões, vícios, irresoluções, problemas e desesperos. A tese de fundo revelada por esta comparação é a absoluta debilidade da natureza humana, a exposição de que o espírito do homem e sua capacidade racional são, antes, causas de perturbação e não de tranquilidade:

Esta preeminência e vantagem do entendimento e das demais faculdades espirituais, que o homem pretende, foram-lhe vendidas a alto custo e lhe trazem mais mal do que bem, pois é a fonte principal dos males que o aflige, vícios, paixões, doenças, irresolução, perturbação, desespero; das quais estão livres os animais devido ao fato de não possuírem esta grande vantagem, como testemunha o porco de Pirro, o qual se alimentava tranquilamente em um navio durante a grande tempestade que congelava de pânico todas as pessoas que lá estavam (*DS*, I, 34, p. 215)¹⁸⁷.

O filósofo Pirro, encontrando-se em um barco num dia de grande tormenta, mostrava aos que via mais apavorados ao seu redor um porquinho que lá estava, nem um pouco preocupado com aquela tempestade, e encorajava-os com seu exemplo. Ousaremos dizer, então, que esse privilégio da razão [...] tenha sido colocado em nós para tormento nosso? De que adianta o conhecimento das coisas se com isso perdemos o repouso e a tranquilidade que sem ele teríamos, e se nos torna de condição pior do que o porco de Pirro? (*E*, I, 14, p. 79)¹⁸⁸.

¹⁸⁷ « [...] cette preeminence et avantager d'entendement et autres facultés spirituelles, que l'homme pretend, luy est bien cher vendu, et luy porte plus de mal que de bien, car c'est la source principale des maux qui le pressent, vices, passions, maladies, irresolution, trouble, desespoir : de quoy sont quittes les bestes à faute de ce grand avantage, tescmoin le pourceau de Pyrrho, qui mangeoit paisiblement au navire durant la grande tempeste qui transissoit de peur toutes les personnes qui y estoient » [*tradução livre*].

¹⁸⁸ « Pyrrho le Philosophe, se trouvant un jour de grande tourmente dans un bateau, montrait à ceux qu'il voyoit les plus effrayez autour de luy, et les encourageoit par l'exemple d'un pourceau, qui y estoit, nullement soucieux

A despeito dessa tese comum, os textos charroniano e montaigniano possuem uma importante diferença. Para Charron, o objetivo da comparação entre homens e animais é demarcar que os últimos estão livres das sutilezas do espírito e que a perturbação e os vícios que nos afligem estão quase completamente ausentes¹⁸⁹ nestes: “[...] os animais não possuem nada de inconstância, irresolução, superstição, não sofrem com as coisas que estão por vir, não possuem ambição, avareza, inveja, curiosidade, detração, mentira e um mundo de apetites desregrados [...]”¹⁹⁰. Montaigne, por sua vez, sustenta que, apesar dos animais serem mais regrados que o homem, eles participam de algum modo nos nossos vícios e paixões. Para o ensaísta, a fraqueza moral dos animais é menor, contudo eles não estão isentos, como defende Charron, de todas as perturbações e paixões:

Os animais são muito mais regrados do que nós e se contêm com muito mais moderação nos limites que a natureza os prescreveu; *mas não tão exatamente que não tenham ainda alguma semelhança com nossa devassidão* [...] estes às vezes também se veem inflamados por nosso amor e *sofrem afeições antinaturais* de uma espécie pela outra [...] De *sutileza maliciosa*, haverá outra mais expressa que a da mula do filósofo Tales? [...] Há vários animais que reproduzem espontaneamente nossa atitude de *avareza*, pois vemos neles um *zelo extremo em apossar-se de tudo o que podem e escondê-lo cuidadosamente*, embora lhe tirem pouco proveito. (E, II, 12, pp. 209-210) [grifos incluídos].

Montaigne dá exemplos da avareza dos animais, de atitudes maliciosas, de ciúmes e de paixões que para Charron não estão presentes no mundo animal. O ensaísta aponta esse desregramento moral como um traço de proximidade entre homens e animais, desregramento que, para Charron, está presente apenas em nós e diferencia-nos dos animais. Assim, a diferença de usos da comparação entre homens e animais está vinculada com o propósito da *Sagesse* de defender um arquétipo para a ação moral do sábio a partir da conduta dos animais.

Nesse cenário, a utilidade da comparação entre homens e animais é demarcar a possibilidade

de cet orage. Oserons-nous donc dire que cet avantage de la raison [...] ait esté mis en nous pour nostre tourment? A quoy faire la cognoissance des choses, si nous en perdons le repos et la tranquillité, où nous serions sans cela, et si elle nous rend de pire condition que le pourceau de Pyrrho? » .

¹⁸⁹ A única paixão que Charron reconhece estar presente tanto nos homens quanto nos animais é a volúpia (DS, I, 22, p. 173).

¹⁹⁰ « [...] les bestes n'en tiennent rien, inconstance, irresolution, superstition, soin penible, des choes à venir, ambition, avarice, envie, curiosité, detraction, mensonge, um monde d'appetits déreglez [...] » [tradução livre].

de comunicabilidade entre a ação dos animais e a ação do sábio, visto que a ordenação do mundo impõe uma similitude entre as criaturas: há maior diferença entre os homens do que entre homens e animais (*DS*, I, 34, p. 214)¹⁹¹. Essa comunicabilidade é fundamental, pois a conduta dos animais apontará um âmbito no qual a lei natural está pura e não corrompida. Ora, essa integridade e pureza são a única saída para que o homem possa seguir a lei natural, visto que a lei inserida nele está obscurecida pela sua faculdade espiritual, instrumento turbulento e inquieto que desvirtua tudo (*DS*, II, 3, p. 428). Por isso, Charron faz uma exortação à conduta dos animais, sempre adstritos à lei natural, conduta essa que permite ao sábio ter um modelo capaz de servir como guia. Ao observar a conduta dos animais, o sábio, por meio de uma resolução e firmeza da alma, consegue adquirir uma imperturbabilidade (*impassibilité*) diante das paixões que só pode ser atingida por meio da simplicidade natural dos animais diante das paixões¹⁹². Contudo, a superioridade dos animais não é absoluta, pois o conhecimento de si revela que apenas aquele que tem condição de atingir a sabedoria, o *espírito forte*, é superior aos animais. O vulgo adota uma postura tão dogmática que a sua condição talvez seja inferior à condição dos animais.

É importante destacar que quando afirmamos que o discurso de Montaigne é *principalmente* cético, *via de regra* pirrônico, desejamos apontar para o fato de que o seu texto, em alguns momentos, é tão veemente que parece extrapolar o objetivo de mero discurso fenomênico e dá ares de uma tese forte de que o homem está em uma posição inferior a dos animais. Charron parece concluir que, em certas passagens, a argumentação montaigniana é tão ambígua que, apesar de sua afirmação de uma possível igualdade entre homens e animais (*E*, II, 12, p. 191), acaba por defender a superioridade dos animais. A despeito da real

¹⁹¹ Essa afirmação é uma citação de Montaigne que Charron reapropria (*E*, II, 12, p. 201; *E*, I, 42, p. 384), mas ao usá-la ele muda seu contexto, pois argumenta que, devido à semelhança entre homens e animais, a conduta destes pode servir como modelo para ação moral do homem.

¹⁹² O problema das paixões na *Sagesse* será abordado de modo mais detalhado no próximo capítulo desta dissertação.

intenção montaigniana, podemos afirmar que o tom de seu texto tem tinturas de um discurso anti-humanista. Parece-nos que foi esta a impressão que Charron teve ao ler os *Essais*, especialmente porque ao iniciar sua discussão ele coloca uma importante advertência que deve ser observada nesse estudo comparativo, uma crítica à forma montaigniana de explorar o tema: a comparação entre homens e animais deve ser feita sem paixão (*sans passion*) (*DS*, I, 34, p. 207). O estilo montaigniano, pautado excessivamente em exemplos raros e fabulosos, é em, certo sentido, exagerado e pode ter sido considerado muito veemente por Charron, razão pela qual ele poderia estar aproximando os *Essais* de uma descrição apaixonada. Por isso, ao debater esse tema na *Sagesse* sua postura será outra, ordenando o discurso do seguinte modo: em primeiro lugar, mostra coisas que são comuns a homens e animais, deixando explícito que a palavra é uma aptidão exclusiva do homem, marca de sua superioridade diante dos demais animais (*DS*, III, 43, p. 804); em segundo lugar, apresenta vantagens certas e não disputadas dos animais sobre os homens e dos homens sobre os animais, modificando vários exemplos de Montaigne¹⁹³; por último, narra as vantagens que são objeto de controvérsia. Ora, essa forma de argumentar de Charron não *desconstrói* totalmente a superioridade dos homens sobre os animais, da mesma forma como algumas passagens do texto montaigniano dão a entender, pois ele não deixa de destacar vantagens que o homem possui em relação aos animais: sua estatura ereta sempre olhando para o alto, traço característico e marca adequada de sua natureza (*DS*, I, 1, p. 53); a grande vivacidade e capacidade do espírito humano para criar, inventar e julgar, a qual é muito superior à dos animais (*DS*, I, 34, p. 210), os quais, apesar de raciocinarem usando a razão (*discours*),

¹⁹³ Citemos alguns exemplos: (I) a *Sagesse* destaca apenas a capacidade de construir das andorinhas (*DS*, I, 34, p. 210) sem falar de seu conhecimento da geometria como faz Montaigne (*E*, II, 12, pp. 184-186); (II) Charron afirma que os animais possuem conhecimento da arte médica (*DS*, I, 34, p. 210), mas não reproduz o argumento montaigniano que vincula esse conhecimento com o conhecimento da ciência de forma inata pelos animais (*E*, II, 12, pp. 195-201); (III) Charron considera que os sonhos dos animais são menos tormentosos (*DS*, I, 34, p. 210), já Montaigne não trata dos sonhos dos animais de forma independente, ele considera os sonhos deles como uma prova de sua capacidade de abstrair ideias e estabelece uma paridade entre os sonhos do homem e dos animais (*E*, II, 12, pp. 223-224).

fazem-no de forma mais fraca e imperfeita (*DS*, I, 34, p. 214)¹⁹⁴; e a vantagem mais importante, a imortalidade da alma do homem a qual é mais divina que a alma dos animais, bruta e mortal (*DS*, I, 34, p. 214). Apesar de ambos os textos estarem em um registro cético, vemos que os argumentos e métodos pirrônicos são utilizados para construir uma nova figura de homem no caso charroniano (o sábio) e para desconstruir a arrogância humana no caso montaigniano. Nesse sentido, os dois textos se valem da forma pirrônica de argumentar em vários pontos, mas não chegam à suspensão do juízo (*epokhé*), pois o objetivo dos dois discursos é mais amplo. Esse tropo não cumpre apenas o papel de mostrar que as representações dos homens e animais são diversas e que por isso devemos suspender o juízo sobre elas; na verdade, o argumento cético é transformado e utilizado para uma finalidade moral de arrebatrar a arrogância humana nos *Essais* e para demarcar a diferença entre o sábio e os demais homens na *Sagesse*, apontando uma forma de conduta que seja exemplar (seguir a lei natural).

Outro exemplo de uso da argumentação pirrônica e sua modificação está na recepção do primeiro tropo de Agripa (*PH*, I, XV, 165) que mostra que é impossível se chegar a uma conclusão sobre as coisas devido às disputas (*diaphonia*) existentes sobre um mesmo assunto. Sexto argumenta que a diferença entre a alma dos homens impõe a disputa (*diaphonia*) entre as diferentes teses dos dogmáticos sobre aquilo que devemos escolher/rejeitar e isso estabelece uma enorme dissensão na filosofia (*PH*, I, XVI, 85). A disputa (*diaphonia*) de argumentos contrários impõe a incapacidade de decidir efetivamente sobre a natureza das coisas, restando a ele apenas a suspensão do juízo (*epokhé*). Nesse sentido, Montaigne e Charron adotam uma estratégia cética pautada na disputa (*diaphonia*) ao argumentar sobre a alma do homem, parte de sua estratégia será mostrar a completa

¹⁹⁴ Para Charron, a capacidade de raciocinar dos animais decorre da composição de seu cérebro, o instrumento onde ocorre o raciocínio, composição essa que é similar tanto nos homens quanto nos animais (*DS*, I, 34, p. 211).

discordância entre as teses sobre o assunto (essência da alma, composição, natureza, origem e suas faculdades)¹⁹⁵. Tese após tese, a *Sagesse* cataloga um conjunto de argumentos contrários sobre o assunto, da mesma forma que Montaigne fez na *Apologia*, mostrando que a ciência dogmática que investiga esse assunto é confusa, inconsistente, e que a Filosofia tem tantas facetas e variedades que nela se acham todos os sonhos e devaneios do homem. Essa estratégia de apresentar teses conflitantes entre si, mostrando a disputa (*diaphonia*) entre opiniões e doutrinas sobre um mesmo assunto, é similar à estratégia adotada por Sexto Empírico ao longo de sua obra. O discurso que aponta contrariedades das opiniões filosóficas é a marca do tropo cético da *diaphonia*, muito presente ao longo da obra pirrônica, de tal sorte que Jonathan Barnes afirma que grande parte da estratégia cética sextiana pauta-se nesse conceito (BARNES, 1990, p. 98). A argumentação de Charron e de Montaigne aproxima-se dessa estratégia, pois a maior parte do tempo eles apresentam as diversas teses sobre um mesmo assunto as contrapondo entre si, sem tomar partido de um lado ou de outro. Os dois autores irão argumentar que a contrariedade de opiniões sobre um mesmo assunto é ignorada pelos dogmáticos, os quais se tornam rapidamente partidários de um lado, sem examinar detidamente o outro lado. Essa situação pode ser exemplificada na discussão dos dois autores sobre os *princípios*, na qual mostram que eles não devem ter autoridade sobre os homens, pois existe uma disputa (*diaphonia*) sobre o assunto, cada seita arrogando-se detentora da verdade:

Todas as proposições humanas têm tanta autoridade quanto a outra, se a razão não as diferencia. A verdade não depende de autoridade ou testemunho do homem; não há princípios aos homens se a divindade não os tiver revelado, todo o resto é apenas sonho e fumaça (*DS*, I, 40, pp. 278-29) [...] de todas as coisas podemos disputar igualmente (*DS*, II, 2, p. 400) [...] existe dúvida e disputa tanto sobre os princípios quanto sobre as conclusões, tanto sobre a tese quanto sobre a hipótese, de modo que existem tantas seitas sobre eles que se eu me rendo a uma ofendo a todas as outras (*DS*, II, 2, p. 403)¹⁹⁶.

¹⁹⁵ É importante notar que apesar de Charron mostrar diversas teses contrárias sobre a alma, em vários pontos, ele se posiciona a favor de doutrinas mais *prováveis*, *verossímeis* (*vray semblable*), sobre a natureza da alma. Este posicionamento é um traço do ceticismo acadêmico na *Sagesse*, como veremos na próxima seção.

¹⁹⁶ « Toute proposition humaine a autant d'autorité que l'autre, si la raison n'en fait la difference. La verité ne depend point de l'autorité ou témoignage d'homme : il n'ya point de principes aux hommes si la Divinité ne les

Disso dá bom testemunho a grande discussão que sempre houve entre os filósofos para descobrir qual é o soberano bem do homem, a qual ainda perdura e perdurará eternamente, sem solução e sem acordo (*E*, I, 53, pp. 460-461) [...] Ora, não pode haver princípios para os homens se a divindade não os tiver revelado: o que resta de tudo, e o começo, e o meio e o fim, é apenas sonho e fumaça (*E*, II, 12, p. 312)¹⁹⁷.

Para os dois autores, a investigação dos *princípios* filosóficos mostrará que na verdade eles não possuem nenhum fundamento racional seguro, visto que outras explicações opostas sempre existirão. Por isso a segurança, convicção e certeza são antes provas de presunção e de loucura do que de marca de sabedoria. O estilo argumentativo dos dois autores, por meio de oposição de teses, irá gerar um efeito psicológico no leitor de que a verdade é algo fluído, uma moeda de duas faces. Nesse sentido, o uso do tropo cético da *diaphonia* servirá como metáfora para uma tese fundamental de ambos: a razão é um instrumento de chumbo e cera, amoldável e adaptável a qualquer situação, capaz de dar plausibilidade para as teses mais absurdas (*DS*, I, 14; *E*, II, 12). Os discursos da *Sagesse* e dos *Essais* irão criticar a tese segundo a qual possuímos um instrumento capaz de esclarecer e conhecer as regras gerais da natureza e do mundo. Para ambos, essa tese é antes uma ficção e invenção da presunção humana do que uma realidade, pois a razão não serve para atingir a verdade, já que ela está fora do alcance do homem. Diante desses fatos, podemos nos questionar se os dois textos são *totalmente e exclusivamente* pirrônicos e se a partir da *diaphonia* defendem um ceticismo rústico ou radical que não é compatível com nenhum tipo de crença, tal qual está pressuposto no tropo de Agripa (BARNES, 1990, p. 97). Ao examinarmos esta questão a conclusão que teremos é que, apesar dos textos terem muitos aspectos pirrônicos, eles não se resumem ao

leur a revelé : tout le reste n'est que songe et fumeé [...] de toute choses l'on peut également disputer [...] Or y a-t-il autant de doute et de dispute aux principes qu'aux conclusions, en la these qu'en l'hypothese, dont y a tant de sectes entre eux, si je me rends à l'une, j'offence toutes les autres » [*tradução livre*].

¹⁹⁷ « Dequoy porte bon tesmoignage cette grande dispute qui a tousjours esté entre les Philosophes pour trouver le souverain bien de l'homme, et qui dure encores et durera eternellement, sans resolution et sans accord [...] Or n'y peut-il avoir des principes aux hommes, si la divinité ne les leur a revelez: de tout le demeurant, et le commencement, et le milieu, et la fin, ce n'est que songe et fumée ».

pirronismo. Especialmente no caso charroniano¹⁹⁸, o processo de contrariedades não impede que ele defenda um ideal de sabedoria e que ele sustente que podemos nos guiar a partir do *provável* ou *verossímil*. O pirronismo é um elemento importante da *Sagesse*, mas não é capaz de explicar todo seu projeto. A *diaphonia* visa mostrar ao homem quais são seus limites e capacidades, servindo como uma *etapa prévia* necessária ao estabelecimento de normas de conduta que se baseiem em suas limitações, normas que são o máximo possível de se alcançar e que ensinam a agir da melhor forma possível, considerada a fragilidade da condição humana. A proximidade com os propósitos pirrônicos é grande, mas a conclusão de Charron tem contornos mais próximos do ceticismo acadêmico, especialmente por causa do conceito de *verossímil*, como veremos na próxima sessão.

Outros elementos pirrônicos também estão presentes na *Sagesse*, como, por exemplo, o décimo tropo de Enesidemo que discute sobre a variedade dos costumes (*PH*, I, XIV, 145-163). Esse tropo tem forte eco na obra charroniana, pois ele irá argumentar de modo similar aos céticos sobre diversidade dos costumes e sobre seu caráter relativo¹⁹⁹. Especialmente no tocante ao papel dos costumes para a vida do sábio, Charron se aproxima de Montaigne e da tradição pirrônica ao defender que a vida exterior deve ser conduzida pelos costumes. Ele afirma que o sábio deve seguir e observar as leis e costumes do país em que se encontra, não propondo nada de novo e nem tentando romper as regras aceitas pela coletividade (*DS*, II, 8, pp. 497-499). Tal qual Sexto Empírico, o qual afirma que um dos guias práticos da vida do cético é pautar a sua conduta pela aceitação do costume (*PH*, I, XI, 24), Charron defende que o sábio siga dado costume de modo não dogmático, apenas pelo fato dele ser aceito por todos e ser necessário para a vida dos homens em comunidade. A esfera do costume regula a ação prática do cético, que sem esse critério

¹⁹⁸ Nesse ponto não desejamos deixar implícito que o texto de Montaigne é redutível ao pirronismo, mas tão somente analisar o caso de Charron que é o nosso objeto principal de investigação.

¹⁹⁹ Cf. *DS*, II, 2; *DS*, II, 8.

suspenderia seu juízo, inclusive quanto à ação no mundo (*apraxia*). Por isso, a vida ordinária encontra no costume o critério dirigente que permite ao cético agir sem qualquer adesão ou julgamento dogmático (*E*, II, 12, p. 258). Nesse contexto, em sua esfera exterior o sábio charroniano age como o pirrônico: aderindo às leis e aos costumes como mero fenômeno (GREGORY, 2000, p. 151). Seguir a tradição é um dos ensinamentos do livro II da *Sagesse*, ensinamento esse que decorre da grande diversidade de leis e costumes no mundo, da fraqueza do vulgo e do *espírito fraco* de dizerem qual costume é melhor e mais indicado, haja vista que qualquer tese extravagante e bizarra já foi estabelecida como costume em algum lugar (*DS*, II, 8, p. 491). Além disso, Charron acredita que mudar a lei aceita de um país gera mais tumulto do que bem (*DS*, II, 8, p. 499), intuição esta herdada da filosofia montaigniana (*E*, I, 23). Contudo, apesar da semelhança com a filosofia pirrônica, o sábio em sua esfera interior²⁰⁰ julgar os costumes, inclusive afirmando qual deles é mais *verossímil* ou *melhor*: “ora, disso sucederá frequentemente que o julgamento e a mão, o espírito e o corpo se contradirão. E que o sábio fará no exterior coisas que julga em seu espírito que seria muito melhor fazer de forma diferente” (*PTS*, II, 4, pp. 33-34). A possibilidade do sábio julgar os costumes quanto a sua *verossimilhança*, adequação ou utilidade é outro traço herdado da filosofia cética acadêmica, como veremos abaixo. Mas a despeito desta diferença, os traços da herança e relação com a filosofia de Sexto Empírico se farão presentes em vários momentos na *Sagesse*, como ocorre na defesa de seguir o costume aceito, devido à falta de uma verdade aceita por todos. Essa ausência da verdade na esfera pública, pautada em argumentos pirrônicos, será um dos fundamentos que justificam a constante defesa de Charron de que o local adequado para o homem mirar sua atenção é a interioridade. A vida pública é uma farsa: é em sua intimidade que o homem se conhece verdadeiramente e tem condições de se realizar (ADAM, 1991, p. 40).

²⁰⁰ A distinção entre a esfera interior e exterior do sábio será discutida na próxima seção.

Outro elemento que tem mais afinidade com a tradição pirrônica e que cumpre um papel fundamental na *Sagesse* pode ser encontrado na *DS* II, 12: o objetivo da sabedoria é a *tranquilidade* da alma. Charron discutirá ao longo de toda a *Sagesse* que a sua sabedoria visa alcançar uma postura firme da alma diante de todos os males e perturbações: “a tranquilidade do espírito é o soberano bem do homem [...] é o fruto de todos os nossos labores e estudos, o coroamento da sabedoria” (*DS*, II, 12, p. 539)²⁰¹. Todos os ensinamentos da obra culminam ao final do livro II neste preceito fundamental, resultado do longo processo de conhecimento de si e da exposição das regras da sabedoria. Após a investigação de toda a natureza humana e de suas capacidades, o *espírito forte* se afasta da opinião e das paixões e mantém seu espírito universal, aberto e livre do império da falsidade (*DS*, II, 12, p. 540). Esse propósito é exatamente onde chega o cético pirrônico, o qual inicia sua investigação buscando a verdade, mas acaba descobrindo que é na suspensão do juízo (*epokhé*) que reside a sua tranquilidade (*ataraxia*) (*PH*, I, VI, 12), a qual lhe surge de modo fortuito (*PH*, I, XII, 29). A tranquilidade (*ataraxia*) pirrônica é descrita por Sexto Empírico como repouso ou serenidade da alma diante das opiniões e das paixões (moderação dos afetos) (*PH*, I, XII, 25), finalidade essa que é a mesma da tranquilidade charroniana: “as coisas que mais impedem e atormentam o repouso e tranquilidade do espírito são as opiniões comuns e populares [...] em seguida os desejos e paixões [...]” (*DS*, II, 12, p. 539)²⁰². A sabedoria envolve uma universalidade do espírito do sábio que não se liga (*espouser*) a nada, nada afirma (*jurar*) e não é perturbado por nada, qualidade esta que é similar “[...] mais ou menos e de algum modo a *ataraxia* dos pirrônicos e a neutralidade ou indiferença dos acadêmicos” (*DS*, II, 2, p. 410)²⁰³. Nesse sentido, vemos que Charron conhece o conceito de tranquilidade (*ataraxia*) dos pirrônicos e o

²⁰¹ « La tranquillité d’esprit est le souverain bien de l’homme [...] c’est le fruit de tous nos labours et études, la couronne de sagesse » [*tradução livre*].

²⁰² « Les choses qui plus empeschenet et troublent le repos et tranquillité desprit sont les opinions communes et populaires [...] puis les desirs et passions [...] » [*tradução livre*].

²⁰³ « [...] peu pres et en quelque sens l’Ataraxie des Phyrhoniens, la neutralité et indifference des Academiciens [...] » [*tradução livre*].

traz para sua obra, fato que nos mostra mais uma vez que sabedoria e ceticismo estão associados. Esta associação parte de um mesmo solo comum que é o reconhecimento da incapacidade do homem de conhecer a verdade, amplamente apresentada no discurso de Charron sobre os limites do conhecimento e sobre a capacidade da razão.

Quanto ao *segundo aspecto* do pirronismo montaigniano, combinação de elementos pirrônicos com elementos da antropologia cristã para a construção de novos argumentos céticos, vê-se que Charron dedicará uma longa consideração sobre os limites do conhecimento no espírito da pluma de Montaigne. Na quarta consideração moral sobre o homem, descrita no livro I, vemos a tentativa charroniana de articulação e costura dos argumentos céticos montaignianos que mais receberam influência do cristianismo, abordando de modo detalhado toda a condição humana e mostrando a nossa completa incapacidade natural de conhecer a verdade. Esse conjunto de argumentos que reúnem ceticismo com cristianismo são os preparativos para a sabedoria e têm como eixo cinco pontos: (I) *vanité*; (II) fraqueza; (III) inconstância; (IV) miséria; (V) presunção. Nesse processo discursivo, Charron conclui que o *próprio*²⁰⁴ do homem é a debilidade e que apenas após reconhecer a sua situação de miséria é que ele está pronto para conhecer as *regras sabedoria humana*, exercício do *espírito forte* que lhe ensina o cultivo e *maestria de si* de modo não dogmático.

Nesse sentido, no primeiro capítulo desta consideração, Charron aborda o tema da *vanité* do homem, afirmando que ela é a qualidade mais *própria* e essencial da natureza humana, nos afligindo em pensamentos, desejos, discursos e ações públicas (*DS*, I, 36, p. 229). Com essa palavra ele pretende criticar a vaidade, arrogância, futilidade e tolice do homem. O termo tinha na época tanto o sentido de inutilidade, vazio, quanto de orgulho,

²⁰⁴ Para a discussão sobre o *próprio* do homem em Charron: cf. DEMONET, 1999 b. Sinteticamente, a intérprete faz um breve histórico deste conceito na filosofia e mostra que o sentido que Charron dá ao termo *próprio* se aproxima do *próprio* como exposto por Porfírio, a saber: aquilo que é dito de *cada um* e de *todos* os homens (em ato e em potência).

presunção e vaidade²⁰⁵ e se opõe à modéstia e simplicidade, traços essenciais do sábio charroniano. Por causa de sua *vanité* o homem sofre diversas agitações em seu espírito, é atormentado por coisas sem importância e busca como sumo bem apenas aquilo que é vão e frívolo. Ora, principal fonte para Charron nesse tópico é Montaigne, o qual faz diversas referências a esse conceito ao longo dos *Essais*²⁰⁶, argumentando que uma das principais provas da *vanité* do homem é escrever de forma extensa e presunçosa sobre ela (*E*, III, 9) e que a presunção é a doença natural da humanidade (*E*, II, 12). Influenciando por esses argumentos, Charron denuncia de forma sucinta a fraqueza do homem que faz com que ele busque apenas vento e fumaça e não aquilo que é verdadeiro, mostrando que a *vanité* é um grande empecilho para a sabedoria, pois o sábio faz as coisas apenas por si mesmo e não pela glória dos outros (*DS*, I, 36, p. 229). Para se tornar sábio é essencial saber controlar a *vanité*, quando não for possível extirpá-la. Logo, o uso que Charron faz da *vanité* é instrumental, ela serve para que o homem saiba quais são seus limites e, partir disso, oriente sua ação.

No capítulo seguinte, Charron discute o conceito de fraqueza, tema que também tem grande proximidade com a cristianização dos argumentos pirrônicos feita por Montaigne. Para o autor da *Sagesse*, a fraqueza do homem impõe que nunca é possível usar algo em sua pureza natural e original, pois tudo é alterado e corrompido por nossa mão (*DS*, I, 37, p. 236). Ora, esse tema também foi abordado por Montaigne no ensaio *Não apreciamos o que é puro* (*E*, II, 20); texto que servirá como uma importante fonte de Charron para a sua tese de que todos os prazeres e bens estão misturados com os males e inconvenientes. Nesse contexto, o exercício pleno das virtudes e a possibilidade de atingir o sumo bem não estão ao alcance do homem, pois, devido à fraqueza, todas as coisas são corrompidas pelas mãos humanas (*DS*, I, 37, p. 236). Além disso, a fraqueza do homem também se dá quanto à busca

²⁰⁵ Cf. *Dictionnaire de l'académie française*, 1694.

²⁰⁶ Especialmente em: *E*, II, 12 e *E*, III, 9.

da verdade, porque tanto a experiência, sentidos, quanto à razão - instrumentos usados para descobri-la -, são falhos e não confiáveis (*DS*, I, 37, pp. 241-242). Charron tece fortes críticas quanto ao papel da experiência, cuja principal forma de acesso se dá pelos sentidos, os quais não nos dão testemunhos seguros de suas observações. Fortemente influenciado pela *Apologia de Raymond Sebond*, que por sua vez se apoia no pirronismo de Sexto, Charron irá detalhar, ao longo da primeira parte da *Sagesse*, vários argumentos presentes no terceiro tropo de Enesidemo que expõe a contradição entre os sentidos (*PH*, I, XIV, 91-99). Vários dos argumentos de Sexto apresentados na *Apologia* estão presentes na obra de Charron, tais como: a possibilidade de que nos falte um ou mais sentidos; que muitas vezes nossas faculdades e sentidos são influenciados por uma paixão; o fato de que muitos animais têm os sentidos mais aguçados do que nós; e a constatação que nossos sentidos se atrapalham mutuamente²⁰⁷. De tudo isso ele conclui: “da fraqueza e incerteza de nossos sentidos provém a ignorância, erros e todas as contrariedades [...]” (*DS*, I, 9, p. 112)²⁰⁸. Logo, a impressão recebida pelos sentidos não é *aprensiva (kataleptiké)* e não tem o traço da verdade (NUNES SOBRINHO, 2010, p. 357). Entretanto, a despeito dessa conclusão cética, Charron tem uma consideração importante que marca sua distinção da posição montaigniana e sextiana: ao falar sobre aqueles que afirmam que os sentidos nunca falham e sobre aqueles que dizem que eles sempre são falhos - e, por essa razão, não podemos aprender nada a partir deles -, sua posição diante destes dois extremos é de que a opinião intermediária é a mais verdadeira (*plus vraye*) (*DS*, I, 9, p. 112). Ora, essa afirmação, que parece romper com a defesa cética da fraqueza dos sentidos, está em plena coerência com a defesa de Charron de que é possível ao sábio investigar a sua interioridade e se conhecer. Logo, o sentido que revela a interioridade, não será sempre falho, pois não diz respeito à natureza das coisas, mas tão somente ao próprio

²⁰⁷ Cf. *DS*, I, 9 e *E*, II, 12.

²⁰⁸ «De la foiblesse et incertitude de nos sens viennent ignorance, erreurs, et tout mesconte [...]» [tradução livre].

homem. Nesse contexto, o ceticismo charroniano atinge apenas aquilo que aparece/externo e não a investigação sobre si mesmo/interno. Parece-nos que esta forma de ceticismo sobre o exterior deriva de sua concordância com a tese montaigniana, segundo a qual qualquer tentativa de investigação sobre o ser e aquilo que está fora do homem não é possível de ser concretizada, pois não existe nenhuma comunicação entre o homem e o ser: “[...] mas estando fora do ser não temos nenhuma comunicação com o que existe” (E, I, 3, p. 22). Entretanto, diferentemente de Montaigne - que mostra que a investigação sobre o homem e sobre si mesmo é ambígua e fluída -, Charron não adotará um ceticismo tão radical sobre a investigação da *condição moral* da natureza humana em geral, sobre o homem em um sentido mais amplo. Já vimos no primeiro capítulo que o discurso montaigniano é relativo ao *moi* e que o discurso charroniano ao *soi* e que esta diferença implica no fato do texto da *Sagesse* ter um tom mais generalizante que não encontramos nos *Essais*. Ora, exatamente por causa desta distinção de tons e propósitos é que o discurso cético de Charron não inviabiliza a investigação da interioridade e da capacidade da natureza humana em geral. Nesse sentido, Marie-Luce Demonet, ao investigar a condição do homem em geral (*en gros*) mostra que uma importante diferença entre os dois autores está no discurso sobre a condição humana. Para a intérprete, os *Essais* têm um aspecto mais cético quanto à investigação da condição humana, entendendo-se ceticismo como relatividade do conhecimento, enquanto a *Sagesse* irá propor uma forma de definição mais sólida de homem, devido ao propósito de Charron de estabelecer uma moral mais geral e ‘*universal*’:

[...] Ele (Montaigne) contesta, sobretudo, a universalidade para cada indivíduo: não apenas é impossível definir o homem absolutamente sem levar em consideração suas contradições e sua história, como também cada indivíduo será descolado deste conceito por causa de sua própria história, conhecimentos e educação [...] A despersonalização do texto montaigniano para lhe retirar a novidade sobre a generalidade do homem faz com que o homem de Charron não seja nem um singular nem um universal, mas uma espécie que visa um advir virtuoso, um Sábio que vai além do homem

ordinário submetido às constrações corporais (DEMONET, 1999 a, pp. 5-12)²⁰⁹.

Portanto, a forma de acesso à interioridade não pode depender do mesmo sentido das demais formas de acesso ao mundo, razão pela qual Charron afirma que nem todo o aparato sensorial do homem sempre se engana²¹⁰. Existe um sentido que permite ao homem acessar a sua interioridade: a audição, um *sentido espiritual*, agente do entendimento, instrumento dos sábios (*DS*, I, 11, p. 115). Charron irá estabelecer, nesse contexto, uma dualidade entre exterior e interior, dualidade esta constitutiva da noção de *sabedoria humana*, que imporá uma dualidade entre sentidos voltados para a exterioridade e sentidos voltados para a interioridade. Assim, ele critica a visão, por exemplo, que, por se pautar apenas no exterior, é um sentido dos ignorantes e dos incapazes (*DS*, I, 11, p. 115), enquanto que a audição é a porta de entrada da virtude, pois aquele que sabe ouvir bem também sabe falar bem (*DS*, I, 11, pp. 116-117). O sábio em suas conversações não é dogmático e nem afirmativo porque sabe ouvir: todas as regras da eloquência se fundamentam no princípio de ouvir mais e falar menos (*DS*, III, 43). Portanto, o ceticismo de Charron atinge apenas a relação entre sensação e objeto exterior: a função cognitiva da sensação (conhecer o objeto externo de modo verdadeiro) está vetada ao homem devido ao ceticismo, mas a função dos sentidos de ensinar ao homem a bem viver, bem se conduzir e como conversar consigo mesmo não é atingida pelo pirronismo (GONTIER, 1999, pp. 114-117). Contudo, mesmo que nessas situações interiores nossos sentidos sejam úteis, a imperfeição e fraqueza de nosso aparato sensorial para captar o mundo

²⁰⁹ « Il en conteste surtout la universalité pour chaque individu : non seulement il n'est pas possible de définir l'homme absolument en tenant compte de ses contradictions et de son histoire, mais en outre chaque individu fera son propre découpage du concept suivant sa propre histoire, ses connaissances et son éducation. La dépersonnalisation du texte montaignien pour le tirer à nouveau vers la généralité de l'homme fait que l'homme de Charron n'est ni un singulier ni un universel mais une espèce envisagée dans un avenir vertueux, un Sage qui dépasse de loin l'homme ordinaire soumis aux contraintes corporelles » [*tradução livre*].

²¹⁰ É importante destacar que Charron não afirma que os sentidos são a única forma de acesso ao conhecimento e defende, em alguns momentos, uma espécie de inatismo, possivelmente influenciado pelas leituras de Bodin e de Huarte.

e investigar a verdade é um dado inquestionável: nossa percepção do mundo é fragmentada, lacunar e reflexo visto em um *espelho quebrado* (SABRIÉ, 1970, p. 286).

Quanto ao outro elemento que nos permite investigar a verdade, que é a razão, Charron sustenta que ela não servirá para este propósito, pois é um instrumento fraco, de chumbo e cera, flexível e amoldável (*DS*, I, 14, 136). Essa tese também provém da *Apologia de Raymond Sebond*, ensaio no qual Montaigne chama a razão de *aparência* de raciocínio, instrumento de chumbo e cera, capaz de dar plausibilidade a cem raciocínios contraditórios entre si sobre um mesmo assunto (*E*, II, 12, pp. 348-350). A razão na *Sagesse* e nos *Essais* não pode revelar verdades metafísicas uma vez que a sua capacidade investigativa está completamente colocada em questão e seu uso não traz nenhuma segurança, dada a sua instabilidade e mobilidade. Os dois textos são muito próximos e constatam que, apesar do homem sempre buscar pela verdade, esta busca jamais é bem sucedida:

[...] a verdade não é uma aquisição, nem coisa que se possa pegar e manusear, menos ainda possuir pelo espírito humano. Ela reside no seio de Deus [...] sempre girando, tateando ao entorno das aparências que se encontram em tudo, do mesmo modo quanto ao falso que quanto ao verdadeiro. Nós nascemos para busca da verdade: a sua posse pertence a uma potência mais alta e superior (*DS*, I, 14, p. 138)²¹¹.

A participação que temos no conhecimento da verdade, qualquer que seja, não foi por nossas próprias forças que a adquirimos (*E*, II, 12, pp. 250-251) [...] a razão verdadeira e essencial cujo nome dissimulamos com falsas insígnias, está alojada no seio de Deus (*E*, II, 12, p. 313)²¹².

A capacidade espiritual do homem é vista por Charron como um labirinto, um abismo obscuro, confuso e cheio de caminhos tortuosos (*DS*, I, 14, p. 131) e por este motivo jamais

²¹¹ « [...] la verité n'est pas un aquest, ny chose qui se laisse prendre et manier, et encores moins posseder à l'esprit humain. Elle loge dedans le sein de Dieu [...] tournoyant tousjours, et tatonnant à l'entour des apparences qui se trouvent par tout, aussi bien au faux qu'au vray : nous sommes nais à quester la verité: la posseder appartient à une plus haute et grande puissance » [*tradução livre*].

²¹² « La participation que nous avons à la connoissance de la verité, quelle qu'elle soit, ce n'est pas par nos propres forces que nous l'avons acquise.[...] la vraye raison et essentielle, de qui nous desrobons le nom à fauces enseignes, elle loge dans le sein de Dieu [...] Les hommes mesconnoissent la maladie naturelle de leur esprit: il ne fait que fureter et quester, et va sans cesse tournoiant, bastissant et s'empestrant en sa besongne, comme nos vers de soye, et s'y estouffé ».

consegue encontrar a verdade. Logo, a razão, entendida como a capacidade de investigação dos princípios e causas, é antes sinônimo de falsidade, erro e presunção. Além disso, como vimos acima, Charron faz um longo discurso sobre a capacidade racional ao comparar homens e animais e mostra que ela mais serve para causar inquietação, agitação e problemas. Por isso, apenas se o homem desconsiderasse a sua fraqueza que ele poderia sustentar que é capaz de atingir a verdade por meio da razão. Entretanto, na realidade, esse instrumento, inquieto e em constante movimento, trabalha no vazio, fabrica sonhos, imaginações e opiniões bizarras no homem, jamais a verdade (SABRIÉ, 1970, p. 287). Esse cenário de fraqueza é reforçado ainda mais, pois os homens tendem a acreditar apenas naquilo que está nos livros escolásticos e dogmáticos, só acreditam naquilo que está escrito, velho e tradicional (*DS*, I, 37, p. 248), desconhecendo por completo que o homem apenas pode fazer as coisas medíocres: nenhuma extremidade pode ser alcançada pelo espírito humano (*DS*, I, 37, p. 248). Pautado nos exemplos de Montaigne, Charron caracteriza a razão como o sapato bom para todos os pés, um bastão com duas extremidades, espada de dois lados, um pote com duas alças (*DS*, I, 14, pp. 136-138). Dessa forma:

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 conduzir o espírito e evitar o erro (NUNES SOBRINHO, 2010, p. 362).

Influenciado pela leitura de Montaigne, especialmente do ensaio *Da experiência*, Charron afirma que a experiência não serve como critério de verdade, pois existe dessemelhança em todas as coisas e não há coisa mais universal na natureza do que a diversidade e contrariedade (*DS*, I, 37, p. 242). Portanto, nem os sentidos, nem a razão, nem a experiência podem trazer a verdade, pois a fraqueza do homem é tal que, mesmo se a verdade lhe aparecesse, ele jamais poderia compreendê-la (*DS*, I, 37, p. 242). Essa incapacidade de atingir verdade resulta, dessa

forma, da fraqueza de todos os instrumentos que o homem possui para conhecê-la, mas ao mesmo tempo decorre de uma premissa cristã de que a verdade reside apenas em Deus e tem um caráter sobrenatural, inatingível para a razão natural.

Em seguida, Charron examina outro traço constitutivo do homem, a inconstância: a irresolução, de um lado, e a inconstância, de outro, são os vícios mais aparentes do homem (*DS*, I, 38, p. 251). A inconstância impõe à condição humana uma constante flutuação: rimos e choramos de uma mesma coisa; os humores, apetites e o espírito vagam de acordo com os ventos das diversas ocasiões, sempre em mutação, impondo que não sabemos o que desejamos, pois ora queremos algo ora não queremos mais (*DS*, I, 38, p. 252). Nesse breve capítulo, podemos constatar que o ensaio montaigniano *Da inconstância de nossas ações* (*E*, II, 1) se faz presente como fonte de Charron e que alguns dos seus argumentos são sintetizados na *Sagesse*. Apesar desta relação de fonte, como afirma Sylvia Giocanti, existe uma diferença relevante entre os dois textos: enquanto para Montaigne a inconstância é um dado de todo e qualquer homem, pois é constitutiva da capacidade racional, para Charron o sábio tem a força de superar esta condição desde que saiba fazer um bom uso da razão²¹³ (GIOCANTI, 2009). Essa leitura da intérprete esclarece uma afirmação de Charron que parece contraditória: visto que ele afirma que o homem é um animal duplo e contraditório, que não pode confiar em si mesmo (*DS*, I, 38, p. 252), como é possível ensinar uma sabedoria pautada no conhecimento de si? Ora, a explicação para esta questão está na diferença entre os espíritos do homem, pois apenas o *espírito fraco* é inconstante o tempo todo, sempre flutuante e incapaz de se satisfazer com qualquer coisa. Já o *espírito forte*, conhecedor da sua fraqueza, sabe conter sua inconstância natural por meio das *regras* da sabedoria. Assim, Charron mostra que o homem é um sujeito muito diverso e instável (*ondoyant*) e que não é possível haver juízo seguro (*asseuré*) ou universal sobre ele (*DS*, I, 38,

²¹³ O bom uso da razão será seu uso de modo acadêmico, como veremos a seguir.

p. 251), mas essas afirmações não inviabilizam a existência de regras para a sua conduta. Na verdade, o conhecimento desta instabilidade é o que justifica o *espírito forte* a se contentar com *regras gerais da sabedoria*, que não são nem universais e nem válidas como argumentos seguros, pois, em última instância, ele sabe que a natureza humana não atingirá uma regra válida universalmente. Por causa da inconstância, podemos concluir que as *regras da sabedoria* não são dogmáticas, devendo se restringir a ensinar ao *espírito forte* o máximo possível de ser alcançado: evitar o erro. O conhecimento de si, da inconstância, fraqueza, miséria, *vanité* e presunção, impõe, nesse sentido, o estabelecimento de regras que devem estar em concordância com a fraqueza natural do homem.

O quarto elemento discutido por Charron é a miséria: “é o *próprio* do homem ser miserável, um só homem e todos os homens são sempre miseráveis [...]” (DS, I, 39, p. 253)²¹⁴. Nesse tema ele se valerá de outra importante fonte, além de Montaigne, que é o *Théâtre du Monde* (1558), obra do humanista francês Pierre Boaistuau (1517-1566), a qual foi muito influente entre os anos de 1558 e 1622²¹⁵. Nesse tratado, o autor investiga o tema da miséria do homem a partir de várias considerações: (I) desde o seu nascimento e durante todas as idades e profissões do homem; (II) por meio da diversidade das religiões; (III) por meio das doenças, paixões e temores que homem está sujeito; (IV) e também pela comparação dos homens com os animais, demonstrando que as capacidades das bestas são muito superiores às nossas (TM, I, pp. 23-41). O objetivo principal da obra é humilhar a arrogância humana e retirar a *máscara de grandeza* do homem para fazer com que ele conheça sua real condição, a saber: que ele está nas mãos de Deus e nada pode sem ele (CARR, 1979, p. 167). Para Boaistuau, o tema da miséria do homem se fundamenta em um discurso dramático de polos

²¹⁴ « C'est le propre de l'homme d'estre miserable : seul homme, et tout homme est toujours miserable [...] » [tradução livre/grifos incluídos].

²¹⁵ Guy Demerson afirma que, sem considerar as cópias e imitações, entre 1558 e 1622 são conhecidas mais de 70 edições desta obra de Boaistuau (DEMERSON, 1983, p. 86).

contrários, desvalorização/valorização da condição humana, e o objetivo último desse discurso é exaltar e demarcar a imagem do homem como criatura superior; objetivo esse alcançado apenas por meio do conhecimento de si. Assim, o conhecimento de si permite que o homem compreenda e visualize a sua miséria, para desta forma tomar consciência de sua grandeza (GONTIER, 1998, p. 92). Ora, apesar dos textos partilharem de pressupostos diversos - o *Théâtre du Monde* fundamenta a miséria do homem a partir de sua queda sobrenatural e a *Sagesse* não entra no mérito do papel da queda sobre a condição do homem²¹⁶, derivando a sua miséria do ceticismo -, os dois textos tem em comum o discurso sobre a miséria do homem e a constatação de que apenas por meio do reconhecimento da miséria é possível atingir a grandeza. Charron segue um caminho similar ao de Boaistuau, mostrando a miséria do homem desde seu nascimento, no afastamento de seus desejos dos prazeres naturais, no fato de que a dor é natural ao homem, que o desprazer é frequente, que ele sofre com as coisas que ainda estão por vir, que é atormentado pelo presente e preocupado com passado (*DS*, I, 39, pp. 253-258). Assim, apesar de alguns argumentos usados na *Sagesse* derivarem dos *Essais*, o espírito do texto de Charron está mais próximo da intenção de Boaistuau, a saber: toda a crítica à miséria do homem é apenas uma etapa prévia da exposição de sua grandeza. Contudo, esta proximidade não é completa, pois Charron argumenta que existem três tipos de homens que sintetizam a miséria do homem em todas as esferas (religião, conversação e doutrina) e que eles jamais atingirão a grandeza: são os supersticiosos, os formalistas e os pedantes (*DS*, I, 39, p. 267). Desse modo, a grandeza do

²¹⁶ Existe uma discussão em torno da sinceridade de Charron quanto ao seu cristianismo, pois a doutrina da queda não é colocada como um empecilho para seu projeto de uma natureza humana excelente. Por isso diz-se que sua obra tem certa tintura de pelagianismo. Charron defende-se dessa crítica afirmando no *Petit Traité de Sagesse* que a graça não pode ser atingida apenas seguindo a lei natural. Contudo a lei natural serve como uma isca ou esboço para alcançar a primeira (*PTS*, II, 9). Parece-nos que Charron não refuta a doutrina cristã da queda, especialmente porque ele reconhece a sua validade em uma digressão teológica na *Sagesse*: « [...] la nature humaine, dict la théologie, se maintenant en son premier originel estât, n'y eust senti aucune honte ; comme de faict , d'où vient la honte que de foiblesse, et la foiblesse que du péché, n'y ayant rien en nature et de soy honteux » (*DS*, I, 22, p. 174). A questão que permanece em aberto é se o projeto charroniano de uma sabedoria humana não conflita em seus fundamentos com a doutrina cristã da queda. Esse ponto não será objeto de nosso estudo nesta dissertação.

homem defendida na *Sagesse* não é de qualquer homem, mas apenas dos *espíritos fortes*. Por isso a constatação de Thierry Gontier de que Charron, diferentemente de Montaigne, está inserido dentro da tradição de discurso que defende a *dignitas hominis* (GONTIER, 1998, pp. 96-97), está correta *somente se* considerarmos que a dignidade apresentada na obra não é a de qualquer um, mas sim do *espírito forte*, do sábio. A condenação do homem comum, de suas opiniões e forma de conduzir a vida, como aponta Michel Adam, é o principal meio de estabelecer a sabedoria para Charron (ADAM, 1991, p. 45). Nesse sentido, ele mostra na *Sagesse* que uma das principais misérias do homem é deixar-se influenciar pelo contágio universal das opiniões recebidas com aprovação pelo povo, as quais são uma torrente forte que arrastam tudo com elas (*DS*, I, 39, p. 261). Seguir a opinião aceita é deixar de exercer o entendimento para seguir apenas a imaginação, instrumento que sempre traz miséria e inquietação ao homem. Para Charron, a imaginação e opinião são dois conceitos muito próximos e aquele que se apoia neles jamais conseguirá sair da miséria. Desse modo, em grande medida influenciado pelo ensaio montaigniano da *Força da imaginação* (*E*, I, 21), ele argumenta que a imaginação atua sobre o corpo, sobre a alma e até mesmo sobre os outros, fazendo-nos perder os sentidos, o conhecimento e o julgamento (*DS*, I, 16, p. 147). É nessa faculdade da alma que reside a opinião - julgamento imperfeito das coisas, retirado dos sentidos exteriores e do barulho do vulgo -, cuja natureza é inconstante, incerta e falsa (*DS*, I, 16, pp. 148-149). Portanto, a crítica à *opiniaticidade* (*opiniastreté*) será uma das grandes tarefas da *Sagesse*, pois deixar-se guiar pela opinião é uma das grandes misérias que o homem está sujeito e apenas o sábio conseguirá ficar acima desta torrente que guia o mundo. A miséria atinge a todos os homens, mas seguindo os diversos preceitos apresentados na *Sagesse*, é possível ao sábio superar essa condição e atingir a mesma situação dos animais que estão livres de tais misérias, por estarem regrados dentro da lei natural²¹⁷.

²¹⁷ Charron irá apresentar neste capítulo 23 remédios contra as misérias, os quais ensinam ora como o

Por fim, Charron apresenta a última consideração moral sobre o homem, a qual visa criticar a presunção. Para executar tal crítica ele afirma que presunção deve ser investigada em todas as suas formas de expressão: internamente e externamente, quanto às coisas altas e celestes (Deus, natureza, corpos celestes), quanto aos animais, quanto ao homem em si mesmo e em relação com os outros (*DS*, I, 40, p. 271). Ao avaliarmos a obra, constatamos que a crítica à presunção está presente como um pano de fundo na *Sagesse* e está relacionada, em um sentido mais amplo, com a refutação de toda forma de dogmatismo do homem de afirmar, de maneira categórica, sobre aquilo que ele não conhece e achar-se detentor da verdade. Nesse sentido, a relação entre presunção e dogmatismo é destacada por Charron quando ele afirma que um dos graus da presunção é aquele que visa persuadir e induzir os outros a crer naquilo que cremos de forma imperiosa e livre de dúvida (*DS*, I, 40, p. 278). Ele afirma que este vício é próprio dos dogmáticos (*dogmatistes*), os quais propõem princípios que dizem estar livre de disputas e dúvidas, mas cujo exame criterioso nos mostra que não passam de falsidades, já que sempre podemos encontrar aparências contrárias e que refutem esses princípios (*DS*, I, 40, p. 278). Vemos aqui que o conhecimento do argumento pirrônico da disputa (*diaphonia*) impede a presunção do sábio, pois ele sabe que para cada argumento é possível contrapor outro argumento contrário. Desse modo, as cinco considerações morais do homem, especialmente a presunção, mostram que a atitude dogmática é própria daquele que não conhece as suas capacidades, atitude de investigar primeiro o mundo e depois a si mesmo. O caminho do conhecimento, para Charron, deve partir de si para o mundo, pois, ao conhecer-se, o homem vê sua fragilidade e não propõe nada que ultrapasse a sua real capacidade. Nesse sentido, a filosofia dos pedantes, dos fracos de espíritos e dos dogmáticos é, na verdade, fruto da presunção e desconhecimento da alçada (*portée*) humana. É interessante notar que a síntese dessa posição charroniana já estava

entendimento ora como a vontade podem superar esta condição humana (*DS*, I, 39, pp. 261-267).

presente em sua obra apologética, na qual ele afirmou que: “[...] o espírito humano não pode alcançar o conhecimento das coisas naturais [...] aquilo que nós sabemos é a menor parte daquilo que ignoramos” (*LTV*, I, V, p. 14)²¹⁸. Desde a sua primeira obra vemos que a Charron usa os *aspectos do pirronismo* presentes em Montaigne como uma forma de preparação para sabedoria, como uma etapa prévia de apresentação do homem para ele próprio. O seu argumento central é que a investigação da capacidade da natureza do homem é um dos requisitos para propor as regras da sabedoria, regras não sejam nem presunçosas, nem dogmáticas e nem inalcançáveis²¹⁹. Apenas por meio de uma investigação sincera e não dogmática, pode-se conhecer verdadeiramente a condição humana. Esse é o papel do pirronismo na *Sagesse*, ensinar o autoconhecimento para o homem.

2.2 CETICISMO ACADÊMICO NA SAGESSE

O uso do pirronismo na *Sagesse* relaciona-se com a etapa da descrição da debilidade da condição humana, primeira etapa do autoconhecimento que serve como guia para restrição das regras da sabedoria ao humanamente possível. Nesse sentido, constata-se que Charron faz um uso muito próprio do pirronismo que não encontramos na tradição antiga e apenas de modo bastante implícito em Montaigne, a saber: ele estabelece uma relação entre a descrição de toda a debilidade humana, influenciado pelo pirronismo, como etapa prévia e necessária para a construção das regras da sabedoria. Nesse contexto, as regras da *Sagesse* só são expostas explicitamente no livro II, o qual pressupõe um passo anterior que é o

²¹⁸ « [...] l'esprit humain ne peut venir à bout de cognoistre les choses naturelles [...] Ce que nous sçavons, est la moindre partie de ce que nous ignorons » [*tradução livre*].

²¹⁹ Charron realiza, ainda, outras considerações céticas na *Sagesse*, comparando a diversidade da capacidade dos homens de acordo com o local em que residem, de acordo com os seus diversos ofícios e deveres na vida pública e privada e de acordo com a forma com que eles conduzem a sua vida. Por limitação de escopo, não abordaremos estas considerações nesta dissertação.

conhecimento de si discutido no livro I²²⁰. Logo, o *itinerário metódico* proposto por Charron tem como exigência para a adequada compreensão dos remédios da sabedoria a *exposição prévia* da debilidade da condição humana:

Era uma preparação (*prealable*), convocar o homem a si, para se examinar, se sondar e se estudar a fim de conhecer a si mesmo e perceber seus defeitos e sua condição miserável e desse modo estar apto para os remédios úteis e necessários, os quais são os conselhos e ensinamentos da sabedoria. (*DS, préface du livre II*, p. 369)²²¹.

Desse modo, o livro I é, *principalmente*, um preparativo para a sabedoria (*DS, préface*, p. 40) e não visa acrescentar ou propor algo totalmente novo a obra. Por isso, Charron afirma no prefácio da sua obra que o livro II é, dentre todos, o seu livro mais próprio e produzido de forma mais autônoma por ele (*DS, préface*, p. 34). Ora, essa afirmação de que o livro I é menos próprio de seu autor, quando não interpretada de modo descontextualizado, reforça nossa hipótese de leitura de que a primeira parte da obra visa principalmente expor um discurso descritivo sobre a debilidade da natureza humana. Assim, quando Charron afirma que, sobretudo, o livro II lhe é mais próprio ele não pretende dizer que é um plagiador, leitura frequentemente associada a essa passagem, mas sim explicitar ao seu leitor que no primeiro livro ele apenas apresentou a condição do homem a partir de argumentos já presentes antes dele, argumentos que se baseiam principalmente nos *dois aspectos do pirronismo* de Montaigne. Contudo, a própria forma de interpretação que ele dá para sua fonte fará o seu propósito e palavras inovadores, pois o pirronismo é usado de modo instrumental na obra, já que se relaciona apenas com a *primeira etapa* da sabedoria. Portanto, o papel do ceticismo

²²⁰ É possível localizar ao longo do livro I adágios e preceitos que podem ser vistos como *regras* da sabedoria e normas de orientação para a conduta do sábio. Isso implica que não há uma divisão absolutamente rígida no texto do Charron, de tal sorte que as regras da sabedoria surjam somente no livro II. Contudo, esse fato não refuta nossa tese principal de que é essencialmente no livro I que o homem é apresentado a si mesmo e que é principalmente no livro II que as regras da sabedoria são explicitadas. Charron deixa claro que para a compreensão adequada das regras da sabedoria um passo essencial é conhecer a si próprio, por essa razão ele concentra as principais regras da sabedoria no livro que segue a exposição sobre o homem. Entendemos que no livro II estão reunidos os principais remédios para a miséria do homem e essa compreensão nos parece estar em concordância com a própria intenção de Charron anunciada na abertura do seu segundo livro da *Sagesse*.

²²¹ « C'estoit une prealable, que d'appeller l'homme à soy, à se tater, sonder, étudier, afin de se conoistre et sentir ses defaults et sa miserable condition, et ainsi se rendre capable des remedes salutaires et necessaires, qui sont les advis et enseignemens de sagesse » [*tradução livre*].

pirrônico não é apresentar as regras da *Sagesse*, mas esboçar o seu requisito: o autoconhecimento. A despeito desse propósito, o uso do pirronismo por Charron não foi compreendido por seus contemporâneos dessa forma, pois constatamos que sua obra foi condenada por pretensamente ensinar a dúvida pirrônica:

Eles objetam que eu ensino aqui uma incerteza duvidosa e flutuante – tal qual os Pirrônicos – que coloca o espírito em grande sofrimento e agitação, que é preciso ter e manter os princípios recebidos [...] Eu respondo primeiramente que há uma diferença entre minha fala e a opinião dos Pirrônicos – apesar de esta conter o ar e cheiro daquela – já que eu permito consentir e aderir àquilo que parece melhor e mais verossímil, sempre pronto e esperando recebê-lo se ele se apresenta (*PTS*, IV, 4, pp. 64-65).

Nessa passagem vemos que Charron não nega a presença dos argumentos pirrônicos em sua obra e, em sua defesa, diz que se diferencia da tradição pirrônica, pois permite a adesão ao *verossímil*. Em outro ponto, ele afirma que recebeu sete principais críticas, uma das quais era tomar as afirmações da *Sagesse* como resolutivas e determinadas, quando, na verdade, sua intenção era disputar (*disputer*) e agitar (*secouer*) problematicamente e academicamente (*academiquement*) todas as coisas (*PTS*, prefácio, p. 14). Ora, essas afirmações reforçam nossa tese de que o ceticismo não pode ser desconsiderado ao se analisar a obra de Charron. Contudo, a sua afirmação de que seu discurso não é idêntico ao dos pirrônicos indica que, para a correta compreensão *Sagesse*, também devemos realizar uma distinção conceitual mais sutil entre as escolas céticas, distinção essa citada pelo próprio autor. Falamos da distinção entre pirrônicos e acadêmicos²²², conhecida por Charron possivelmente nos *Essais* de Montaigne. Assim, quando Charron afirma que se distingue dos pirrônicos, porque permite a adesão ao *verossímil*, ele está remontando a antiga distinção entre pirrônicos e acadêmicos: para Sexto Empírico e para Montaigne (que reproduz o argumento sextiano) os pirrônicos se distinguem dos acadêmicos, especialmente porque os últimos aderem epistemicamente

²²² Não discutiremos neste trabalho a tese de Pierre Couissin de que o ceticismo acadêmico na verdade foi uma postura dialética. Nossa intenção é mostrar como elementos da filosofia acadêmica serão lidos e recebidos por Charron. Além disso, a literatura contemporânea tem demonstrando que essa tese merece ser reexaminada: cf. THORSRUD, 2009.

(i.e, como valor de verdade) ao *verossímil*, ao invés de meramente seguirem o *fenômeno* (*phainómenon*) de forma adoxástica (*PH*, I, XXXIII, 220-235; *E*, II, 12, pp. 343-344). Além disso, sua afirmação de que a *Sagesse* contém apenas o ar e o cheiro do pirronismo demonstra que o discurso pirrônico não se identifica com o propósito da obra, a despeito de sua semelhança. O uso que Charron fará do pirronismo será, então, apenas uma etapa prévia capaz de abrir caminho para a sabedoria, caminho que mostrará que o homem é uma criatura miserável e fraca e ao mesmo tempo está cheio de vento, orgulho e presunção (*DS*, II, 1, p. 377). Nesse sentido, o ceticismo terá *dois* papéis na *Sagesse*: (I) primeira etapa: mostrar a fraqueza do homem para ele próprio, momento pirrônico da obra; (II) segunda etapa: construir as regras da sabedoria coerentes com esta fraqueza, momento acadêmico²²³.

Assim, é na segunda etapa da construção da *Sagesse* que o papel do *verossímil* ganha especial relevo, pois a razão do sábio não tem como meta distinguir entre o falso e o verdadeiro, mas sim estabelecer como evitar os erros que são causados pelo próprio homem que não conhece sua fraqueza. Apesar de não existir diferença que permita separar o verdadeiro do falso, é possível ao sábio estabelecer, depois de conhecer a si mesmo, o *verossímil* na esfera moral. Nesse sentido, não é possível investigar o bem universal do homem (que lhe é vedado, pois seria necessário conhecer a verdade, a qual reside apenas no seio de Deus, para se chegar ao bem universal). A única coisa possível para o sábio é utilizar o *verossímil* como um critério para a sua vida moral, usando a razão de modo dubitativo para buscar a *verossimilhança*: “É que este julgar e examinar não é resolver, afirmar, determinar, mas buscar a verdade - pesando e balanceando as razões de todas as partes -, procurar o mais *verossímil*” (*PTS*, II, 4, p. 37). Ora, essa afirmação de Charron de que a argumentação a partir

²²³ Naturalmente, devido ao caráter eclético de Charron nossa leitura tem uma validade geral (grosso modo), pois em alguns momentos ele irá incluir argumentos pirrônicos na construção das regras da sabedoria e argumentos acadêmicos na etapa de autoconhecimento. Por isso a questão nos parece ser de *intensidade* de usos: na primeira etapa, momento de autoconhecimento o ceticismo pirrônico está mais presente; no segundo momento, quando ele discute as regras gerais e a forma da sabedoria, o ceticismo acadêmico é usado de forma mais abundante.

de razões dos dois lados serve para buscar o *verossímil* corresponde a uma posição muito próxima da filosofia cética dos acadêmicos, especialmente como exposta em sua fase final por Cícero. Sabe-se que a tradição acadêmica usou critério do *razoável/plausível* (*eúlogon/pithanos*) contra o ataque estoico de que o cético não conseguiria agir (*apraxia*), pois, visto que toda ação pressuporia o assentimento, ele não agiria, já que advogava que não assentia a nada²²⁴. Nesse sentido, esses dois conceitos serviram de critérios por meio dos quais o acadêmico afirmava que conseguia viver e agir no mundo sem dogmatismo: “Arcesilau diz que aquele que suspende o juízo sobre tudo regulará as escolhas, aversões e, em comum, as ações pelo razoável (*tôi eulógoi*), e prosseguindo, segundo esse critério, agirá corretamente” (*Adv. Math.* VIII, 158, *apud*: BOLZANI, 2010, p. 241). Cícero, dando sequência na discussão da academia contra os estoicos, possivelmente influenciado pelo seu mentor Filo de Larissa (59-84 dc), irá traduzir o conceito de *pythanos* presente em Carneades como *verossímil*, afirmando que: “a ideia deles [dos acadêmicos] [...] é que há [impressões] persuasivas (*probabile*) ou, por assim dizer, impressões verossímeis (*veri simile*), e isto é o que eles usam como a regra de orientação tanto para a condução da vida deles quanto na investigação e na argumentação” (*Ac.*, II, 32)²²⁵. Vemos que esta descrição de Cícero já representa uma pequena modificação na doutrina acadêmica, pois nesta passagem ele afirma que o *verossímil* serve não apenas para a *ação* como também para a *investigação*. Possivelmente, Cícero está reconstruindo a noção de *verossímil* a partir de sua leitura da posição de Filo, para quem o *verossímil* serve não apenas como critério de ação, mas também como critério da investigação filosófica (BRITAIN, 2001, p. 17). Podemos constatar que essa descrição do *verossímil* é diferente quando Cícero apresenta a posição de Carneades, para quem o sábio agiria segundo uma impressão provável (*probabile*) e não dá seu assentimento

²²⁴ Cf. THORSRUD, 2009.

²²⁵ “Their idea is [...] that there are ‘persuasive’ our, as it were, ‘truth-like’ impressions, and this is what they use as their guiding rule both for conducting their lives and in investigation and argument” [*tradução livre*].

ao agir: ao entrar em um barco ele não assente em sua mente que chegará são e salvo, na verdade ele tem uma impressão provável de que chegará em segurança (*Ac.*, II, 100). Logo, nota-se que em dado momento a descrição do *verossímil* está vinculada apenas a um critério prático (*Ac.*, II, 100) e em outro momento ele tem um campo de aplicação mais amplo, servindo também como critério de investigação e argumentação (*Ac.*, II, 32). Desse modo, estabelece-se uma diferença entre defender apenas um uso prático do *verossímil*, critério de ação que não envolve dogmatismo, e defender que ele serve também para a investigação filosófica. Este uso duplo do *verossímil* é característico da filosofia acadêmica de Filo e Cícero e, como mostra Harald Thorsrud, representa um último passo na Filosofia cética dos acadêmicos que passa argumentar que o método *utramque partem* é capaz de apresentar justificações falibilistas para um lado da disputa ou, pelo menos, servir como um método de investigação da verdade e avanço da filosofia (THORSRUD, 2009, pp. 84-85). Nesse sentido, uma diferença relevante entre pirrônicos e acadêmicos reside na afirmação dos últimos de que há certas impressões que têm maior persuasão e que impedem a total equipolência (*isosthenia*)²²⁶, pois apesar de não existirem impressões que detenham em si mesmas as marcas da verdade isso não significa dizer que há dessemelhança tão grande no mundo que não se possa argumentar em favor da existência de certas impressões mais persuasivas e convincentes do que outras (*Ac.*, II, 103). Logo, a afirmação pirrônica de que para cada argumento é possível contrapor outro argumento contrário de igual convencimento não é

²²⁶ Com essa afirmação não pretendemos colocar em cheque a noção de suspensão do juízo ou a sua possibilidade dentro do ceticismo acadêmico. A crítica estoica reside precisamente nesse ponto, a saber: os acadêmicos ao defenderem o *verossímil* não poderiam argumentar a favor da suspensão do juízo. Nosso objetivo não é investigar essa questão neste trabalho e nem estamos de acordo com essa crítica. Nosso ponto é, tão somente, mostrar que na fase tardia da filosofia acadêmica o uso do *verossímil* enquanto critério de ação era visto como uma resposta à equipolência pirrônica e que possivelmente Charron lê nesse conceito acadêmico uma solução para a aporia que um pirronismo exacerbado poderia acarretar. Isso não altera o contexto cético, pois o *verossímil* não é o verdadeiro, é apenas uma aparência e pode ser alterado sem maiores problemas. O ceticismo acadêmico parece que foi visto como uma solução cética de menor impacto para Charron, mantendo a integridade do juízo e não levando a apraxia que o pirronismo poderia acarretar. Nesse sentido, nos parece que Charron dá razão a posição dogmática de que o pirronismo é inviável para a vida prática, mas quanto ao ceticismo acadêmico essa mesma questão não se coloca.

totalmente aceita pelos acadêmicos, uma vez que existem argumentos que podem ser aceitos em detrimento de outros, devido à sua *verossimilhança*:

[...] Nossa posição não é a de que nada aparece ser verdadeiro, mas afirmar que todas as coisas verdadeiras estão associadas a falsas, tão semelhantes a elas, que não contêm marca infalível para nosso julgamento e assentimento. A partir disso se estabelece isto que muitas coisas são prováveis, as quais, embora não sejam apreendidas, por elas a vida do sábio é regida, porque possuem uma representação distinta e clara (ND, I, 12)²²⁷.

A inovação de Cícero será passar a utilizar o método de investigação dos acadêmicos, de oposição de argumentos contrários, como a forma mais indicada de buscar pela *verossimilhança*: “nem possuem outro propósito nossos argumentos do que extrair ou ‘formular’ a verdade ou a sua aproximação mais próxima (*aut verum sit aut ad id quam proxime accedat*) por meio da argumentação em ambos os lados (*utramque partem dicendo*)” (Ac., II, 7)²²⁸. O papel da razão acadêmica na sua vertente ciceroniana será, então, o de investigar todos os lados da questão para revelar aquilo que parece mais convincente, plausível, *verossímil*, estabelecendo, a despeito da ausência da verdade, critérios pelos quais o sábio pode conduzir sua vida de modo não dogmático, posição essa que Cícero atribui a Sócrates: que por meio da oposição da tese de seu adversário encontrava o *verossímil* (*verisimillimum*) (Tusc. Disp, I, 8).

Parece-nos, então, que Charron tinha conhecimento desta posição de origem filoniana e ciceroniana e que ao discutir o papel do *verossímil* na *Sagesse* ele está esboçando o seu projeto de uma sabedoria a partir de influências recebidas também do ceticismo acadêmico. Essas aproximações de Charron da filosofia acadêmica ocorrem precisamente no momento em que ele propõe descrever as *normas e regras* da sabedoria, momento que se segue ao conhecimento de si. Ora, apenas regras que não envolvem um conhecimento certo e

²²⁷ Tradução de Roberto Bolzani: cf. BOLZANI FILHO, 2011.

²²⁸ “Nor do our arguments have any purpose other than to draw out or ‘formulate’ the truth or its closest possible approximation by means of arguing on either side” [*tradução livre*].

verdadeiro podem ser aceitas como as regras da sabedoria, pois o tempo todo Charron argumenta em favor da debilidade da condição humana e isso o impede de propor uma forma de conduzir a vida dogmaticamente pautada na verdade, sob pena de contradizer-se. Visto que o homem é um ser miserável, fraco e inconstante, as regras que o ensinam a bem viver não podem ter um aspiração dogmática e devem estar coerentes com aquilo que ele tem capacidade de realizar. Assim, de acordo com nossa leitura, tudo indica que Charron encontrou na filosofia acadêmica de Cícero os elementos fundamentais para erigir as *regras de sabedoria* de modo não dogmático, forma de atingir o mais útil, ensinamento que evita o principal erro do homem, a presunção. Como vimos, para Charron o dogmatismo tem um sentido muito específico, além de indicar a atitude de afirmar positivamente sobre a natureza coisas que não se conhece, significa também uma postura contrária à humildade, presunção e arrogância. Ora, a própria noção de humildade filosófica que a ele é tão cara parece derivar da filosofia cética acadêmica, pois, para os acadêmicos, o verdadeiro saber é o conhecimento de que nada se sabe (*Ac.*, I, 14). Desse modo, nos parece que Charron concorda com os acadêmicos: apenas por meio da dúvida cética é possível evitar a temeridade e o assentimento apressados, que levam o homem ao orgulho, ao erro e ao dogmatismo (*Ac.*, I, 44). Por esta razão, quando ele passa para a parte normativa, exposição das regras e preceitos da sabedoria, o ceticismo acadêmico se torna um material muito relevante a ser aplicado nessa empreitada filosófica. De um lado, o ceticismo pirrônico serve como a *preparação* para a sabedoria, na medida em que irá desvelar a real capacidade do homem, e, por outro lado, o ceticismo acadêmico é a *forma* da sabedoria, uma vez que as *regras* que ensinam o homem a bem viver serão construídas em torno de conceitos-chaves dos acadêmicos. O ceticismo acadêmico cumprirá um papel *formal* na *Sagesse*, estabelecendo as *regras e meios de conduzir a vida do homem* de modo humilde e não dogmático. Avaliemos, pois, alguns argumentos que

comprovam nossa hipótese de que o ceticismo acadêmico foi utilizado por Charron para construir as *regras da sabedoria*.

O primeiro ponto decorre da alta probabilidade que Charron tenha lido principalmente os *Acadêmicos* de Cícero, fato que explica a sua adesão à leitura sobre o conceito de *verossímil* e a ausência de qualquer menção a Carneades e Arcesilau em sua obra. Provavelmente, além de ter tido acesso aos *Acadêmicos*, a sua leitura de Montaigne foi outra importante fonte. Além disso, não se pode descartar que talvez ele conhecesse o livro *Contra Acadêmicos* de Agostinho, no qual o conceito de *verossímil* é apresentado e a doutrina acadêmica é exposta (*Contra Ac*, I, IV, 10-12), haja visto que Agostinho é um autor muito citado por Charron. Constatamos que ao longo da *Sagesse* existem várias citações sobre o *verossímil*, as quais comprovam que ele tinha conhecimento deste conceito acadêmico. Vemos também que tal conceito é fundamental para estabelecer a defesa da religião cristã nas *Les Trois Véritez*, conforme argumenta Flávio Loque²²⁹. Citações de inspiração nitidamente ciceroniana quanto à defesa do *verossímil*, indicam que a filosofia acadêmica não era desconhecida por Charron: “[...] nós não fazemos mais do que procurar, inquirir e tatear ao entorno do *verossímil* (*apparence*)²³⁰; nada sabemos, julgamos a respeito do *verossímil*” (*DS*, II, 2, p. 400)²³¹. O *verossímil* será importante na *Sagesse*, pois foi a estratégia adotada por Charron para manter uma postura não dogmática e ao mesmo tempo evitar a atitude completamente aporética. Ao invés de defender a absoluta equipolência das coisas, tal como os pirrônicos, ele constrói a argumentação sobre as regras da sabedoria em torno do conceito de *verossímil*: “[...] porque eu não examinarei com os instrumentos da razão qual é a melhor,

²²⁹ Cf. LOQUE, 2012.

²³⁰ O termo *apparence* na época também podia ser traduzido como *verossímil* ou *provável*: cf. *Dictionnaire de l'Académie française*, 1694.

²³¹ « [...] nos ne faisons que quæstionner, enquérir, tatonner à l'entour des apparences, *scimus nihil, opinamur verissimila* » [tradução livre].

a mais verdadeira (*plus vraye*), razoável, honesta, útil e cômoda?” (*DS*, II, 2, 391)²³². Ora, se a razão para Charron se resumisse a um instrumento que sempre encontra algo de igual convencimento, chegando à equipolência em todos os casos, não faria sentido sustentar que, por meio dela, pode-se buscar o melhor, o mais útil e cômodo. Esta afirmação mostra bem o que Tulio Gregory chama de orientação *racionalista* da dúvida cética na *Sagesse*, pois vemos que, a despeito da fraqueza da razão, Charron não descarta um uso adequado desta faculdade: uso este que consiste em um caráter problemático, não afirmativo, não resolutivo da razão, marca da liberdade de tudo julgar (GREGORY, 2000, pp. 139-140). Para Charron, a razão é uma capacidade de tudo julgar²³³, colocar todas as coisas na balança e pesá-las, e que se bem conduzida pode ser usada na busca da verdade: “Por julgar não entendemos resolver, afirmar, determinar [...] mas examinar, pesar, equilibrar as razões e contra razões de todas as partes, seus pesos e valores e deste modo buscar a verdade” (*DS*, II, 2, p. 386)²³⁴. Ora, essa forma de busca da verdade, por meio da razão que pesa todos os lados, é bem próxima da pretensão acadêmica de argumentar a partir de dois lados (*utramque partem*), método que serve essencialmente para a investigação da verdade e para o ensino da Filosofia (*Ac.*, II, 60; *Ac.*, II, 7). Tanto Charron quanto Cícero chegam a conclusão de que a verdade não pode ser encontrada, mas, a despeito disso, a sua busca e investigação não são de modo algum desencorajadas, na realidade o ofício do sábio é investigar todas as coisas em busca pela verdade, mesmo não a encontrando. Isso significa que a primeira etapa cética da obra, momento pirrônico que mostra a fraqueza do homem, *não leva* a um cenário de completa inanidade da razão ou mesmo a sua destruição, pois ainda resta um uso correto/bom uso da

²³² « [...] pourquoi n'examinerai-je avec l'outil de la raison, quelle est la meilleure, plus vraye, raisonnable, honneste, utile, commode ? » [*tradução livre*].

²³³ Quando Charron afirma que o sábio pode julgar tudo ele está excluindo deste âmbito às verdades da religião (*DS*, II, 2, p. 388). Assim, a liberdade do sábio se restringe apenas ao âmbito moral e humano e não ao plano sobrenatural.

²³⁴ « Par juger nous n'entendons pas resoudre, affirmer, determiner [...] mais c'est examiner, peser, balancer les raisons et contreraisons de toutes parts, les poids et merite d'icelles, et ainsi quester la verité » [*tradução livre*].

razão na *Sagesse*, a saber, investigar, buscar, questionar; atitude dos verdadeiros sábios que: “[...] examinam todas as coisas que se apresentam, sondam com muita atenção e procuram sem paixão as causas, motivos e motores até as raízes, preferindo muito mais duvidar e manter suspensa sua crença [...]” (DS, I, 43, p. 292)²³⁵. Logo, existe uma aposta na razão por parte de Charron que não se contradiz com o cenário cético que fundamenta a primeira parte da obra, pois a razão não pretende investigar as últimas causas da natureza ou estabelecer a verdade, seu papel é refletir sobre o que é alcançável, considerado o cenário de fraqueza do homem. Desse modo, a razão que estabelecerá as regras da sabedoria não é anulada, haja vista que existe um uso que lhe é adequado, nem é idêntica à razão pirrônica que sempre chega à equipolência. Existe uma especificidade da razão na *Sagesse* que a aproxima da filosofia acadêmica. Essa afirmação leva-nos para o segundo argumento que comprova a influência da filosofia acadêmica na construção das regras da sabedoria, a ideia o bom uso da razão consiste em estabelecer regras para *evitar o erro*.

O segundo ponto está relacionado ao papel da razão para Charron, que corresponde à defesa de uma *racionalidade do possível*, reflexão que, conhecendo a debilidade da condição humana, estabelece o *máximo possível* de ser feito para remediar a natureza do homem: ensinar a como *evitar o erro*. Um primeiro aspecto relevante de se destacar é que esta forma de racionalidade toma a forma de um *exercício deliberado* de duvidar. Nesse contexto, a dúvida em Charron terá uma especificidade diante do ceticismo antigo, pois ela é um ato voluntário e intencional, como já argumentamos no primeiro capítulo, apoiados na leitura de Giani Paganini (PAGANINI, 2008, p. 233). Dessa forma, o principal elemento que caracterizará a dúvida na *Sagesse* será seu *exercício intencional*, fato que a distingue do ceticismo pirrônico que, via de regra, representa a suspensão do juízo

²³⁵ « [...] examinent toutes choses qui se proposent, sondent meurement, et cherchent sans passions les causes, motifs, et ressorts jusques à la racine, aymans mieux douter et tenir en suspens leur creance [...] » [tradução livre].

(*epokhé*) como um distanciamento de si mesmo, um *pathos*, uma passividade e não propriamente uma decisão voluntarista de duvidar de todas as coisas: a *epokhé* pirrônica está relacionada a uma ideia de passividade do assentimento, pois a ideia de que o assentimento é livre é um conceito estoico, e não pirrônico (BURNYEAT, 2010, pp. 219-222). Assim, o papel da vontade não terá especial relevo para o pirronismo, pois Sexto caracteriza o seu ceticismo como suspensivo, valendo-se, em diversos momentos, de formações na voz passiva do grego para demarcar esse caráter passivo da *epokhé* (BOLZANI FILHO, 2008, p. 13). Já na *Sagesse*, o papel da vontade será central, pois apenas essa capacidade está verdadeiramente sob controle do homem (*DS*, I, 17, p. 151). Logo, saber como bem regrá-la será umas das principais preocupações da obra. A sabedoria pressupõe a liberdade da vontade do sábio, instrumento ativo sobre a vida moral e que, se devidamente regrada, permite uma vida tranquila. Por isso, acreditamos que é razoável afirmar que Charron adota um tom *voluntarista* em sua obra, entendendo *voluntarismo* como a capacidade do homem de autodeterminar regras para a sua ação a partir de sua intencionalidade²³⁶. Nesse sentido, Charron afirma que a *Sagesse* ensina a plena e universal liberdade do espírito, tanto no julgamento quanto na vontade (*DS*, II, 2). A liberdade da vontade será aquilo que ensinará ao homem a moderação, a indiferença diante das opiniões populares e uma postura caridosa. Já a liberdade do sábio quanto ao julgamento consiste em tudo julgar, não se ater a nada e manter o espírito universal: “a terceira parte dessa liberdade [...] é uma suspensão e indiferença do juízo. Por ela o homem [...] não se ofende nem se liga ou obriga a coisa alguma, mas se mantém livre, universal e aberto a tudo [...]” (*PTS*, II, 5, pp. 37-38). Essa posição parece ser uma inovação de Charron, o qual, apoiado na tese de São Paulo de que o espírito é capaz de julgar todas as coisas - o espiritual julga todas as coisas e ele não é julgado por ninguém

²³⁶ Cláudio Gaiu argumenta que a principal fonte da época de Charron que desenvolve uma tese voluntarista forte é Bodin. Apesar da proximidade dos dois autores, Gaiu argumenta que a estratégia de Charron não é idêntica a de Bodin: cf. GAIU, 2010.

(*omnia spiritualis judicat nemine judicatur*) (São Paulo, I *Cor.*, 2, 15) -, construiu a noção de liberdade do sábio de tudo julgar. Como aponta Giani Paganini, a leitura que Charron fará de São Paulo irá influenciar a sua defesa do privilégio do sábio e, por causa disso, pode-se dizer que dúvida em Charron tem menos a conotação de uma suspensão e mais de um *direito* e *privilégio* do sábio (PAGANINI, 2008, pp. 246-247), defesa que não encontramos na tradição pirrônica. Por isso, o principal elemento que irá caracterizar a racionalidade para Charron será a intencionalidade de duvidar, atitude de tudo julgar. Apesar desta posição não estar presente na filosofia pirrônica, acreditamos que este tom da dúvida já estivesse presente de modo implícito no ceticismo acadêmico. Como mostra Roberto Bolzani, a posição pirrônica investiga aspectos formais da representação, enquanto que o ceticismo acadêmico tem um tom mais subjetivista, subjetivismo que leva a uma postura mais ativa da dúvida cética acadêmica que a distingue da suspensão pirrônica:

Ora, na argumentação dos acadêmicos, permanecemos ao nível estrito de uma subjetivação inerente ao aparato cognitivo individual. Aqui, o desafio lançado à objetividade se alimenta daquilo que, no intelecto, é por definição de responsabilidade do “sujeito” do processo cognitivo – daquilo que, nesse intelecto, é ativo. A representação é uma afecção, uma passividade experimentada pelo intelecto, enquanto o assentimento é um seu ato voluntário. A lição oferecida pelo acadêmico ao estoico, a exigência que prescreve, será, portanto, a seguinte: se a representação revela a nosso intelecto um objeto que não está nele e, no entanto, consegue impor-se por sua evidência a ponto de obter a adesão daquilo que expressa esse mesmo intelecto em sua autonomia, o assentimento, então é a este que devemos nos dirigir para constatar os efeitos dessa evidência. E o resultado, já o sabemos, é a impossibilidade de distinguir as representações quanto a seu valor de verdade. [...] A maneira pela qual os acadêmicos enfocam os estados de sonho e alucinação propõe uma exigência que em nada nos parece diferente do que encontramos nos modernos. Localizar, como vimos, no assentimento do intelecto, em seu ato voluntário, o passo decisivo na análise do problema do critério de verdade, proibindo com isso a intromissão daquilo que nas representações indique sua origem apenas possivelmente objetiva, não será prescrever que, “na esfera da subjetividade”, tal critério se investigue “de forma autônoma e independente”? (BOLZANI FILHO, 2011, pp. 32-49).

Nesse sentido, vemos que Cícero aponta, nos *Acadêmicos*, que o sábio consegue reter seu assentimento e não assente nem ao falso nem ao verdadeiro, uma vez que não é possível distingui-los: o sábio nunca deve assentir (*Ac.*, II, 78); não é compatível com a postura do sábio manter opiniões, logo, ele não assente nem ao falso nem ao desconhecido (*Ac.*, II, 59).

Ora, a postura da filosofia acadêmica de defender a retenção do assentimento do sábio parece derivar da defesa estoica de que o assentimento é um ato voluntário e que o juízo sobre uma ação moral nasce a partir da responsabilização do assentimento dado a algo bom ou mal (*Ac.*, II, 37). Parece-nos, então, que essa tese estoica foi usada dialeticamente pelos acadêmicos para comprovar que, se a *representação apreensiva (kataleptiké)* não pode existir, resta ao sábio a manutenção do seu estado de suspensão e, até mesmo, a busca por essa manutenção como exemplo de uma atitude sábia. Deste passo para sustentar que a suspensão do juízo é um exercício ativo e intencional não há muita distância e talvez a leitura que Charron tenha feito dos acadêmicos tenha sido exatamente esta. Claro, estamos diante da inauguração de outra modalidade de ceticismo, no caso de Charron, um ceticismo sistemático que tem como meta utilizar a dúvida para limpar as crenças da mente, gérmen da dúvida metódica cartesiana²³⁷. A despeito disso, não se pode negar que essa leitura se aproxima mais do ceticismo acadêmico do que do pirrônico. Deste ponto de vista, decorre o segundo aspecto que devemos destacar sobre a *racionalidade do possível* exposta na *Sagesse*, a saber, Charron defende que o uso dessa dúvida intencional tem como principal meta *evitar o erro*, marca e ideal de sabedoria. Para Charron, visto que a fraqueza é um dado natural do homem, a única forma de promover sua emenda não é superar essa fraqueza, mas sim saber como evitá-la e não sucumbir às paixões e opiniões por meio de regras que ensinem a evitar estes erros. Por isto, a universalidade do bem na *Sagesse* é apenas formal, ou seja, seguir retamente as determinações de uma vontade não dogmática evitando os erros que decorrem da postura natural do homem. Maia Neto mostra como a figura normativa do sábio, cuja meta principal é evitar o erro, corresponde a uma posição acadêmica, afirmando que para Charron “dado que o homem não pode atingir a verdade, a meta da sabedoria torna-se evitar o erro” (MAIA NETO,

²³⁷ Cf. POPKIN, 1996; MAIA NETO, 2003.

2009, p. 218)²³⁸. A influência do ceticismo acadêmico em Charron é vista por Maia Neto como decisiva para a elaboração da sabedoria e vários traços apontados pelo intérprete mostram a aproximação da *Sagesse* com a filosofia acadêmica²³⁹. Assim, a afirmação charroniana de que sua obra não dogmatiza as coisas, mas sim *disputa academicamente* os assuntos apresentados (*PTS*, prefácio, p. 14) está em coerência com o ideal dos acadêmicos de que nada é apresentado de modo afirmativo em suas obras, pois eles disputam todas as coisas *utramque partem* (*Ac.*, I, 46). Devemos lembrar, ainda, que Charron, muitas vezes, se vale da forma pirrônica de argumentar, mostrando a *diaphonia*, forma bem similar ao método *utramque partem* acadêmico, e que também está presente no texto acadêmico *De Natura Deorum*. Além disso, o uso correto da razão, para Charron, será disputar todos os lados da questão revelando o *verossímil*: a atitude do sábio de tudo julgar, examinar todas as coisas não o impede de aderir ao *verossímil*, desde que o faça sem determinação, afirmação ou resolução (*DS*, II, 2, pp. 386-387). Acreditamos que Charron não procurava defender uma coerência interna com o próprio ceticismo acadêmico, mas sim estabelecer uma coerência interna em sua obra. Por isso, a defesa da fraqueza do homem, momento pirrônico, é compatível com as regras da sabedoria dos céticos acadêmicos. Parece-nos, então, que Charron faz uma leitura grosso modo da filosofia acadêmica, não distinguindo entre as suas diversas vertentes, e encontra nos *Acadêmicos* de Cícero a defesa de um ideal de sabedoria que corresponde a evitar o erro, ideal compatível com a noção de uma *perfeição mitigada e excelência* da condição humana (MAIA NETO, 2009, pp. 217-220). Ora, há grande divergência entre os intérpretes se os acadêmicos possuíam uma visão positiva de sabedoria e se isto implica em contradição com o propósito acadêmico²⁴⁰. A despeito disto, pode-se ler nas obras de Cícero

²³⁸ “Given that man cannot achieve the truth, the point of wisdom becomes to avoid the error” [*tradução livre*].

²³⁹ Maia Neto destaca, sobretudo, a influência das teses de Arcesilau e Carneades em Charron, mas acreditamos as posições de Filo e especialmente Cícero sejam as mais relevantes na *Sagesse*. A despeito desta divergência de quais seriam as fontes de Charron, concordamos de modo geral com a tese de Maia Neto.

²⁴⁰ Cf. FREDE 1987; THORSRUD, 2002; BOLZANI FILHO, 2003.

que os acadêmicos possuíam um ideal de sabedoria que consistia em defender que o bom uso da razão não envolvia assentimento e, visto que não se pode distinguir o verdadeiro do falso, que o sábio não devia assentir a nada e não ter opiniões (*Ac.*, II, 68)²⁴¹. Vemos que essa tese do sábio não ter opiniões também é defendida por Cícero²⁴² nos *Acadêmicos*, na medida que ele argumenta que a principal força do sábio é não ser enganado (*Ac.*, II, 66), não havendo algo mais vergonhoso do que assentir ou aprovar àquilo que ultrapassa a sua capacidade cognitiva (*Ac.*, I, 45). Ora, Charron argumenta em sentido muito similar na *Sagesse* e mostra que a sabedoria envolve uma força de espírito capaz de colocar todas as coisas em dúvidas, por isto ele a recomenda apenas para o *espírito forte*. O sábio jamais assente àquilo que parece falso ou pode ser posto em dúvida, ele tem uma postura universal, lança sua visão sobre tudo, é imparcial, capaz de julgar todas as coisas, sem jamais assentir ou se manter firme a uma posição que é considerada verdadeira em seu país, mas falsa em outra nação (*DS*, II, 2, pp. 406-407). Além disso, assim como Cícero, Charron argumenta que a opinião se opõe à sabedoria e que não é condizente com a figura do sábio ter opiniões: as opiniões são o mar de toda desordem e confusão, guia dos tolos e jamais dos sábios, que são guiados apenas pela razão (*DS*, I, 16, p. 149). A opinião é inimiga da sabedoria e jamais cabe ao sábio segui-la, ao contrário, seu papel é combatê-la, pois ela deixa os homens cativos e sujeitos a grande confusão (*DS*, II, 1, p. 379). Nesse sentido, a primeira das regras da sabedoria ensina a se isentar dos erros que vêm do mundo e um deles é ser contagiado pelas *opiniões*: ter opiniões é um impedimento formal para a sabedoria (*DS*, II, 1, p. 377) e, por isso, o sábio deve manter

²⁴¹ Roberto Bolzani argumenta, por exemplo, que Arcesilau, representante da Nova Academia, tinha uma ideal de sabedoria cético que se pautava na suspensão do juízo sobre todas as opiniões devido à obscuridade das coisas, cf. BOLZANI FILHO, 2003.

²⁴² Sabe-se que o próprio Cícero estabelece uma discussão em torno desta questão, a saber, se Carneades permitia ao sábio ter ou não opiniões. Parece-nos, contudo que Charron não considera esta discussão e apenas resgata as partes dos *Acadêmicos* nas quais Cícero mostra que é incompatível ao sábio ter opiniões. Esta leitura, como já afirmamos, está em coerência com seu propósito que é utilizar o ceticismo acadêmico e não esboçar a doutrina dos acadêmicos de modo rigoroso. A leitura de Charron não é uma leitura tênue das divergências entre os acadêmicos, mas sim uma leitura grosso modo que visa reaproveitar elementos desta filosofia cética em sua própria obra.

em suspeita tudo aquilo que agrada e é aprovado pela multidão e pelo vulgo (*DS*, I, 1, p. 379). Da mesma forma que os acadêmicos que sustentavam que a marca da sabedoria é não ter opiniões (*Ac.*, II, 77), Charron mostra que a postura do sábio não permite aderir às opiniões, pois todos os problemas, seitas, rebeliões surgem da postura dos dogmáticos e das opiniões e “[...] não dos acadêmicos, modestos, indiferentes, neutros, que suspendem seu juízo (*sursoyans*), quero dizer sábios [...]” (*DS*, II, 2, p. 405)²⁴³. Assim, ao falar dos pedantes e presunçosos, seguidores de Aristóteles (tido como o rei dos dogmáticos), Charron mostra que eles ignoram as regras da sabedoria que ensinam a modéstia, a suspensão (*surceance*) acadêmica e, ao invés de duvidar das coisas, são afirmativos e tomam partidos (*DS*, II, 2, p. 401). O sábio tem ciência de que não encontrar a verdade significa mal pensar, balancear e confrontar as razões e, por isso, se vale das oposições e contradições, exercendo verdadeiramente seu ofício de julgar (*DS*, II, 2, p. 399). Desse modo, tudo julgar, nada se ater e manter-se em uma posição universal, correspondem aos usos mais adequados da razão cética acadêmica, regras que mantêm o sábio livre das opiniões e sempre aberto à verdade e em busca do *verossímil*. Por fim, como mostra Maia Neto, esta postura corresponde ao uso positivo da razão cética: “[...] a caracterização de Charron desta sabedoria cética acadêmica não é apenas negativa. Suspendendo seu juízo sobre as crenças externas precárias, o sábio recupera a integridade e a força de seu intelecto” (MAIA NETO, 2009, p. 225)²⁴⁴. Ora, esse uso positivo corresponde a outro conceito acadêmico de Cícero, conhecido por Charron, que é a *integridade intelectual*. Veremos que a recepção de Charron deste conceito o leva a conclusão de que a suspensão do juízo representa a *excelência* da natureza humana enquanto humana e está diretamente relacionada com o conceito de *probidade* (*preud’homie*). Para examinarmos esta questão, contudo, precisamos investigar ainda outros dois pontos do

²⁴³ « [...] non des academiques, des modestes, indifferens, neutres, sursoyans, c'est a dire sages [...] » [tradução livre].

²⁴⁴ “[...] Charron’s characterization of this Academic sceptic wisdom is not only negative. By withdrawing assent from external precarious beliefs the sage recovers the integrity and force of his intellect”. [tradução livre].

ceticismo acadêmico presentes na *Sagesse* e também como Charron lerá o estoicismo de seu tempo, revelando a articulação que ele promove entre ceticismo e estoicismo. Por essa razão, voltaremos a abordar esse tema no capítulo final desta dissertação, quando todos os elementos necessários para apresentarmos uma resposta a essa questão terão sido examinados.

Ao dar sequência na avaliação da recepção que Charron faz dos acadêmicos, o terceiro ponto está relacionado à defesa do mote da sabedoria charroniana: eu não sei (*je ne sçay*). Vemos que, no desenho apresentado da sabedoria na segunda edição da obra, há do seu lado esquerdo essa frase como a sua divisa e que, além disso, Charron nos diz que gravou estas palavras na porta de sua casa (*DS*, II, 2, p. 402). Mas qual a relação desse mote com a filosofia acadêmica? Ora, os acadêmicos apontam, pautados na tradição socrática, que a marca da verdadeira sabedoria corresponde a nada saber, afirmação que foi vista pelos pirrônicos como uma espécie de dogmatismo negativo e que, segundo eles, é um dos pontos que os distingue dos acadêmicos²⁴⁵. Cícero apresenta em vários pontos afirmações que mostram a presença dessa tese na filosofia acadêmica, como por exemplo: Sócrates defendia que o máximo da sabedoria humana é conhecer que nada se sabe (*Ac.*, I, 16); Arcesilau defendia que nada pode ser conhecido, até mesmo o conhecimento de que nada se sabe (*Ac.*, I, 44) e dizia também que nada pode ser conhecido ou apreendido (*Ac.*, II, 15); Metrodoro afirmava que não temos conhecimento se sabemos algo, ou nada, e se ao menos sabemos disso, ou não (*Ac.*, II, 73). A despeito destas afirmações, deve-se destacar que quando os acadêmicos apresentam essas teses não significa que eles defendiam positivamente que nada se pode saber, pois Cícero afirma que mesmo com as dificuldades em se encontrar a verdade os acadêmicos não desistiram desta busca e continuam a procurando (*Ac.*, II, 7). Dessa forma, como mostra Maia Neto, há uma importante diferença sobre esse tema quando ele é abordado por Charron, a saber: a defesa na *Sagesse* da ignorância ciente de si, saber que

²⁴⁵ Cf. *PH*, I, XXXIII, 220-235.

nada se sabe, é distinta da posição dos acadêmicos, pois eles colocavam em dúvida inclusive esta afirmação, enquanto que Charron afirma isso de maneira mais positiva (MAIA NETO, 2009, p. 218). Apesar dessa distinção, vemos que existe um sentido de sabedoria que corresponde a nada saber e sua origem pode ser apontada na filosofia acadêmica²⁴⁶. Nesse sentido, o exercício de tudo julgar, que é tão próprio do sábio na *Sagesse*, tem como pressuposto esse ensinamento que aspira à humildade, sabemos que nada sabemos, reconhecimento da limitação do nosso conhecimento, representado pela frase *je ne sçay*. A proximidade de Charron com os acadêmicos parece explicar também o fato de Sócrates ser apresentado como a principal representação do modelo de sábio na obra, o qual era tido por Charron como um homem modesto, acadêmico e que conhecia a ciência de todas as ciências: a dúvida e a ignorância (*DS*, I, 43; *DS*, II, 2). A defesa do não saber como marca da sabedoria é, pois, uma posição tipicamente acadêmica resgatada por Charron com o objetivo de estabelecer limites às regras da *Sagesse*. Logo, a afirmação *je ne sçay* representa uma síntese da sabedoria, a saber: que devemos expressar candidamente que nada se sabe (*que l'on ignore*) e que existe uma ciência das ciências, a dúvida e a ignorância, reconhecimento modesto da obscuridade das coisas e de nossa fraqueza (*DS*, II, 2, pp. 401-402). A sabedoria tem como meta a humildade, atingida por meio da dúvida e da indiferença, instrumento de tranquilidade e abrigo do espírito (*PTS*, IV, 4, p. 65). Ora, vê-se que esse fundamento se aproxima muito mais da posição acadêmica do que da posição pirrônica. Nesse sentido,

²⁴⁶ Contudo, isso não significa que todos os acadêmicos defendiam positivamente esta visão sobre a sabedoria. Essa questão é bem polêmica para os intérpretes. Ora, nossa intenção não é investigar este problema, mas sim mostrar que existe um sentido de sabedoria que significa nada saber e que este sentido tem suas raízes no ceticismo acadêmico. Determinar se é possível compatibilizar esta posição sem envolver dogmatismo ou se são incompatíveis não é nosso problema neste trabalho (para o exame desta questão: cf. THORSRUD, 2002). Nosso problema é mostrar que Charron herdou da tradição acadêmica a concepção de que é marca da sabedoria nada saber, lema esse que será um dos principais ensinamentos das regras da *Sagesse*. Talvez Charron não tivesse a clareza do paradoxo envolvido em afirmar que a suspensão do juízo e nada saber são marcas da sabedoria, mas este desconhecimento pode ter sido proposital. Como já argumentamos, o que interessa a Charron é uma leitura mais genérica dos acadêmicos, pouco preocupada em manter-se totalmente fiel e coerente com a sua fonte, pois seu objetivo é utilizar os elementos do ceticismo acadêmico como material para a construção das *regras* da sua sabedoria.

vemos que Montaigne defende um mote diferente do que será exposto por Charron, a saber, *que sçay-je?* (o que sei?), afirmação essa que é apresentada nos *Essais* como símbolo da postura pirrônica, a qual, tal qual como uma espécie de remédio, é consumida ao ser utilizada (*E*, II, 12, p. 292). Portanto, o mote montaigniano é aporético e aberto, seguindo aquilo que preconizam os pirrônicos sobre a linguagem (nunca ser afirmativo), enquanto que o mote escolhido por Charron afirma o não saber de modo mais expresso: *je ne sçay*. Parece-nos, então, que esta mudança de tom entre as duas obras é mais um indício de que Charron não pretendia que as regras de sua sabedoria fossem confundidas com a posição pirrônica, razão que explica a mudança da pergunta em Montaigne para uma afirmação na *Sagesse*. A mudança promovida no mote dos *Essais* para a *Sagesse* nos autoriza a concluir que as regras da sabedoria não são pirrônicas (manter-se em um estado de equipolência que decorre da suspensão do juízo), mas sim acadêmicas (ciência de que nada se sabe, a qual só pode ser atingida por meio de um exercício intencional de duvidar de todas as coisas, tendo como critério de ação o *verossímil* e como meta de evitar o erro).

Por fim, o quarto ponto que aproxima Charron do ceticismo acadêmico é a solução que ele apresenta para o seguinte problema: se é permitido ao sábio seguir o *verossímil* sua atitude não implicaria em uma posição dogmática, uma vez que ele assentiria pelo menos ao *verossímil*? Quando Charron afirma que o sábio não deve dar seu assentimento àquilo que não é verdadeiro, sempre manter seu juízo suspenso e ao mesmo tempo defender o *verossímil*, ele não estaria propondo uma contradição? Não estaria caindo no problema apontado pelos estoicos contra os acadêmicos, a saber: para agir nós necessariamente precisamos assentir e se o acadêmico afirma que não assente a nada ele não pode agir (*Ac.*, II, 39)? Os estoicos são categóricos quando atacam os acadêmicos, dizendo que a ação do sábio pautada no *verossímil* é impossível, pois caso se admita tal hipótese há que se dizer que alguém segue algo, mesmo isso falso ou não existindo (*Ac.*, II, 36). O problema dessa

hipótese para o estoicismo reside no seguinte ponto: o impulso que nos faz agir é movido por uma impressão e, portanto, devemos crer nesta impressão para agir (*Ac.*, II, 25). Assim, segundo essa leitura, defender a posição acadêmica envolve dois absurdos, a saber: (I) ou o sábio assente a algo que não é verdadeiro para poder agir, tese que se oporia à suspensão do juízo defendida pelos acadêmicos; (II) ou se está defendendo que as impressões que o impelem a agir são inapreensíveis, fato que impossibilitaria a sua vida - como ele não distinguiria o falso do verdadeiro, ele não saberia de que forma agir (seria completamente indiferente quanto às impressões externas). Esses dois absurdos decorrem do pressuposto filosófico do estoicismo de que não é possível agir sem crer: “Apenas acolher que a proposição ‘X é apropriada’ não irá produzir ação, nós próprios devemos ter certo grau de *confiabilidade* na verdade desta proposição antes que ela possa gerar efeitos práticos” (BETT, 1990, p. 8)²⁴⁷. Desse modo, para os estoicos, a posição acadêmica estaria sujeita a um paradoxo insuperável. Por outro lado, vemos que Cícero, em resposta a estas críticas, apresenta vários argumentos para defender a posição acadêmica, sendo que o seu principal argumento está pautado na distinção entre assentimento (*assentire*) e aprovação (*adprobare*): “o sábio diz suspender o juízo em dois sentidos: no primeiro sentido, quando significa que ele não assente a nada; e no outro, quando significa que irá conter a si mesmo de dar respostas que mostrem sua aprovação ou desaprovação a alguma coisa [...]”²⁴⁸ (*Ac.*, II 104). Ora, segundo Cícero, o primeiro sentido de suspensão do juízo não impede a noção de *verossímil*, porque, apesar do sábio reter seu assentimento quanto à verdade das coisas, ele continua aprovando ou reprovando, por meio do sim e não, o *verossímil*. Assentir não equivale a reprovar ou aprovar algo, de tal sorte que é possível não assentir a nada e continuar aprovado

²⁴⁷ “Merely *entertaining* the proposition ‘X is appropriate’ will not produce action; one must to some degree *commit* oneself to the truth of that proposition before it can have any practical effect” [*tradução livre*].

²⁴⁸ “The wise person is said to suspend assent in two senses: in one sense, when this means that he won’t assent to anything at all; in another, when it means that he will restrain himself even from giving responses showing that he approves or disapproves of something [...]” [*tradução livre*].

ou reprovando algo, uma vez que as impressões que movem o sábio são diversas, a saber: o assentir está relacionado à noção de verdade/falsidade e aprovar/reprovar à noção de utilidade, ação. Logo, a crítica estoica de que pelo fato do sábio não assentir ele não pode agir não procede para Cícero, porque, apesar de manter seu juízo suspenso quanto à verdade e falsidade, o sábio dá sua aprovação a certas impressões *verossímeis*: “[...] a despeito de não existirem impressões que permitam a apreensão, existem muitas que permitem a aprovação” (*Ac.*, II, 99)²⁴⁹. Esta distinção entre apreensão (assentir) e aprovação será crucial para refutar a crítica de *apraxia* feita pelos estoicos e, como mostra Richard Bett, se fundamenta no fato de que para os acadêmicos o assentimento envolve considerar uma impressão como verdadeira, já a aprovação não envolve tomar como verdadeira dada impressão (BETT, 1990, p. 10). Nesse contexto, Cícero argumenta inclusive que seria antinatural caso não existissem impressões prováveis ou persuasivas (*Ac.*, II, 99) e que o fato do sábio aprovar ou reprovar as coisas não implica dogmatismo, visto que ele não julga estas coisas de acordo com a sua verdade ou falsidade. Desde que o acadêmico não tenha opiniões dogmáticas sobre a verdade ou falsidade (mantenha seu juízo suspenso) lhe é permitido seguir àquilo que parece persuasivo: “[...] agindo quanto a estas impressões *como se* fossem verdadeiras sem comprometer-se com a verdade delas” (BRITAIN, 2001, p. 75)²⁵⁰. Esclarecido esse ponto, parece-nos que a estratégia adotada na *Sagesse* se aproxima dessa solução de Cícero, pois Charron diz que o sábio não assente ao *verossímil* de modo dogmático: a atitude do sábio de tudo julgar, examinar todas as coisas, não o impede de aderir ao *verossímil*, desde que o faça sem determinação, afirmação ou resolução (*DS*, II, 2, pp. 386-387). Assim, nos parece que quando Charron sustenta que o sábio segue o *verossímil* sem determinação e afirmação ele está dizendo, tal qual os acadêmicos, que aprova o *verossímil* sem dar o seu assentimento.

²⁴⁹ “that while there are no impressions that allowing for apprehension, there are many allowing for approval” [tradução livre].

²⁵⁰ “[...] act on such impressions *as if* they were true without committing himself to their truth” [tradução livre].

Vê-se que esta questão também surge quando Charron afirma que o sábio não deve ter a mesma postura do vulgo, que segue como um búfalo àquilo que lhe aparece (*PTS*, II, 4, p. 33), pois a postura do sábio exige o julgar e examinar todas as opiniões, postura incompatível com a defesa apaixonada de uma posição. Desse modo, o fato dele aprovar o *verossímil* não envolve dogmatismo, pois quando o sábio faz isto ele faz ao modo dos céticos: “Adere, no entanto, ao que lhe parece mais *verossímil*, dizendo e atribuindo em seu julgamento interno e secreto o que os antigos diziam em seus julgamentos externos e públicos. Assim parece (*ita videtur*)” (*PTS*, II, 4, p. 38). Ao invés de ser completamente indiferente às impressões externas, ou ter uma opinião dogmática sobre o bem e aquilo que deve ser perseguido na vida prática, o sábio utiliza-se do critério do *verossímil*. Portanto, o sábio aprova o *verossímil* como algo que não é verdadeiro em última instância, como uma aparência daquilo que é mais útil e cômodo. A incapacidade do homem de atingir a verdade não lhe impede de seguir e aprovar o *verossímil*, de modo não dogmático, pois o sábio que “[...] não determina nada, não se obriga a nada e não se apega a nada [...]” (*PTS*, IV, 3, p. 64) tem ciência que a investigação filosófica não pode dar as coisas mais do que o título de prováveis (*probabilité*) e verossimilhantes (*vraysemblance*) (*DS*, II, 2, p. 400). Portanto, existem duas formas de conduzir a vida, dando o assentimento e atribuindo o título de verdade àquilo que se crê, ou simplesmente seguindo e aprovando as coisas como *verossímil*. O primeiro sentido, para Charron, é contrário ao princípio de tudo julgar e a nada se ater, mas a segunda atitude é consistente e coerente com sabedoria, uma vez que o sábio não se compromete com o *verossímil* (ele sabe que, em última instância, ele pode ser falso). Essa segunda forma de juízo, a aprovação, permite que sábio esteja sempre aberto àquilo que lhe aparece e caso constate-se que seguia algo que não era verdadeiro não haverá problema, pois na derrota ele se rende à razão, já que: “[...] nunca afirmou nem opinou” (*PTS*, III, 3, p. 59). Aprovar o *verossímil*, desse modo, não implica contradição com o preceito de suspensão do juízo e tudo

julgar, pois o sábio continua julgando tudo e guiando suas decisões práticas por meio desse critério não dogmático. Ora, essa possibilidade que permite ao sábio manter seu juízo íntegro, seguindo o *verossímil*, sem assentir a ele como algo verdadeiro, parece decorrer também da importante distinção entre interior e exterior feita na *Sagesse*. Pautado na afirmação de Montaigne de que o sábio deve ser livre em seu interior e quanto ao exterior seguir os costumes (*E*, I, 23, p. 177), Charron afirma que no seu interior o sábio julga as coisas de acordo com a razão universal, mas que quanto ao exterior ele se comporta como um homem comum que segue a lei e cerimônia de seu país (*DS*, II, 2, pp. 393-394). Já vimos que Charron se vale do preceito pirrônico de se seguir a tradição, mas ao fazer isso ele estabelecerá que essa regra só vale para a esfera exterior. No interior o sábio exerce seu ofício, julga todas as coisas e não dá seu assentimento a nenhuma delas. A esfera da interioridade é própria para a suspensão do juízo e para a dúvida sobre todas as coisas, pois no exterior ele segue a maioria. Como prova deste fato, Charron aponta vários exemplos de costumes que são seguidos por determinados povos e que se examinados serão encontradas outras práticas melhores e mais úteis, mas mesmo assim o sábio pauta sua conduta exterior de acordo com esses costumes, como fossem os mais indicados, tais como: retirar seu chapéu diante de um superior e enterrar os mortos (*DS*, II, 2, pp. 394-396). Dessa proposta decorre que o sábio faz no exterior coisas que julga internamente não serem as melhores (*PTS*, II, 4, pp. 33-34). O sábio age no exterior de um modo e internamente de outro, pois sabe que se não seguir a lei aceita os impactos para a vida coletiva são desastrosos. Ora, essa distinção entre interior e exterior impõe que aquilo que é aprovado e seguido no exterior em nada implica no assentimento interno do sábio quanto à sua verdade e falsidade. Nesse sentido, a distinção entre interior e exterior é outra forma encontrada por Charron para mostrar, tal os acadêmicos, que seguir dada impressão não significa assentir a ela como verdadeira. Dessa forma, a aprovação do sábio às leis e costumes não implica assentimento a elas, ele consegue manter a sua esfera interior íntegra e jamais

sujeita a um princípio dogmático. Constatamos, mais uma vez, que o papel da interioridade é fundamental para Charron e será na interioridade que ele fundará os princípios de sua moralidade. Não é no exterior que reside o fundamento da norma moral, mas sim no interior do homem, autofundada em si mesmo. Esse elemento explica que a contradição entre exterior e interior não tem efeitos negativos na *Sagesse*, pois o juízo moral do sábio está fundado exclusivamente na esfera interior, nas motivações interiores, já que na esfera exterior ele age de forma pirrônica, aderindo às leis e costumes (GREGORY, 2000, p. 151). A interioridade do sábio é local da *integridade de seu juízo* e essa integridade é mantida, mesmo que ele siga o *verossímil*, pois o preceito de evitar o erro e não assentir às opiniões fica incólume adotando-se tal postura.

Logo, a mola propulsora de uma ação virtuosa não deve ser o exterior, mas sim as motivações internas e enraizadas no próprio homem, originada de seu respeito à virtude enquanto virtude (*DS*, III, 19, p. 729). Portanto, como mostra Michel Adam, é exatamente na sua aproximação com a nova academia que o ceticismo de Charron pode ser compreendido de forma adequada, uma vez que, por meio da liberdade de julgar, duvidar de todas as coisas e não assentir a nada, que ele encontra em si mesmo, na interioridade, uma forma de conduzir a vida moral (ADAM, 1991, p. 55). Precisamente em que consiste esta forma de conduzir a vida é nosso próximo passo da investigação.

Vimos que Charron usa o ceticismo pirrônico como preparativo para a sabedoria, em seguida, o ceticismo acadêmico dá a *forma* e define *regras* da sabedoria, agora a etapa final da obra envolve a aproximação de Charron com o estoicismo que dará o *conteúdo* da sabedoria, pois seguir a natureza será o meio mais indicado de conduzir a vida moral. A interioridade do homem estará diretamente relacionada à lei natural, mas veremos que esse apelo de Charron à lei natural não significa que ele esteja aderindo a uma tese dogmática, a sua conduta interior é guiada por meio da lei natural porque essa lei pareceu,

para Charron, a proposição mais *verossímil* sobre o bem. Desse modo, ele irá encontrar na doutrina estoica de seu tempo os argumentos mais plausíveis e *verossímeis* que servirão como guia do sábio, mas este conteúdo não implica em seguir a verdade das coisas, já que a distinção entre assentir e aprovar está pressuposta na posição de Charron ao defender o estoicismo. Ao articular o estoicismo com o ceticismo, Charron aprova a lei natural como a mais *verossímil* e desenvolve um dos conceitos mais fundamentais de sua obra que é a probidade (*preud'homie*). Todo este projeto está fundamentado na defesa da *integridade intelectual* do sábio, tese essa que Charron retirou do ceticismo acadêmico e fundiu com o estoicismo. O estoicismo na *Sagesse* será, então, um estoicismo não dogmático, uma adesão à posição mais *verossímil* sobre o bem. Vejamos, então, de que modo Charron desenvolve esses elementos estoicos na sua obra e como eles são coerentes com a sua adesão ao ceticismo.

CAPÍTULO III

O ESTOICISMO MITIGADO E A SABEDORIA

3.1 CHARRON LEITOR DO *NEOESTOCISMO*

Como já apontado, Charron não se valerá apenas de fontes cétricas para construir a *Sagesse*. Outra importante fonte que se faz presente em sua obra é a doutrina estoica. Contudo, a despeito de semelhanças, muitas das afirmações presentes na *Sagesse* não se identificam integralmente com a posição do estoicismo antigo, pelo menos de modo direto, pois veremos que Charron teve como principal fonte da *Stoa* a obra de autores de sua época que promoveram releituras dessa doutrina antiga e a remodelaram para seu contexto. Esses autores são os representantes do movimento intelectual conhecido como *neoestoicismo*. O *neoestoicismo*, como mostra Jaqueline Lagrée, não é uma nova escola filosófica, mas sim uma corrente de pensamento que resgata certas noções-chave do estoicismo antigo – como, por exemplo, a defesa da superioridade do sábio, seguir à lei natural e a impassibilidade diante das paixões -, e as aplica em um contexto cultural cristão (LAGRÉE, 2010, p. 11). Desse modo, este termo *neoestoicismo* - que não estava presente na literatura da época, pois foi construído pelos estudiosos do século XX -, visa representar um movimento de releitura das fontes estoicas antigas pelos modernos e será principalmente por meio desse movimento que Charron conhecerá os estoicos. Sem dúvida, com isto não queremos dizer que ele não cita e não usa fontes antigas, mas sim que a sua recepção dos antigos será *mediada* pelas obras dos estoicos da modernidade. É importante destacar que o período no qual Charron produziu a *Sagesse* estava inserido num projeto de fundo eclético, no qual a literatura moral se valeu das posições estoicas muitas vezes mesclando-as com outras filosofias, promovendo uma espécie

de convergência das doutrinas filosóficas, sem o interesse explícito de realizar uma exegese doutrinária: vê-se o emergir de uma cultura pautada na síntese, que se vale da terminologia estoica muitas vezes articulada com outras filosofias para a construção de um projeto próprio (CARABIN, 2004, pp. 88-99). Ora, essa articulação e mediação não impedem ao estudioso da história da filosofia investigar como, por meio de uma cultura difusa, originada principalmente por meio do uso do vocabulário estoico, ocorre o ressurgimento e a renovação do estoicismo como doutrina capaz de justificar e fundamentar as questões mais relevantes do período. Entretanto, falar de estoicismo e sua recepção na modernidade envolve duas dificuldades que precisam ser discutidas: (I) por um lado, avaliar todas as transformações e modificações ocorridas nessa filosofia durante modernidade, pois, tal qual ocorreu com o ceticismo, existe uma pluralidade de usos do estoicismo nos séculos XVI e XVII, cada obra abordando um aspecto, novos conceitos ainda não explicitados, dando ênfase a determinado ponto da doutrina da *Stoa*; (II) por outro lado, deve-se considerar a amplitude conceitual considerável dessa escola e seus diversos usos, dado que, apesar do estoicismo ter um arcabouço argumentativo próprio e bastante amplo, seu uso pelos modernos nem sempre envolveu a adesão à totalidade conceitual propugnada pelo estoicismo.

Quanto à primeira dificuldade, podemos nos valer da argumentação de Pierre-François Moreau que mostra que existem três macroetapas do neoestoicismo moderno: (I) a atitude ética; (II) o neoestocismo como um sistema; (III) a fragmentação da doutrina estoica. A primeira etapa ocorre no momento em que o estoicismo é utilizado pelo humanismo, especialmente devido às suas teses éticas, e talvez esse tenha sido o uso mais influente da escola estoica no início da modernidade, pois nota-se, de modo geral, que a maior parte das obras do período dará enfoque à doutrina ética, em detrimento da lógica e da física²⁵¹. A

²⁵¹ A. A. Long aponta três razões para este fato: (I) estoicismo antigo em sua completude não era acessível aos modernos, pois quase só existiam fragmentos sobre a lógica e física estoica, de tal modo que as fontes sobre as

segunda etapa constitui-se pela discussão entre a coerência e a concordância do estoicismo com o cristianismo, questão essa que se torna uma das mais relevantes após meados do século XVI, e também, pela tentativa de esboçar a postura estoica como um todo sistemático, inserindo a ética dentro de um todo filosófico que se articula com conceitos como destino e ordem do mundo. Por fim, a terceira etapa ocorre no desenrolar do século XVII, momento no qual as teses estoicas são fragmentadas, ora combatidas e ora recepcionadas, ganhando novos contornos e implicações filosóficas (MOREAU, 1999, pp. 15-25). Nesse contexto, a obra de Charron encontra-se em um período intermediário, momento em que as discussões exclusivamente éticas do estoicismo se fundem com a tentativa de conciliar essa doutrina antiga com o cristianismo e inseri-la dentro de um *corpus* maior. Portanto, ao invés de realizarmos uma investigação ampla sobre todas as modificações da doutrina estoica em cada uma dessas etapas e avaliar em que medida essa doutrina é fiel ao estoicismo antigo, realizaremos nossa investigação tendo por base apenas esse período intermediário, pois temos a impressão que é essa a forma de estoicismo a mais influente na *Sagesse*. Nossa impressão investigativa fundamenta-se no fato de que Charron leu dois dos mais influentes e renomados neoestoicos de sua época, Justus Lipsius (1547-1606) e Guillaume Du Vair (1556-1621). Chama atenção a atitude pouco usual de Charron de reconhecer textualmente que se valeu da obra destes dois autores²⁵² para construir várias partes de sua sabedoria, especialmente quando discorre sobre a prudência (livro III) e sobre a teoria das paixões (livro I e III). Essa referência textual é um dos principais motivos que justificam nossa análise centrar-se nesse período intermediário.

obras éticas eram as mais abundantes; (II) o estoicismo se fundiu e foi assimilado por diversas escolas, tornando-se certa medida eclético; (III) a defesa do estoicismo de que a filosofia é um sistema foi pouco recepcionada pelos primeiros modernos, os quais, na maior partes das vezes, não faziam uma defesa forte da noção de sistema (LONG, 2006, pp. 404-406).

²⁵² Normalmente Charron não tem o hábito de citar suas fontes nominalmente.

Quanto à segunda dificuldade, lidar com a amplitude conceitual do estoicismo, sabemos que a influência do neostocismo em Charron é múltipla, a tal ponto que diversos intérpretes inserem-no como um dos representantes do resgate do estoicismo na modernidade²⁵³. Não pretendemos examinar aqui esta tese na sua totalidade, pois falar de estoicismo de modo geral em Charron envolveria uma ampla investigação de todas as suas fontes e seus usos, empreitada que não conseguimos realizar no escopo de uma dissertação. Não pretendemos dar conta de toda amplitude conceitual do estoicismo e sua possível reverberação na obra de Charron, deixando para o leitor que desejar realizar tal tarefa a indicação da tese de Philippe Ducoux e a sua edição crítica da *Sagesse*, infelizmente ainda não publicadas²⁵⁴. Nosso foco aqui será examinar *especificamente e principalmente* em que medida a noção de *probidade (preud'homie)* na *Sagesse* traz elementos do neoestoicismo para a sua construção e como que esses elementos se articulam com o ceticismo acadêmico e pirrônico na obra. Por causa disto, o leitor poderá estranhar a ausência da avaliação da influência que Charron recebeu de Justus Lipsus, renomado filólogo de Louvain²⁵⁵, um dos mais influentes divulgadores da doutrina estoica de seu tempo e um dos correspondentes de Michel de Montaigne - reconhecido pelo filósofo de Bordeaux como um dos homens mais eruditos do século XVI (*E*, II, 12). Ora, a influência de Lipsus é decisiva na *Sagesse*, principalmente na doutrina das quatro virtudes, tema esse que será muito importante para Gabriel Naudé o qual desenvolve sua teoria sobre os golpes de Estado no espírito da pluma de Charron, que por sua vez se baseia nos escritos de Lipsus. A omissão é proposital, na medida em que ao examinarmos *especificamente* o tema da *probidade (preud'homie)* notaremos que a

²⁵³ Léontine Zanta sustenta que o movimento de autonomização da moral é o responsável pela difusão do Estoicismo nos séculos XVI-XVII e afirma que Charron: « dans son traité de la Sagesse (1601), où il se montre à la fois héritier de Du Vair, Juste Lipse et Montaigne, il consacre la morale indépendante et glorifie le sage stoïcien » (ZANTA, 1914, p. 93, n.1). Julien Eymard D'Angers inclui Charron, juntamente com Du vair e Lipsus, na corrente de um *stoïcisme christianisant*: cf. D'ANGERS, 1976.

²⁵⁴ DUCOUX, Philippe. *Genèse et évolution de la sagesse de Pierre Charron*. Thèse du doctorat sous la direction de Jean Lafond, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance : Tours, 1992 (texte imprimé).

²⁵⁵ Para a biografia de Justus Lipsus: cf. ZANTA, 1914, pp. 151-166.

influência de Guillaume Du Vair parece ter sido decisiva, mais do que a de Lipsus. Portanto, iremos usar como principal fonte de Charron sobre este tema a obra de Du Vair, reconhecendo que a influência de Lipsus não pode ser desconsiderada, nem quando se pretende examinar a *Sagesse* como um todo, nem quando se busca examinar os caminhos que o estoicismo percorreu nos séculos XVI-XVII, temas que carecem de um estudo mais aprofundado por partes dos historiadores da filosofia moderna. Logo, ao invés de investigarmos toda a ampla gama conceitual do estoicismo, focaremos nossa discussão em alguns conceitos-chave da *Stoa* que se relacionam com a *probidade* (*preud'homie*) tal qual exposta por Charron.

Nesse contexto, a principal fonte de Charron a ser investigada é Guillaume Du Vair, um dos principais responsáveis pela popularização do estoicismo no século XVI, já que diferentemente de Lipsus, que escreveu suas obras para um público mais erudito e em língua latina, ele apresenta suas obras em francês e com objetivo de sintetizar a doutrina estoica. Du Vair fará uma das primeiras traduções do Manual de Epíteto para a língua francesa²⁵⁶, autor que será uma das suas principais fontes do estoicismo, além do próprio Justus Lipsius de quem ele sintetiza diversos argumentos. Entre as suas principais obras estão *La Philosophie Morale des Stoïques* (1585?); *De l'Éloquence françoise* (1590); *De la constance et consolation és calamitez publiques* (1594); *La Sainte Philosophie* (1603); obras que tiveram uma grande circulação, com cerca de 100 edições diferentes, tanto completas, quanto incompletas, autorizadas ou clandestinas²⁵⁷. Como mostra Alexandre Tarrête, o objetivo principal de Du Vair é propor uma leitura coerente do estoicismo com o cristianismo, sintetizando as teses da *Stoa* de modo que elas sejam compatíveis com a fé cristã. Nesse

²⁵⁶ A primeira edição francesa do Manual de Epíteto que se tem notícia é de 1544 de Antoine du Moulin.

²⁵⁷ Cf. TARRÊTE, 2006.

processo, ele estabelecerá que a ascese estoica não é possível de ser atingida exclusivamente por meio da filosofia, pois a graça de Deus se faz necessária:

Du Vair reintroduz assim a graça no movimento de purificação que ele propõe ao seu leitor. Pode-se considerar então que a ascese estoica é uma preparação para a vida cristã (na qual a oração é a manifestação específica), mas para precisar este estado de preparação, a graça divina intervém como condição de possibilidade da própria ascese. Portanto, se trata aqui de propor uma moral estoica cristianizada de ponta a ponta. O momento estoico não é, para Du Vair, distinto do momento cristão (TARRÊTE, 2006, p. 101)²⁵⁸.

Ora, este será um dos objetivos mais prementes de Du Vair, a saber, cristianizar o estoicismo de modo que a conduta moral ensinada pelos antigos sirva como um modelo de ação para o cristão de seus dias. Neste ponto, talvez seja interessante notar que Charron parece dar um passo além de Du Vair, pois a sua distinção entre a sabedoria humana e divina pressupõe que as duas esferas não são dependentes e por isso não há a necessidade de se promover uma cristianização tão ampla do estoicismo. Como já discutimos no primeiro capítulo, a distinção promovida por Charron entre as ações meritórias (vinculadas à salvação da alma) e as ações morais (vinculadas ao bem agir) serve como divisa que lhe permite propor uma autonomização da sabedoria humana (PTS, IV, 9, p. 70). Além disso, veremos que essa pretensão de Charron está fundada em sua defesa de uma *probidade* (*preud'homie*) autêntica, essencial e enraizada no próprio homem, a qual existe devido a sua *integridade intelectual* e não devido ao seu temor a Deus ou a crença religiosa. Desse modo, as estratégias de Du Vair e Charron partilham de um problema comum: como é possível dar coerência a posições tipicamente contrárias ao cristianismo, como, por exemplo: (I) a *apatheia* (ausência de paixões) estoica que pode desembocar em irreligiosidade, visto que a religião cristã tem na paixão do amor, tida como secundária para os estoicos, um dos seus pilares mais

²⁵⁸ « Du Vair réintroduit ainsi la grâce dans le mouvement de purification qu'il propose à son lecteur. On peut donc considérer que l'ascèse stoïcienne est une préparation à la vie chrétienne (dont la prière est la manifestation spécifique), mais à condition de préciser que dès le stade de la préparation, la grâce divine intervient comme condition de possibilité de l'ascèse elle-même. Il s'agit donc bien ici de proposer une morale stoïcienne christianisée de part en part. Le moment stoïcien n'est pas, chez Du Vair, distinct du moment chrétien » [tradução livre].

fundamentais, que são a piedade e a compaixão²⁵⁹; (II) a defesa do ato de privar-se da própria vida, que é elogiado pelo estoicismo e condenado pelo cristianismo; (III) ou mesmo propor uma integridade da natureza humana que pode ser contrária ao estado lapsário da condição do homem. Logo, o principal risco de uma filosofia puramente estoica é a sua aproximação com a heresia *pelagiana*, ou, pior ainda, o seu uso para a defesa do *deísmo*²⁶⁰, riscos que fizeram com que tanto Charron quanto Du Vair respondessem a esses problemas.

Especialmente no tocante a correlação entre a fé cristã e a sabedoria humana, a despeito de advogar a separação destes dois domínios, Charron mostra que existe uma complementaridade entre eles: “a observação da lei da natureza é como uma isca, um esboço e um traço daquele. Aquele que segue o máximo que pode as virtudes morais, naturais e humanas convida e dá ocasião a Deus dar-lhe as primícias e gratificá-lo com as virtudes sobrenaturais e divinas” (*PTS*, II, 9, pp. 48-49). Esta defesa surge apenas na versão final de sua obra, no *Petit Traité de Sagesse*, e pretende afastar uma das críticas que a obra recebeu, a saber, fazer uma defesa excessiva da lei natural como caminho adequado de tal modo que seria possível se valer apenas de meios humanos para alcançar a felicidade e, quiçá a salvação eterna. A voz de Charron se levanta contra uma leitura pelagiana de sua obra e, nesta defesa, ao propor uma correlação entre a lei natural e a graça, ele se vale das afirmações do próprio Du Vair, autoridade intelectual reconhecidamente cristã, para quem também há uma

²⁵⁹ Devemos frisar que a teoria moral dos estoicos não implica na completa extirpação das paixões e na insensibilidade absoluta. Em parte da doutrina do *Stoa*, admite-se que existem paixões adequadas ou boas emoções que se permitem acompanhar pela razão. Esta é a doutrina da *eupatheia* estoica que consiste na reunião de sentimentos sobre um dado julgamento tido como acertado, fusão entre razão e emoção. A despeito desta distinção, nos parece que a defesa da ausência absoluta de emoções foi o modo como que Charron compreendeu a filosofia moral estoica e por causa disto adotar integralmente o estoicismo implicaria na aceitação da insensibilidade como tese. Parece-nos, portanto, que a principal diferença entre a doutrina estoica e a posição de Du Vair e Charron é que os últimos defendem a moderação dos afetos (*metriopatheia*) em contraposição a uma leitura forte da extirpação dos afetos (*apatheia*). Esta oposição quanto à doutrina estoica parece ser um dos motivos que justifica a tradução proposta por eles do conceito de *apatheia* como *constance*, como será mostrado na sequência do texto.

²⁶⁰ O *deísmo* é uma doutrina filosófica que sustenta a existência de um Deus, mas o faz a partir de uma religião natural, promovendo a identificação entre Deus, Razão e Natureza. Essa crença racionalista, que visa identificar Deus enquanto uma Natureza racional foi vista na modernidade como uma forma execrável de ateísmo.

complementaridade entre a lei natural e a lei divina. Para Du Vair, agir de acordo com a lei natural agrada a Deus na medida em que seguimos o fluxo pelo qual fomos criados. Contudo, devido à imperfeição de todas as coisas criadas precisamos de seu fluxo e de sua bondade constantemente reparando nossa condição (*PMS*, p. 113). Portanto, tanto para Charron quanto para Du Vair, a lei natural pode ser o guia da conduta moral do homem, mas sua salvação eterna depende da intervenção da graça. Seguir a lei natural significa, em certo sentido, seguir os preceitos divinos, pois esta lei natural foi inscrita no homem por Deus. Vemos então, que este ponto sobre a relação entre a lei natural e Deus é um dos mais relevantes na filosofia charroniana e talvez seja um dos principais pontos que justifique a tese de Christian Belin, como esboçada no primeiro capítulo, de que a *Sagesse* tem um cunho religioso de fundo. Belin argumenta que Deus é o começo e o fim da vida moral talvez motivado pela seguinte afirmação de Charron: “[...] quem age de acordo com ela [lei natural], age verdadeiramente de acordo com Deus [...], pois Deus e Natureza são para o mundo tal qual em um Estado, o seu Rei e seu fundador [...]” (*DS*, II, 3, p. 422)²⁶¹. Segundo a sua leitura, a *Sagesse* esboça a tese de que a Natureza é Deus presente em todas as partes (*quid Natura nisi Deus*) e seguir a ordem natural significa em última instância seguir a vontade divina. Ora, ao examinar o conceito de natureza em Charron, Belin argumenta que o autor da *Sagesse* se vale da Natureza como uma forma de mostrar a impossibilidade de se nominar e de se conhecer a Deus, de tal modo que a Natureza serve como uma mediação entre o homem e Deus (BELIN, 1997, p. 710). Desse modo, não existe uma fusão entre Deus e Natureza, posição esta que poderia ser lida como uma defesa pagã e anticristã, mas sim uma espécie de recurso analógico: dada a fraqueza do homem de conhecer Deus, o apelo analógico à Natureza é o caminho encontrado pela teologia apofática de Charron (BELIN, 1997, p. 711). Até este ponto estamos de acordo com Belin, pois nos parece que Charron articula seu projeto cristão com a defesa estoica de

²⁶¹ « [...] Qui agit selon elle, agit vrayement selon Dieu [...] car Dieu et Nature sont au monde, comme un estat, le Roy son autheur et foundateur [...] » [*tradução livre*].

que Deus e Natureza são semelhantes, mas ao fazer isto ele retira o cunho pagão desta afirmação jamais identificando Deus e Natureza²⁶². Seu uso da Natureza de fato é uma metáfora para falar Deus, um meio para mostrar como que a centelha divina se expressa no homem, a melhor forma de mostrar como existe uma correlação entre criatura e criador. Esta correlação Natureza-Deus decorre da adesão de Charron ao cristianismo, mas disto não decorre como sustenta Belin que a sabedoria promova uma ascese e passagem de uma natureza corrompida para uma natureza universal. Vemos que a lógica charroniana sobre a fraqueza natural do homem não tem seus fundamentos calcados na noção de pecado original, mas sim em sua leitura do pirronismo e sua adesão ao ceticismo de um modo geral. Logo, a fraqueza do homem não é de cunho sobrenatural, mas sim epistemológico e moral, tal qual o ceticismo expôs. Discordamos de Belin porque acreditamos que a principal influência sobre Charron quanto a este tema foi o projeto filosófico de Du Vair, que cristianiza a tese de Epíteto de que o exercício do bem é uma união do homem com Deus - união esta que é atingida por meio da lei da natural (DUHOT, 2006, pp. 90-100) -, além do ceticismo que ele recebe de Montaigne. Dessa forma, não concordamos totalmente com a leitura desse intérprete de que existiria uma aproximação de Charron com Tomás de Aquino quanto à questão da lei natural, pois será o ceticismo o principal agente que explica a fraqueza do homem e não a sua queda sobrenatural ou os valores cristãos²⁶³. O propósito da *Sagesse* de

²⁶² Esta é uma questão complexa, não sendo nosso escopo investigá-la neste trabalho. Contudo, cabe um esclarecimento de que Charron cristianiza várias afirmações estoicas. Nesse sentido, vemos que a doutrina do estoicismo antigo de que o Destino e Providência são coincidentes não é recepcionada em suas obras apologéticas e que a noção de criador (tipicamente cristã e não presente no estoicismo) sempre é reforçada por Charron. Diferentemente do que os estoicos sustentaram, Charron afirma que foi Deus quem criou a Natureza, logo ele não é idêntico à Natureza, na verdade ela é o melhor espelho da sua vontade. Charron tinha ciência dos riscos do deísmo e por causa disto não pretendia defender a identidade entre Deus e Natureza (*LTV*, I, 3).

²⁶³ Com isto não pretendemos dizer que o ceticismo em Charron é puro ou desprovido de considerações de natureza religiosa ou que não foi influenciado pelo cristianismo, pois foi exatamente o contrário que tentamos mostrar na seção anterior. Não nos parece, de modo geral, que o ceticismo em Charron possa ser desarticulado de valores como a defesa da humildade e a fraqueza do homem tal qual propugnados pelo cristianismo. Contudo, a questão parece ser de ênfase, ou seja, o ceticismo tem mais destaque e em um estatuto explicativo mais amplo do que o cristianismo na *Sagesse*. A fraqueza da condição humana decorre, nesse sentido, da adesão mais explícita de Charron ao ceticismo presente na filosofia de seu tempo do que da sua defesa dos dogmas do cristianismo. Claro, deve-se lembrar que não é um projeto simples separar o cristianismo do ceticismo nesta

investigar a natureza humana enquanto tal, ou seja, em sua condição natural, é contraditório com um constante apelo a explicações metafísicas ou sobrenaturais. Entretanto, este projeto não implica na completa extirpação de questões de fundo religioso da obra, razão pela qual Charron argumenta em torno da semelhança entre Deus e a lei Natural. O projeto da *Sagesse*, tal qual antes trilhado por Du Vair, cristianiza certos elementos do estoicismo para o contexto de então, a despeito de não ser este o objetivo principal da obra. Como vimos, existe uma correlação entre lei natural e lei divina, correlação esta que Charron herda do projeto de Du Vair. Tudo isto não implica, como pretende Belin, em uma subordinação da filosofia moral à teologia, mas apenas no reconhecimento de que estes são domínios complementares e comunicantes. A lei natural, principal guia do homem, foi dada a ele por seu criador sobrenatural e cabe ao homem, por meio de seus próprios esforços, sempre seguir este guia.

Precisamente no tema sobre a lei natural é que a influência de Du Vair na *Sagesse* se faz sentir de modo intenso e foram nestas passagens que Charron mais se utilizou do neoestoicismo. Contudo, cabe frisar que a despeito da utilização que Charron faz do estoicismo de Du Vair, não vemos na sua obra, de modo geral, a adesão a todas as posições estoicas. Na verdade, da mesma forma que acontece com a filosofia acadêmica e pirrônica, Charron fará uma leitura grosso modo das posições estoicas e irá articulá-las com outros conceitos para poder propor seu ideal de sabedoria humana. Nesse sentido, como mostra Denise Carabin, a despeito das suas diversas menções explícitas ao neostocismo, a leitura que ele faz: “[...] não denota um interesse acurado pelos estoicos, os quais são integrados em um grupo de pensadores antigos sobre o vocabulário ‘filósofos’ e ‘sábios’ [...] O conjunto mostra uma falta de curiosidade pela originalidade da doutrina do estoicismo” (CARABIN, 2004,

época, mas tal dificuldade não nos impede de argumentar que abordagem cética foi a que preponderou no discurso da *Sagesse*.

pp. 698-699)²⁶⁴. Assim, o objetivo de Charron não é apresentar a doutrina estoica enquanto um todo ou de modo escolar - ao contrário de Du Vair que afirma expressamente no prefácio de sua obra que pretendeu reescrever o Manual de Epíteto de modo mais claro e organizado para poder apresentar um sumário da doutrina moral dos estoicos (*PMS, préface*, p. 61) -, mas sim utilizar alguns conceitos-chaves do estoicismo na medida em que eles são relevantes para a defesa de uma sabedoria humana que seja fruto do esforço do próprio homem. Ora, mesmo sendo uma recepção grosso modo, não podemos desconsiderar essa leitura que Charron faz do estoicismo, pois ao expor o conteúdo das regras da sabedoria veremos diversos traços da doutrina da *Stoa*, especialmente por meio da articulação entre lei natural e sabedoria humana.

Nesse contexto vemos que, em primeiro lugar, o principal preceito da escola estoica, seguir a lei natural é um dos preceitos mais importantes da *Sagesse* e por meio dele a sabedoria humana se torna possível. De modo similar a Du Vair que afirma que o bem não foi revelado diretamente ao homem, mas sim por meio de fracas faíscas (*étincelles*) e sementes (*PMS*, p. 64), fato que exige o uso da razão para alcançar o bem, Charron afirma que as sementes de todas as ciências e virtudes estão inseridas no espírito do homem (*DS*, I, 13, p. 128) dependendo do seu esforço e reflexão para viver de modo feliz. Ora, o que está em jogo nos dois textos é a posição estoica de que é possível ao homem viver feliz, desde que ele *escolha* seguir a natureza, caminho este que é atingido por meio da virtude²⁶⁵. Para Du Vair e para Charron, que cita Du Vair, o bem nada mais é do que agir segundo a natureza (*PMS*, p. 64) e por isso todo aquele que segue a disposição da lei natural não falhará em encontrar o bem (*DS*, II, 3, p. 424). Após apresentar os dois preparativos da sabedoria (isentar-se dos erros, paixões e opiniões; liberdade do julgamento e da vontade) Charron começa a discutir os

²⁶⁴ « [...] ne dénote donc un intérêt aigu pour les stoïciens, qui sont intégrés dans le groupe des penseurs antiques sous le vocable « philosophes » et « sages » [...] L'ensemble dénote un manque de curiosité pour l'originalité doctrinale du stoïcisme » [*tradução livre*].

²⁶⁵ Encontramos esta posição, por exemplo, no estoicismo de Cícero que mostra que a virtude é capaz de trazer a felicidade para a vida (*Tusc. Disp.* V, 6-7).

fundamentos da *Sagesse* e aponta que um dos principais traços da sabedoria humana é a *probidade* (*preud'homie*), cuja principal causa (*ressort*) é a lei natural. Esta lei é tida como a regra absoluta para todos os homens e quem age de acordo com ela, age de acordo com Deus (*DS*, II, 3, p. 422). A *probidade* (*preud'homie*), como veremos em detalhes mais abaixo, é a firme disposição de seguir a lei natural tida por Charron como equidade e razão universal que conduz o homem ao bem, lei presente em todos os povos e em todas as épocas. Vê-se que a influência de Du Vair é significativa neste ponto, pois existe um preceito comum que está presente nas duas obras, a saber, a defesa de que o homem tem o poder de escolher e evitar os males a que está sujeito. Esse preceito tem sua origem na filosofia de Epíteto no conceito *daquilo que depende de mim/nós* (*tà eph'èmin*), expresso no início de seu Manual:

As coisas se dividem em duas: as que dependem de nós e as que não dependem de nós. Dependem de nós o que se pensa de alguma coisa, a inclinação, o desejo, a aversão, e, em uma palavra, tudo que é obra nossa. Não dependem de nós o corpo, a posse, a opinião dos outros, as funções públicas, e, numa palavra, tudo o que não é obra nossa. O que depende de nós é, por natureza, livre, sem impedimento, sem contrariedade, enquanto o que não depende de nós é fraco, escravo, sujeito a impedimento, estranho (*Manual*, 1-2, *apud*: DUHOT, 2006, p. 103).

Como mostra Jean-Joël Duhot, a filosofia de Epíteto partilha da concepção de que devemos saber distinguir entre o bem, o mal e o indiferente, e que devemos escolher o bem, escolha essa que é feita pelo nosso julgamento tendo em vista uma lei universal, união com a vontade divina, lei esta chamada de lei natural²⁶⁶. Ora, estas teses serão utilizadas por Du Vair como o principal fundamento da vida moral, de modo que quando algo se apresenta a nós devemos investigar se isto está em nosso poder e depende de nossa vontade ou não e caso não esteja em nosso poder não devemos nem buscar e nem fugir desta coisa (*PMS*, p. 72). Aquilo que está em nosso poder deve ser examinado e devemos manter nossa vontade reta para poder usar esta coisa de acordo com seu uso natural e assim atingiremos o bem (*PMS*, p. 74). Vê-se, então, que Du Vair defende a tese de que todas as coisas naturais possuem uma finalidade e

²⁶⁶ Cf. DUHOT, 2006.

que o seu uso de acordo com esta finalidade corresponde ao bem (*PMS*, p. 63). Já quanto àquilo que não depende de nossa vontade nós devemos receber por meio de uma paixão moderada (*affection tempérée*), porque tais situações decorrem de uma ordem universal e perpétua das coisas (*PMS*, p. 73), ordem esta que é a expressão da vontade divina no mundo, a lei natural inscrita no coração dos homens. A principal dificuldade moral do homem reside, portanto, não no desconhecimento absoluto do bem, mas sim na busca de coisas que ele deveria fugir e na procura daquilo que ele deveria se afastar - tal qual um arqueiro pouco experiente o homem mira no alvo errado -, vício esse que Du Vair chama de defeito da visão (*maladie de l'oeil*) (*PMS*, p. 64). Contudo, além dessa correção do olhar, o homem deve se ligar a todas as demais coisas por meio de uma moderação que representa a sua compreensão adequada do seu elo com a lei natural, situação esta que Du Vair afirma se tratar dos ofícios (*PMS*, p. 64). Logo, a vida moral se baseia em uma decisão racional de distinguir aquilo que depende de nós e aquilo que não depende de nós e, por intermédio desta distinção, pautar nossa ação, educando os afetos e seguindo os ofícios naturais. Assim, o processo de reflexão moral em Du Vair envolve duas etapas: (I) uma *paideia* dos afetos, purgando as falsas paixões e buscando apenas aquilo que depende de nós; (II) seguir os ofícios determinados pela lei natural. Vemos que estas duas etapas encontram eco na filosofia de Charron que também distingue dois momentos em direção à sabedoria humana: em primeiro lugar, ficar livre de todas as paixões e afetos (*DS*, II, 1) e, em seguida, seguir os ditames da lei natural através de uma firme disposição da vontade e do entendimento (*DS*, II, 3), chamada *probidade* (*preud'homie*), cumprindo os ofícios que decorrem da sabedoria (*DS*, III). Vejamos, então, como que estas duas etapas, bem como seu detalhamento, são constitutivas do movimento de ascese presente tanto na *Sagesse* quanto na *Philosophie Morale des Stoïques*.

A primeira etapa do movimento moral em Du Vair, que Léontine Zanta afirma ser a moral *negativa*²⁶⁷, corresponde a uma *paideia* que nos ensina a resistir ao poder das paixões e um conjunto de pequenas prescrições para combatê-las. Na obra, ele define as paixões como um movimento na parte sensitiva da alma, a qual faz com que o homem busque/fuja daquilo que lhe parece bom/mau (*PMS*, p. 69). A primeira semelhança já ocorre nesta definição, pois vemos que Charron a cita quase integralmente na *Sagesse* (*DS*, I, 18, p. 155) e, tal qual ocorre na *Philosophie Morale des Stoïques*, ele faz uma descrição de cada paixão e quais poderes eles possuem sobre nós para depois catalogar um conjunto de atitudes do homem contra a sua força (*DS*, III, 22-35). Desse modo, existe uma aproximação entre a sabedoria humana e a luta contra a força das paixões, preceito este encontrado por Charron na filosofia de Du Vair, a qual apresenta várias descrições, pequenas fórmulas e considerações que são capazes de nos proteger diante do poder das paixões que nos acometem e que não dependem da nossa vontade, tais como: tristeza, medo, raiva, inveja. Estas prescrições são um conjunto de regras que ensinam que a verdadeira atitude sábia diante das paixões envolve uma atitude racional de controle de si mesmo. Assim, ao discorrer sobre as quatro atitudes possíveis de se tomar contra as paixões vemos que o caminho trilhado na *Sagesse* é semelhante ao de Du Vair. Charron coloca o problema da seguinte forma²⁶⁸:

- (I) O primeiro meio de combater as paixões, e o mais condenável e menos indicado, é uma estupidez e insensibilidade de nada sentir e de não ser afetado nem pelo bem nem pelo mal²⁶⁹;

²⁶⁷ « Cette morale négative consiste surtout dans l'abstention vis-à-vis de certaines activités dangereuses, dans la suppression des obstacles qui peuvent nuire à la clarté de l'entendement qu'elle prépare ainsi à la vision nette de nos devoirs » (ZANTA, 1914, p 300).

²⁶⁸ Discussão presente em *DS*, II, 1, pp. 380-382.

²⁶⁹ Neste ponto, possivelmente Charron está exagerando a doutrina estoica da *apatheia* e mostrando que ela não é adequada. Como já argumentamos, a interpretação dada a este conceito não é rigorosamente correta, mas representa o modo como que Charron entendia esse conceito estoico.

- (II) O segundo, substituir uma paixão por outra paixão mais forte, meio pelo qual se tenta colocar em uma balança as paixões, remédio chamado de *contra-paixão*;
- (III) A precaução é o terceiro remédio apresentado, que é considerado bom e prudente, contudo artificial, o que faz com que ele não seja o melhor. Através dessa prática fugimos e evitamos os acidentes, por meio da antecipação dos males que podem advir. Essa forma de preocupação tem uma oração como lema: não nos deixa cair em tentação. Esse remédio pressupõe que as paixões são mais facilmente evitáveis que moderáveis (*DS*, II, 1, 382), afirmação essa que Charron justifica a partir de uma citação de Sêneca de que é mais fácil a alma extirpar as paixões do que tentar governá-las;
- (IV) O quarto remédio, considerado o melhor de todos, é definido por Charron como:

[...] uma viva virtude, resolução e firmeza da alma, por meio da qual nós percebemos e afrontamos os acidentes sem inquietação, nós os afrontamos e os combatemos. É uma forte, nobre e gloriosa imperturbabilidade (*impassibilité*), totalmente contrária à outra primeira, que acabamos de apresentar, baixa e estúpida (*DS*, II, I, p. 382)²⁷⁰.

Essa última forma de remédio contra as paixões é o principal ensinamento para se libertar dos erros internos e externos do homem e é caracterizado por Charron como a verdadeira virtude. Por isso, pode-se sustentar que a concepção charroniana de virtude²⁷¹ envolve uma atividade da alma de se manter imperturbável diante das paixões, imperturbabilidade que assume uma

²⁷⁰ Julien D'Angers também argumenta que Charron parece não aderir integralmente à doutrina da *apatheia* estoica e sustenta que neste ponto da crítica às paixões elementos epicuristas também estão presentes: cf. D'ANGERS, 1976 b.

²⁷¹ Charron utiliza a palavra virtude de forma muito polissêmica ao longo de sua obra. Ora ela significa uma força, potência ou capacidade, sem conotação moral: « corps est formé le premier par la force tant élémentaire de l'énergie et vertu formatrice qui est en la semence, aydant aucunement la chaleur de la matrice que céleste, qui est l'influence et vertu du soleil » (*DS*, I, 1, 53) [*grifos incluídos*]. Em outros momentos a virtude pode ser entendida enquanto as ações morais que decorrem de uma prática externa, na qual não está presente a reflexividade racional e a liberdade de julgar, mas sim a odebência ao instinto natural, tal qual ocorre com os animais: « Le quatriesme et grand advantage prétendu par l'homme est en la vertu; mais de la morale, il est disputable (j'entends morale matériellement pour l'action externe)-, car formellement la moralité, bonne ou mauvaïse, vertu et vice (qui ne peust estre sans le franc arbitre, et est matière de mérite et émérite), ne peust estre en la beste » (*DS*, I, 34, 216) [*grifos incluídos*]. Por fim, outro sentido de virtude é a capacidade racional de afastar a força das paixões, mediante um julgamento e exame das condições externas, consciente da limitação da natureza humana, situação atingida pela *maestria de si* (*maîtrise de soi*).

forma ativa contra a força das paixões, não se mantendo na defensiva nem se caracterizando como simples apatia, atitude que examina e julga a força que as paixões possuem sobre nós e qual força que nós possuímos sobre elas. Mais uma vez, fica reforçada nossa leitura de que a sabedoria humana é uma atividade, um exercício, que visa à *maestria de si* (*maîtrise de soi*), e que tem como meta a firmeza e a *constância* da alma, palavra essa que significa para Charron a: “[...] reta (*droicte*) e igual firmeza da alma contra todos os tipos de acidentes e coisas externas, por meio da qual a alma não se avulta (*s’esleve*), devido à prosperidade, e nem se rebaixa, devido à adversidade” (*DS*, III, *préface*, p. 725)²⁷². Mas qual a relação desta posição de Charron com a de Du Vair? Bem próxima, uma vez que Du Vair também defende que o modo correto de entender a impassibilidade estoica (*apatheia*) não é extirpando o sentir as paixões, mas sim moderá-las, por meio da *constância* (*constance*)²⁷³. Assim, nos parece que a fonte de Charron ao defender que o quarto remédio contra as paixões - impassibilidade que na verdade é uma força e constância, moderação das paixões e não sua extirpação -, é inspirado diretamente em Du Vair, possivelmente da seguinte afirmação:

[...] o bem do homem e a perfeição de sua natureza consistem em uma reta disposição de sua vontade para usar as coisas que se apresentam segundo a razão, e seu mal, ao contrário, em uma disposição viciada e desregrada de abusar destas coisas. Pois, com a primeira atitude, ele terá seu proveito, receberá seu contentamento de tudo aquilo que possa lhe acontecer e estabelecerá um repouso em seu entendimento firme e imóvel como uma rocha no meio das ondas (*PMS*, p. 72)²⁷⁴.

Desse modo, combater as paixões na *Sagesse* é um exercício de constância da alma que se mantém firme em suas posições, constância essa que é apresentada por Charron nos moldes

²⁷² « [...] qui est une droicte et equable fermete d'ame pour toutes sortes d'accidens et choses externes, par laquelle elle ne s'esleve pour la prosperite, ny ne s'abaisse pour l'adversite » [*tradução livre*].

²⁷³ Como mostra Denise Carabin, Du Vair transforma o léxico grego *apatheia* em *constance*, dando o valor a esta palavra de ausência de paixões e impassibilidade (CARABIN, 2004, p. 349). Portanto, nos parece que tanto Charron quanto Du Vair adaptam este conceito estoico para o termo francês *constance* e como já argumentamos acima, tal modificação ocorre devido a leitura que eles fazem do conceito estoico *apatheia*, o qual implicaria na tese forte de insensibilidade não recepcionada pelos dois autores.

²⁷⁴ « [...]le bien de l'homme et la perfection de sa nature consistent en une droite disposition de sa volonté à user des choses qui se présentent selon la raison ; et son mal, au contraire, en une vicieuse et déréglée disposition d'en abuser. Car, avec la première, il fera son profit, recevra du contentement de tout ce qui lui pourra arriver et s'établira un repos d'entendement ferme et immobile comme une roche parmi les flots » [*tradução livre*].

do estoicismo de Du Vair. Essa disposição somente é atingida por meio de um esforço intencional, por meio da virtude da bravura/força (*vaillance*) (*DS*, III, 19) que ensina ao homem a proteger-se dos males que lhe afetam internamente. Nesse sentido, a sabedoria ensina a investigar corretamente em que medida as paixões possuem força sobre nós e em que medida possuímos força sobre elas (*DS*, II, 1, p. 382). Esse propósito de combater as paixões, tão importante no projeto da *Sagesse*, nos parece, então, ter sido influenciado pelo estoicismo de Du Vair, pois quando expõe os remédios contra as paixões Charron se vale essencialmente dessa fonte estoica. Citemos alguns exemplos que mostram a proximidade entre os dois textos: (I) quando Charron fala das formas de se evitar o ódio (*hayne*) o remédio sugerido é sabermos que todas as coisas possuem dois lados, como um vaso com duas alças, e que devemos buscar naquilo que nos gera o ódio algo positivo e que pode ser amado (*DS*, III, 32, p. 771). Vemos que essa sugestão é uma réplica da proposta de Du Vair, que afirma que contra o ódio devemos pegar pela boa alça das coisas e encontraremos razões para amar aquilo que odiamos (*PMS*, p. 84); (II) o antídoto apresentando por ambos os autores contra a inveja (*envie*) é o mesmo e se pauta na nossa disposição de desejar o bem alheio, pois ficar feliz com o bem do outro é aumentar a nossa própria felicidade (*DS*, III, 33, p. 773; *PMS*, p. 86); (III) quanto ao ciúme (*jalousie*) a solução proposta tem a mesma formulação nas duas obras, cabe ao homem confiar em seu mérito próprio, visto que o ciúme surge quando desconfiamos de nós mesmos (*DS*, III, 34, p. 777; *PMS*, pp. 86-87). Portanto, constata-se que os remédios para combater as paixões estão mais próximos do estoicismo de Du Vair do que de outra doutrina filosófica e tal fato nos dá o primeiro indicativo de que Charron se valeu do estoicismo para apresentar o conteúdo das regras da sabedoria, conteúdo esse que envolverá a sua adesão à ideia de que a posição estoica é a mais *verossímil*. Nesse contexto, deve-se entender que o estoicismo é capaz de apresentar os remédios adequados exigidos pelas regras da sabedoria, remédios que devem passar por um processo prévio de depuração de seu

conteúdo dogmático visto que as *regras formais* da sabedoria têm um princípio cético que é duvidar de todas as coisas e não afirmar nada de modo dogmático. A doutrina das paixões na *Sagesse* e a forma de evitá-las deve bastante às formulações da filosofia neoestoica de Du Vair, mas tal formulação não será feita de modo idêntico²⁷⁵, pois a amálgama que Charron promove do estoicismo com o ceticismo tira destas regras o seu caráter de verdade e validade universal. Essa articulação entre elementos estoicos e céticos parece-nos ser o ponto mais relevante da filosofia de Charron, projeto esse que se assemelha bastante aos propósitos da filosofia moral de Cícero, como veremos mais abaixo²⁷⁶.

A segunda etapa do movimento moral em Du Vair consiste em uma exposição das regras que decorrem de seguir a lei natural e a moral cívica, momento este que corresponde à explicitação dos ofícios, etapa *positiva* da moralidade da *Philosophie Morale*

²⁷⁵ Nesse sentido, pode-se citar, por exemplo, o fato de Charron fazer um discurso mais extenso sobre a temeridade da nossa capacidade de julgar e sobre a força da opinião ao discorrer sobre as paixões em geral, elementos estes que não encontramos na filosofia de Du Vair (Cf. *DS*, I, 18).

²⁷⁶ Um ponto que poderia ser questionado é em que medida a influência da *Tusculanas* de Cícero não teria sido fundamental para a construção da teoria das paixões em Charron. Após examinar essa chave de leitura, constatamos, a despeito de diversos pontos comuns entre as obras - como a defesa de que a filosofia é o remédio da alma (*Tusc. Disp.*, III, III.6), de que sabedoria é a ausência de perturbação da alma (*Tusc. Disp.*, III, V.10) -, que existe uma diferença relevante entre a posição de Cícero e Charron quanto às paixões: Cícero não busca a moderação das paixões, enquanto Charron tem esse alvo na *Sagesse*. Como mostra Miriam Campolina: “A resposta ciceroniana à pergunta pela possibilidade de uma *therapeia* das paixões é, pois, negativa. Se algo há por ser feito é afastar-nos delas. Toda reflexão se inscreve, então, no registro de uma ‘abordagem’ preventiva e não curativa, dado o caráter virulento das paixões e seu caráter refratário a todo governo. Torna-se vão todo esforço de moderar as paixões, exclui-se a *metriopatheia* do horizonte da vida sábia. O sábio, na perspectiva ciceroniana, não conhece o cálculo ou a moderação, pois sua natureza é ‘naturalmente’ temperada” (PEIXOTO, 2008, pp. 164-165). Nesse sentido, a crítica de Cícero contra a posição da mediana aristotélica presente nas *Tusculanas* impede que ele adote, como fez Charron, uma posição intermediária quanto às paixões, que buscasse moderá-las e remediar a natureza humana. Devemos lembrar que a moderação tem um papel central na obra de Charron, ocupando toda uma seção do terceiro livro, ela é a quarta virtude, a temperança (*DS*, III, 36), razão pela qual não podemos desassociar o projeto da *Sagesse* de uma *metriopatheia*. Além disso, como já mostramos a própria recusa de Charron à posição da *apatheia* estoica o afasta da posição ciceroniana exposta nas *Tusculanas*. Por fim, outro ponto que esclareceremos é que devido ao fato da extensão da obra de Cícero e dela ter sido produzida em períodos muito diversos de sua vida, encontramos em seus textos algumas opiniões diferentes sobre os mesmos assuntos. Assim, certas contradições internas podem ser apontadas e quando são examinadas pelos intérpretes respostas variadas são apontadas para explicar estas contradições. Nosso objetivo aqui não é examinar estas leituras da obra de Cícero e tentar solucionar estas contrariedades, mas tão somente examinar em que medida a leitura que Charron realizou das suas obras o influenciou. Desse modo, privilegamos a leitura que releva a importância do ceticismo acadêmico imiscuído com o estoicismo em Cícero, pois nos parece ser nessas obras em que ceticismo acadêmico e estoicismo se comunicam que Charron mais baseou suas leituras para construir a *Sagesse*.

*des Stoïques*²⁷⁷. Como Léontine Zanta já apontou, Du Vair permanece fiel ao modelo de Cícero, para quem o ofício/dever (*officium*) não se resume a um ato instintivo de autoconservação, mas na verdade é um ato racional que visa o bem (ZANTA, 1914, p. 300). Por meio do termo *officium* Cícero tenta traduzir o conceito estoico *kathekon*, mas, ao fazê-lo, ele promove uma pequena alteração semântica da noção que ‘apropriado/adequado’ tinha para o estoicismo antigo, na medida em que *kathekon* significava uma ação adequada com a lei natural e vinculada à noção de conservação, sem necessariamente implicar a realização de um ato virtuoso (ato esse tido como exclusivo do sábio, o *katorthoma*)²⁷⁸, enquanto que a noção de *officium* está diretamente relacionada com um ato virtuoso: “toda a investigação sobre o dever é dupla: uma parte diz respeito ao bem supremo, a outra é colocada sempre que nos referimos aos princípios segundo os quais pode, em todos os domínios, ser a prática da vida regida” (*De Off.*, I, 7). Em outros termos, *kathekon* significa um agir adstrito à lei natural sustentado a partir de uma justificação provável (*eulogos apologia*) enquanto que *officium* significa um agir tendo em vista o sumo bem como meta. A sugestão proposta por Cícero para solucionar o duplo sentido que *officium* possuía foi estabelecer dois sentidos para o termo: (i) um absoluto; (ii) outro relativo; sendo que o relativo é o que mais se aproxima da noção de *kathekon*. Ora, mas ao fazer isto ele não desvincula a ideia de *officium* de honestidade, ação orientada para o bem; na verdade será esse o sentido amplamente abordado por ele na obra *De Officis*. Nesse sentido, o seu intento é relacionar *officium* à honestidade (*De Off.*, I, 6) e ao mesmo tempo à noção de uma razão provável, investigando cada um dos deveres e virtudes a partir deste quadro conceitual. Cabe frisar que uma possível razão que justifica o fato de Cícero aproximar *officium* de *kathekon* reside no fato de que esse conceito tem sua fundamentação apenas no provável (*De Off.*, I, 8) e que, apesar dele se valer fortemente da doutrina estoica na sua obra moral, a verossimilhança acadêmica continua sendo um critério

²⁷⁷ Cf. ZANTA, 1914.

²⁷⁸ Cf. BRENNAN, 2006; GASS, 2000.

relevante e importante para ele, critério esse que dá o tom da sua obra moral que busca o *verossímil* e não a verdade absoluta e dogmática (*De Off.*, II, 7-8). Logo, ao proceder deste modo a doutrina estoica sobre os deveres é parcialmente esvaziada do seu caráter dogmático e recepcionada por meio de sua articulação como a posição acadêmica do *verossímil*. Vemos, então, que o estoicismo de Cícero está associado parcialmente ao ceticismo acadêmico na medida em que ele busca o bem mais persuasivo (seguido pelo sábio em sua vida prática, a despeito de não ser considerado absolutamente verdadeiro). Através do *officium* a vida moral é regulada por meio de regras que tem uma maior justificativa probabilística, sem necessariamente apontar para deveres absolutos ou dogmáticos. Portanto, por meio da tradução e exame desse conceito do estoicismo antigo Cícero faz uma passagem e articulação entre dogmatismo e ceticismo, transição essa consistente com seu projeto filosófico. Por outro lado, neste ponto reside talvez uma importante diferença entre Du Vair e Cícero e uma grande proximidade entre Charron e este último. No momento em que discute os ofícios, Du Vair tem pressuposto que a verdade é atingível, a despeito dela não ter sido revelada a vista de todos: ela está imiscuída com a lei natural e pode ser encontrada pelo homem (*PMS*, p. 64). Logo, a moralidade de Du Vair pressupõe a premissa estoica de que a investigação da lei natural aponta para o sumo bem e que esse direcionamento é possível devido à relação que existe entre o homem e a natureza (*physis*), estabelecendo uma imbricação entre natureza (verdade) e dever: “a teoria dos deveres é comandada pela própria natureza que fixa a meta (o valor) das coisas e em seguida aquilo que lhe é devido” (LAGRÉE, 2010, p. 108)²⁷⁹. Nesse sentido, a razão que fundamenta os ofícios em Du Vair não é uma razão provável, mas sim um espelhamento entre a lei natural e a verdade que pode ser encontrada pela investigação dogmática do homem. Além disso, esses ofícios, impressos em cada um dos homens como o rosto dos príncipes nas moedas de seus países (*PMS*, p. 100), se organizam em três categorias:

²⁷⁹ « La théorie des devoirs est commandé par la nature même qui fixe le prix (la valeur) des choses et donc ce qui leur est dû » [tradução livre].

os deveres perante Deus, perante os outros e perante a si próprio. Ora, ao analisar a *Sagesse* vemos que Charron se vale de diversos elementos de Du Vair para construir as regras gerais da sabedoria e por causa disto encontramos na sua obra a mesma divisão tripartite: deveres perante Deus (*DS*, II, 5), perante os outros (*DS*, II, 9) e perante a si próprio (*DS*, II, 7). Contudo, a despeito de muitas semelhanças e frases inteiras retiradas da obra de Du Vair, veremos que Charron continuará mais próximo da posição ciceroniana, devido a sua defesa do *verossímil*, que se apresenta como a melhor solução para a condução da vida prática devido à fraqueza da própria lei natural no homem que impossibilita a defesa de regras dogmáticas. Nesse sentido, Charron promove uma construção mista, valendo-se dos elementos positivos da moral de Du Vair, mas dando a eles um conteúdo menos dogmático, mais *verossímil* e mais provável, a partir de traços que encontra na filosofia de Cícero. Essa defesa dos ofícios do sábio partilha, mais uma vez, de um ponto comum com a *Philosophie Morale des Stoïques* que é a preocupação com a unificação das virtudes em torno do conceito de uma *virtude nodal* que para Du Vair reside na constância e que para Charron reside na *probidade* (*preud'homie*) (LAGRÉE, 2010, pp. 120-134). Contudo, é ao examinar os contornos dessa virtude nodal em Charron que vemos emergir os elementos céticos e acadêmicos e sua maior aproximação com a posição de Cícero. A proximidade com a posição ciceroniana decorre do fato de que na *Sagesse* a posição da indiferença estoica não é recebida em sua integralidade, na medida em que Charron afirma que sempre existe um modo de distinguir entre duas coisas que parecem indiferentes: não existe uma igualdade total entre as coisas tal qual o estoicismo pretendeu argumentar (*DS*, II, 10, p. 513), pois a razão pode estar justificada para preferir algo (mais provável) em detrimento de outra coisa (menos provável). Ora, essa desigualdade que permite escolher algo em detrimento de outra coisa, tem como pressuposta a capacidade da razão de examinar e julgar as coisas escolhendo a ação mais útil e a mais *verossímil*. Portanto, a lei natural em Charron, diferentemente do que ocorre em Du Vair, não apontará para ofícios

absolutos especialmente por causa da defesa do *verossímil* no âmbito moral que se coloca como único meio para sanar o cenário de fraqueza da lei natural no homem sem se contrapor com esse cenário²⁸⁰.

3.2 A PROBIDADE (*PREUD'HOMIE*) DO SÁBIO

Esse conjunto de contextualizações sobre o ceticismo na *Sagesse* e as influências do estoicismo em Charron nos parece ser o principal meio capaz de dar uma resposta mais ampla ao debate entre os intérpretes sobre o conteúdo da sabedoria charroniana: se ela está mais próxima do estoicismo e ou do ceticismo. A investigação que vimos realizando até o momento mostrou como elementos cétricos e estoicos estão presentes e integrados ao projeto de Charron, de modo que a resposta mais adequada ao problema posto nos parece ter que considerar esses dois elementos. Deixamos a resposta à pergunta aberta na introdução para ser apresentada apenas nesta última seção na medida em que acreditamos que todos os passos anteriores foram necessários para elucidar o leitor sobre como o projeto charroniano é complexo e original ao articular e reunir escolas filosóficas consideradas adversárias na antiguidade. Para comprovar nossa hipótese investigativa iremos examinar nesta seção a noção de *probidade* (*preud'homie*) explicitada na *DS*, II, 3, pois nos parece que esse é o principal conceito da *Sagesse* que mostra de modo exemplar como o estoicismo e ceticismo estão reunidos e se articulam. Por causa disto, pretendemos realizarmos uma exposição concernente a como e quando esta noção surge na obra de Charron para na sequência adentrarmos em nossa avaliação das principais leituras quanto a esta noção e quanto à sua vinculação ao estoicismo e ao ceticismo. Nesse contexto, vemos que após

²⁸⁰ Outro ponto de proximidade entre Charron, Cícero e Du Vair reside na extensa defesa que o autor da *Sagesse* faz do papel da retórica, resgatando diversos argumentos ciceronianos presentes na obra de Du Vair. Para um breve exame dessa proximidade: cf. LAGRÉE, 2010.

discutir os dois preparativos para a sabedoria, Charron afirma que irá apresentar o núcleo da *Sagesse*, seu principal fundamento: a *probidade (preud'homie)*²⁸¹. Ao iniciar o terceiro capítulo do livro II ele afirma que pretende investigar a *probidade (preud'homie)*, pois para ele talvez essa seja a parte mais relevante de toda a sabedoria (*DS*, II, 3, p. 417). Essa centralidade referida por Charron é comprovada quando analisamos a frequência de citações desta noção, tendo em vista que vemos que o termo *preud'homie* é bem recorrente, aparecendo em mais de 65 passagens diferentes ao longo dos três livros²⁸². Além disso, o próprio Charron reconhece que ensinar a verdadeira e essencial *probidade (preud'homie)* é uma das suas principais metas, pois ela representa a saúde da alma (*DS*, I, 5, p. 67). Ora, apesar da relevância da noção, a escolha de Charron desse termo para representar a *virtude nodal*²⁸³ da *Sagesse* não significa que seu sentido seja transparente em uma primeira leitura. Isso se dá especialmente porque Charron resgata um termo bem presente na tradição escolástica de seu tempo e dá a ele um novo sentido (a partir da crítica da própria escolástica), novo significado que decorre da sua articulação entre estoicismo e ceticismo. Logo, em primeiro lugar, a dificuldade inicial que encontramos para compreender tal noção é traçar corretamente sua raiz na história das ideias, dificuldade que nós impõe a árdua tarefa de escolher qual seria a melhor tradução desse termo para língua portuguesa. Em segundo lugar, a próxima dificuldade é que para podermos explicitar de modo adequado essa noção nos parece que não podemos desconsiderar os papéis do ceticismo e do estoicismo na *Sagesse*, razão pela qual não realizamos a sua análise isolada sem antes traçar todo o panorama de fontes de Charron, como feito nas seções anteriores. Examinemos, então, cada uma dessas

²⁸¹ Deve-se frisar que Charron afirma que são *dois* os fundamentos da sabedoria: de um lado a *probidade (preud'homie)* (*DS*, II, 3) e de outro lado *ter um modo de viver certo e determinado* (*DS*, II, 4). Nesse segundo fundamento, ele argumenta que o objetivo é aprender a bem escolher/deliberar e a determinar adequadamente qual a profissão mais indicada de ser seguida. A despeito de Charron discutir sobre esse segundo fundamento, vemos que a *probidade (preud'homie)* tem um papel mais central na obra como um todo, razão pela qual investigaremos apenas o primeiro fundamento da *Sagesse*.

²⁸² Claire Couturas mostra que esse termo aparece menos vezes nos *Essais*, totalizando nove passagens (COUTURAS, 2003, p. 41), o que denota uma maior relevância deste termo para Charron.

²⁸³ Cf. LAGRÉE, 2010.

dificuldades, explicitando o que Charron entende que está contido nessa noção e o que ele acredita que esteja fora, para posteriormente avaliarmos a interpretação dos estudiosos da filosofia charroniana e apresentarmos nossa proposta de leitura.

Quanto à primeira dificuldade, de traçar a raiz histórica desta noção, sabe-se que o termo *probidade* (*preud'homie*) parece ter surgido em língua francesa em uma tradução da Política de Aristóteles feita por Nicole de Oresme no século XIV:

A noção é particularmente difícil de se delimitar porque é impossível fixá-la dentro dos limites de um conceito. Parece que, ela toma emprestado suas características de diversas virtudes, não se identificando com a Virtude ela própria, a despeito da sua proximidade. Forjado por Nicole de Oresme na sua tradução da Política de Aristóteles publicada em 1370, o termo conservou no século XVI uma grande parte dos traços semânticos do substantivo medieval de onde deriva a sua origem: o *preud'homme* ou *prodome*. Designamos por *prud'hommie* uma conduta geral que tem um significado positivo no interior do campo ético, mas sem que seja possível de designar com esse termo uma virtude claramente definida (COUTURAS, 2003, pp. 42-43)²⁸⁴.

Ao analisar alguns dicionários do século XVII vemos que o termo, além de ter uma variedade de formas de escrita bem ampla (por exemplo: *preud'homme*; *preud'hommie*; *prud'homme*; *prudhomme*, *prud'hommie*) tem também uma pluralidade semântica considerável, como por exemplo: *probo*, um bravo e valente cavaleiro (*Thresor de la langue françoise*, 1606)²⁸⁵; *probidade*, homem honrado, um homem especializado em determinado assunto (*Dictionnaire*

²⁸⁴ « La notion est particulièrement difficile à cerner parce qu'il est impossible de la fixer dans les limites d'un concept. Il semble que, si elle emprunte ses caractéristiques à plusieurs vertus, elle n'est pas identifiable avec la Vertu elle-même, même lorsqu'elle en semble très proche. Forge par Nicolas Oresme dans sa traduction des Politiques d' Aristote parue dans les années 1370, le terme conserve au XVIe siècle une grande part des traits sémantiques du substantif médiéval d'ou il tire son origine: le *preud'homme* ou *prodome*. On désigne par *prud'hommie* une conduite générale connotée de manière positive a l'intérieur du champ éthique mais sans qu'il soit possible de designer exactement par ce terme une vertu clairement définie » [tradução livre].

²⁸⁵ « *Preu. et Preus*, m. monosyllab. Semble qu'il vienne de Probus, ou bien c'est un mot vulgaire François qui signifie, chevaleureux et de grand effort aux armes: aussi les anciens François ont tousjours donné ces epithetes d'honneur aux chevaliers, sage, preux et loyal, ou preux et hardy, car communément preux est prins pour vaillant, comme prouesse pour vaillance, commun aux Espagnols proeza et aux Italiens prodezza. Ainsi dit on les neuf preux, pour les neuf chevaliers segnalez en toute extremité de vaillance, et faits d'armes. *Preud'homme*. Preu et vaillant chevalier, Strenuus miles. *Au fils de preus*, est un cri d'honneur que les Heraux font és joustes et batailles quand le Chevallier assaillant, qui vient sur les rangs pour faire armes, est orphelin de pere preux et vaillant, voyez Cri de joustes *Preud'hommie*, feaulté et loyaulté, Probitas. Grande preud'hommie, Seueritas, priscaequae notae integritas ».

de l'académie française, 1694)²⁸⁶; um homem sábio, homem que vive de acordo com os modos antigos, os juízes que aplicam a Lei (*Dictionnaire universel*, 1690). Além disso, se investigarmos as duas palavras que fundidas formam o vocábulo *preud'homie* vemos que a primeira parte *preux* (*preu*) - cuja origem etimológica provavelmente deriva do latim *probus* -, significa: leal, íntegro, virtuoso (*Dictionnaire illustre latin français*, 1934), sentidos esses que também estavam presentes no termo *probité* no século XVII (*Dictionnaire de l'académie française*, 1694)²⁸⁷. Outros significados podem ser apontados se considerarmos a pesquisa de Maryanne Horowitz em dicionários da época, tais como: homem de integridade (*man of integrity*), sábio, autossuficiência, honestidade (HOROWITZ, 1998, p. 227). Reforçando o sentido do vocábulo como *probidade*, Claudiu Gaiu afirma que o termo *preud'homie* designa para Charron o retorno a si e que ele usa esse termo como sinônimo de probidade e *honnêteté* (GAIU, 2010, p. 24). Por causa dessa variedade de sentidos e a constante referência à noção de probidade nos vários dicionários da época, escolhemos traduzir *preud'homie* como *probidade*, mas ao mesmo tempo manter o vocábulo no original para garantir a sua pluralidade de sentidos. Parece-nos que essa tradução escolhida é autorizada pelo próprio texto de Charron, pois em uma passagem ao falar da *preud'homie* ele a equipara a uma *probidade bem refletida*²⁸⁸. Por isso, acreditamos que com esse termo Charron pretende se referir à integridade, grandeza, excelência, e nos parece que a tradução *probidade* é adequada para condensar essas qualidades pertencentes ao sábio.

²⁸⁶ « *Prud'homme*. s. f. Probité. C'est un homme d'une grande prud'homme. j'ay tousjours eu bonne opinion de sa prud'homme. *Prud'homme*. sub. m. Vieux mot qui estoit autrefois en usage pour signifier, Un vaillant homme, un homme d'honneur & de probité, mais dont on ne se sert plus que dans certaines formules de pratique, pour signifier, Un homme expert dans le fait dont il s'agit. L'arrest porte qu'on s'en rapportera au dire de prud'hommes ».

²⁸⁷ « *Probité*. s. f. Integrité de vie, de moeurs; Vertu qui fait, qui constituë l'homme de bien. Probité connuë, approuvée, incorruptible. homme de probité, de grande probité. c'est un homme sans foy, sans probité ».

²⁸⁸ « [...] la sagesse est preude prudence, c'est à dire preud'homme avec habileté, probité bien avise » (*DS, préface 1er édition*, p. 27). Além disso, vemos, por exemplo, que a tradução italiana da *Sagesse* de Nicolo Salengio (*Della Saviezza*, 1698) bem como a edição inglesa de Stanhope (*Of Wisdom*, 1707) optaram por traduzir o termo *preud'homie* ora como *probidade* ora como *integridade*.

Em aprofundando a avaliação dessa primeira dificuldade, percebemos que a noção *probidade* (*preud'homie*) teve uma longa tradição na história das ideias. No período medieval era utilizada de modo geral para denotar um conjunto de virtudes inter-relacionadas entre si, tanto no âmbito moral quanto no âmbito político, mas normalmente estava associada com as qualidades éticas do príncipe. Na renascença toma o sentido de excelência no domínio moral, sabedoria prática, saber viver²⁸⁹. Desse modo, pode-se constatar que a *preud'homie* é uma noção chave no contexto intelectual que Charron está inserido e que ela teve uma relativa tradição e frequência de ocorrências, compondo parte do contexto linguístico de então. Por causa dessa multipresença, temos uma relativa dificuldade para precisar exatamente com quais fontes específicas a *Sagesse* está dialogando. Contudo, a despeito desta dificuldade, vemos que a obra debate com o contexto de sua época sobre a forma adequada de se compreender *probidade* (*preud'homie*) e se podemos elencar uma fonte privilegiada deste debate sem dúvida essa fonte é Michel de Montaigne. Acreditamos que a passagem nos *Essais* que talvez tenha mais influenciado Charron está no ensaio *Sobre a Fisionomia*, no qual Montaigne argumenta que existem dois tipos de *probidade* (*preud'homie*): (I) a escolástica, ensinada pelas escolas e debitária da teologia; (II) a nascida das próprias raízes do homem, pela semente da razão universal (*E*, III, 12). Assim, encontramos no exame de Charron da *probidade* (*preud'homie*) um elemento comum com a indagação montaigniana, a saber: qual é fundamento da moral? Somos virtuosos porque temos fé ou temos fé porque somos virtuosos? A motivação para uma ação está no próprio homem ou lhe é externa? Qual é a resposta mais adequada? As respostas de ambos os autores são bem similares, pois os dois concordam que a *probidade* (*preud'homie*) ensinada pela escolástica faz com que o homem pratique o bem motivado pelo temor ou esperança de salvação e não pelo próprio bem:

Deverei dizer isto de passagem: que vejo atribuírem um valor mais alto do que merece, sendo praticamente a única em uso entre nós, a uma certa

²⁸⁹ Para uma análise histórica desta noção, cf. COUTURAS, 2003.

imagem de probidade escolar, serve dos preceitos, coagida pela esperança e temor? Prezo aquela que as leis e religiões não façam e sim perfaçam e validem, que se sinta capaz de sustentar-se sem ajuda, nascida em nós de suas próprias raízes pela semente da razão universal impressa em todo homem não desnaturado. Essa razão, que corrige Sócrates de seu vinco vicioso, torna-o obediente aos homens e aos deuses que comandam em sua cidade, corajoso na morte, não porque sua alma seja imortal, mas sim porque ele é mortal. Ensino ruinoso para qualquer forma de governo, e muito mais prejudicial do que engenhoso e sutil, esse que persuade os povos de que a crença religiosa, por si só e sem os costumes, é suficiente para contentar a justiça divina! A prática faz nos enxergar uma distinção enorme entre a devoção e consciência (E, III, 12, p. 414)²⁹⁰.

A *probidade (preud'homie)* tida comumente como a verdadeira, tão pregada e recomendada no mundo, da qual fazem profissão expressa aqueles que possuem o título e a reputação pública de serem gente de bem e os mais íntegros, é escolástica e pedantesca, serve das leis, coagida pela esperança e pelo temor, adquirida, domesticada; produto da consideração e submissão à religião, leis, costumes e comandos dos superiores e exemplos dos demais, sujeita à formas prescritas, feminina, deteriorada, agitada por dúvidas e hesitações, são aqueles que prezam a virtude/integridade apenas pelo temor [...] em resumo são pessoas de bem por acidente, por acaso, por motivos externos e estranhos, e não verdadeiramente e essencialmente (DS, II, 3, pp. 418-419)²⁹¹.

Essa semelhança entre os textos está calcada na distinção entre devoção e consciência, comum para os dois filósofos. Ora, essa distinção implica que o devoto crê por causa do costume e aquele que tem consciência crê por motivos de foro íntimo e de modo verdadeiro. Nos dois casos, essa forma de visualizar a religião impacta na forma do homem agir e deliberar a respeito do bem. O devoto segue as regras morais da sua fé enquanto costume e vê o bem como meio; já aquele que tem consciência segue as regras morais por uma autorreflexão da sua própria condição humana e considera o bem enquanto fim nele mesmo.

²⁹⁰ « Diray-je cecy en passant: que je voy tenir en plus de prix qu'elle ne vaut, qui est seule quasi en usage entre nous, certaine image de preud'homie scholastique, serve des preceptes, contraincte soubz l'esperance et la crainte? Je l'aime telle que les loix et religions non facent mais parfont et authorisent, qui se sente de quoy se soutenir sans aide, née en nous de ses propres racines par la semence de la raison universelle empreinte en tout homme non desnaturé. Cette raison, qui redresse Socrates de son vicieux ply, le rend obeissant aux hommes et aux Dieux qui commandent en sa ville, courageux en la mort, non parce que son ame est immortele, mais par ce qu'il est mortel. Ruineuse instruction à toute police, et bien plus dommageable qu'ingenieuse et subtile, qui persuade aux peuples la religieuse creance suffire, seule et sans les meurs, à contenter la divine justice. L'usage nous fait veoir une distinction enorme entre la devotion et la conscience » (E, III, 12, p. 1059).

²⁹¹ « La preud'homie, communement estimée la vraye, tant preschée et recommandée du monde, de laquelle font profession expresse ceux qui ont le titre et la reputation publique d'estre gens de bien et les plus entiers, est scholastique et pedantesque, serve des loix, contrainte sous l'esperance et la crainte, acquise, apprinse, et produite de la consideration et submission des religions, loix, costumes, commandemens des superieurs, exemples d'autrui, subjecte aux formes prescriptes, feminine, paoureuse et troublee de scrupules et de doubtes, *sunt quibus innocentia nisi metu non placet* [...] bref ce sont gens de bien par accident, par occasion, par ressorts externes et estranges, et non en verite et en essence » [tradução livre].

Nesse contexto, Charron critica a *probidade* (*preud'homie*) escolástica, pois essa motiva as ações virtuosas a partir do exterior: o homem é virtuoso devido à busca de reputação e glória, da esperança e do temor, do exemplo ou comando de um terceiro, da obediência às leis e aos costumes. Essa *probidade* (*preud'homie*) valoriza as ações externas, sem investigar as motivações e razões internas que fazem com que um homem tenha agido. Ora, o princípio fundamental da sabedoria, como vimos, é a integridade intelectual do sábio, sua liberdade interior e conhecimento pleno de sua condição, por isso a esfera interior é o principal elemento que deve ser examinado para se julgar uma ação como moral ou imoral, um homem como sábio ou vulgo. Destarte, as ações que se pautam na *probidade* (*preud'homie*) escolástica são na verdade máscaras: possuem a aparência da virtude, mas não a sua essência (DS, II, 3, 418). Ora, vemos que Montaigne aponta um caminho similar na sua produção tardia, pois um dos principais objetivos do ensaio *Sobre a Fisionomia* é mostrar como que a conduta moral baseada na simplicidade, que é atingida a partir da observação da lei natural, é o melhor caminho para regular a ação do homem: “Não precisamos de ciência para vivermos a nosso gosto [...] Toda essa nossa sapiência, que está além natural, é mais ou menos vã e supérflua” (E, III, 12, p. 383)²⁹². Assim, tanto Charron quanto Montaigne criticam o papel da ciência, pedantesca e dogmática, na medida em que ela se arroga como guia para a ação moral, indicando que o verdadeiro norte do homem está na esfera da interioridade (lei natural). A mola propulsora de uma ação virtuosa não é uma motivação fora do homem, mas sim as motivações internas e enraizadas no próprio homem: na vontade e no coração,

²⁹² Essa simplicidade moral envolve o uso de Sócrates enquanto metáfora/figura para demonstrar que ciência pedantesca não tem utilidade para a vida prática e que apenas se seguirmos a lei natural podemos encontrar um meio adequado para controlarmos nossos impulsos e temores: “Recolhei-vos; encontrareis em vós os argumentos da natureza contra a morte, os reais e mais adequados para servir-vos na necessidade: são os que fazem um camponês e populações inteiras morrerem com tanta firmeza de ânimo quanto um filósofo. Iria eu morrer menos alegremente antes de ler os Tusculanos? Julgo que não” (E, III, 12, p. 383). Nesse sentido, o ensaio *Sobre a Fisionomia* defende a premência da experiência interior, motivado pelo contexto das guerras civis da época de Montaigne, usando a simplicidade do camponês em conduzir a vida como um exemplo eficaz de conduta que nos ensina a vencer temor à morte (FRIEDRICH, 1968, pp. 289-294). Charron parece desenvolver e aprofundar diversos elementos desta fase tardia de Montaigne e podemos afirmar que a *preud'homie* charroniana é em grande medida um detalhamento dos ensaios *Sobre a Fisionomia* e *Sobre a Experiência*.

originada de seu respeito à virtude enquanto virtude (*DS*, III, 19, p. 729). Ora, essa argumentação está coerente com o projeto de conhecimento de si da *Sagesse*, na medida em que a verdadeira sabedoria exige conhecer quais são as motivações e os pensamentos mais secretos do homem. Por isso não basta ter uma ação externa moralmente aceitável, pois se a consciência, elemento definitivo para julgar a ação, não estiver bem intencionada o agir é condenável. Quem pensa diferente - não reconhecendo a supremacia da consciência do sábio, livre em seu interior para tudo julgar -, adota a postura do vulgo, o qual, por estar preso aos sentidos, considera uma ação virtuosa apenas a partir de sua manifestação visível, concluindo, por exemplo, que um ato bravo representa um homem corajoso. Logo, a *probidade* (*preud'homie*) escolástica é um artifício, falsa, já que não cultiva uma consciência virtuosa, na verdade ela é um agir com *aparência* de virtude (devoção). Podemos ver, então, que Charron utiliza um termo escolástico e popular, mas a sua real intenção é dar-lhe um novo sentido, propondo a submissão da conduta moral externa e à conduta moral intelectual (reflexão da consciência). Logo, a despeito das proximidades entre a intenção dos dois autores é na correlação entre exterior e interior que reside a especificidade do texto da *Sagesse*, correlação que é representada na obra pela conjunção entre vontade (simboliza o exterior) e entendimento (simboliza o interior) e que serve como elemento de distinção entre a *probidade* (*preud'homie*) escolástica e a verdadeira e autêntica *probidade* (*preud'homie*)²⁹³. Nesse

²⁹³ Uma questão relevante que pode ser feita a respeito desta correlação entre interior e exterior, pressuposta pela verdadeira *probidade* (*preud'homie*), é a seguinte: não há uma contradição nesta afirmação, visto que Charron afirma que quanto ao exterior o sábio deve agir de acordo com a tradição para evitar se chocar com os valores da sua comunidade? Este talvez seja um dos pontos mais polêmicos do texto de Charron, pois de fato ele sustenta que quanto ao exterior o sábio deve se comportar como os demais, mas no seu interior ele deve julgar os valores da comunidade onde vive. Essa cisão entre um juízo interior e uma conduta diversa no exterior é justificada apenas para fins de manutenção da paz social, na medida em que o fato do sábio agir de dado modo no exterior não impacta em nada seu juízo interno. A verdadeira *probidade* (*preud'homie*) não é maculada quando o sábio acompanha a tradição, pois no seu íntimo ele julga as coisas segundo seu verdadeiro valor. Nesse sentido, uma completa realização da *probidade* (*preud'homie*) poderia levar o sábio a romper com os valores de sua sociedade e como esta ação traz mais riscos do que vantagens Charron não recomenda esta postura. Veremos que esses argumentos de Charron, quando descontextualizados, terão fortes tinturas antirreligiosas e serão bastante frequentes na interpretação que os libertinos fizeram de sua obra. Como mostra Isabelle Moreau, a leitura que os libertinos fizeram da obra de Charron é bastante interessante, pois eles sustentavam que ele era um autor que dissimulava suas ideias e por causa disto buscavam encontrar nas palavras da *Sagesse* um sentido secreto

sentido, Denis Kambouchner aponta que, apesar de podermos traçar as raízes desse conceito em Montaigne, a centralidade da *probidade (preud'homie)* tem um sentido próprio dentro do projeto antropológico charroniano, na medida em que o objetivo de Charron é reabilitar o papel da supremacia da vontade, supremacia essa que não está presente na filosofia montaigniana (KAMBOUCHNER, 2008, p. 200). Como já vimos no primeiro capítulo, a sabedoria é uma *maestria de si (maîtrise de soi)* e envolve tanto a vontade quanto o entendimento. Assim, apenas se reunirmos o papel da vontade e do entendimento que as regras para a sabedoria humana podem ser traçadas. Além disso, como argumentamos no segundo capítulo a posição voluntarista de Charron é um traço bem específico da sua obra, tom esse que não encontramos no texto dos *Essais*. Por meio desta união entre entendimento e vontade, se valendo de uma terminologia escolástica, Charron põem em diálogo a noção *probidade (preud'homie)* de sua época com as posições montaignianas e constrói um novo significado para a noção, sem modificar o termo que usa. A palavra é a mesma, *probidade (preud'homie)*, mas seu significado bem mais amplo e envolverá inclusive uma aspiração ontológica na medida em que para Charron a verdadeira *probidade (preud'homie)* é inseparável do próprio Ser do homem (KAMBOUCHNER, 2008, p. 201). Vejamos então quais são os contornos desse novo significado dado por Charron e em que medida ele está diretamente relacionado à articulação promovida entre ceticismo e estoicismo.

Como já anunciamos, a segunda dificuldade para se compreender de modo adequado o sentido do termo *probidade (preud'homie)* envolve investigar a relação entre ceticismo e estoicismo na obra de Charron. Essa dificuldade que levantamos é relevante na

(*cachê*), a verdadeira intenção que estava dissimulada (MOREAU, 2008, pp. 214-217). A distinção entre interior e exterior e a afirmação de Charron de que as tradições, leis e costumes são seguidos pelo fato de serem aceitas pela maioria e não pela sua verdade, é um dos pontos que justificará a valorização sobremaneira da esfera da interioridade (razão) pelo movimento libertino. A desvalorização da tradição irá desembocar no argumento de que a religião cristã é uma mera convenção social, não tendo valor sobrenatural. A pretensa neutralidade na esfera pública que Charron desejava para seu sábio será lida como uma dissimulação do seu texto, que na verdade teria a pretensão de realizar uma crítica aos valores da sua sociedade.

medida em que ao examinarmos a literatura especializada sobre a obra charroniana encontramos diversos resultados e leituras sobre o papel da *probidade* (*preud'homie*). Tal divergência nos parece decorrer especialmente devido ao fato de ora não se proceder do modo como que procedemos agora, ora de se tentar dar mais peso a escola estoica ou cética na obra. Ou seja, o que buscamos com a nossa proposta de leitura é um equilíbrio interpretativo, pois acreditamos que a importância do estoicismo e do ceticismo em Charron não pode ser desconsiderada e tão pouco é possível elencar de forma definitiva qual dessas duas escolas foi a mais relevante para seu pensamento, pois o uso do ceticismo e estoicismo na obra resulta em uma amálgama, uma articulação cujo produto implica algo novo. Nesse sentido, a primeira caracterização de Charron da verdadeira e autêntica *probidade* (*preud'homie*) já indica essa imbricação das escolas filosóficas em sua construção: a verdadeira *probidade* (*preud'homie*) é uniforme e constante, firmeza tanto do julgamento quanto da vontade, a saber, firmeza da alma (*DS*, II, 3, p. 419). Ora essa firmeza representa exatamente o que buscavam os estoicos e céticos que, a despeito de adotar meios diversos, encontravam na tranquilidade da alma (*ataraxia*) o repouso para as perturbações e a constância do espírito do homem. Em seguida, ao falar qual é a causa desta qualidade no homem, Charron segue de modo muito próximo o estoicismo de Du Vair, ao dizer que a lei natural é aquilo que comanda a *probidade* (*preud'homie*) (*DS*, II, 3, p. 420). A lei natural é o principal guia do homem e por causa disto a verdadeira *probidade* (*preud'homie*) vem do interior do próprio homem e não de uma consideração externa, dos costumes ou de outra coisa que esteja fora dele: “Ora eu desejo em meu sábio uma probidade (*preud'homie*) essencial e imbatível, que provenha dele próprio e por suas próprias raízes, de modo que não possa ser separada dele, do mesmo modo que humanidade não pode ser cindida [do conceito] homem”²⁹⁴. Por causa dessa primazia do

²⁹⁴ « Or je veux en mon sage une preud'homie essentielle et invincible, qui tiene de soy mesme, et par sa propre racine, et qui aussi peu s'en puisse arracher et separer, que l'humanité de l'homme » (*DS*, II, 3, p. 423) [*tradução livre/inserções incluídas*].

papel da lei natural e sua relação com a *probidade* (*preud'homie*), Alexandre Tarrête propõe que o elemento estoico é o traço mais marcante deste conceito na obra de Charron: o autor da *Sagesse* transforma o conceito de sumo bem de Du Vair na noção de *probidade* (*preud'homie*) (TARRÊTE, 2008, pp. 183-184). Ora, a leitura desse intérprete é bastante consistente e de fato identifica de modo adequado como que Charron se vale de diversas formulações de Du Vair quando está discutindo a *probidade* (*preud'homie*), pois para o autor da *Sagesse* assim como para o autor da *Philosophie Morale des Stoïques* seguir a lei natural direciona o homem para o bem. O *pressuposto inicial* dos dois filósofos é o mesmo: a natureza dispôs todas as coisas da melhor forma possível de modo que aquele que a segue atinge o bem (*DS*, II, 3, p. 424; *PMS*, p. 64)²⁹⁵. Dessa forma, ao discutir o principal fundamento da sabedoria, momento no qual expõe o conteúdo central do seu livro, Charron inegavelmente se vale de posições estoicas. Além disso, ao examinarmos com mais vagar essa defesa da supremacia de uma matriz estoica da noção da *probidade* (*preud'homie*), vemos que Charron argumenta que a natureza pode ser chamada de equidade ou razão universal e que ela contém em si as sementes de todas as virtudes (*DS*, II, 3, p. 424), argumento esse que será vital para fundamentar a tese de Maryanne Horowitz sobre a centralidade do estoicismo no texto charroniano. A intérprete entende que o ceticismo está presente na obra de Charron, mas que seu papel é apenas secundário e instrumental, pois ao discutir a parte central da obra o que irá se revelar de modo mais relevante é o estoicismo e não o ceticismo:

Todo o tratado moral de Charron exemplifica a crença de que a esfera do saber moral é cognoscível, e que ele a conhece. As verdades da filosofia moral estão contidas na lei natural. A existência da lei natural em Charron se fundamenta na fé; enquanto que o conhecimento sobre a lei natural de modo mais óbvio deriva de suas leituras dos antigos estoicos, particularmente Sêneca; teoricamente o conhecimento do conteúdo da lei natural deriva do desenvolvimento das sementes de virtude e do conhecimento [...] As

²⁹⁵ O texto de Charron e de Du Vair é idêntico quanto a esta afirmação.

sementes de virtude e do conhecimento são a fonte da sabedoria humana (HOROWITZ, 1971, p. 457)²⁹⁶.

O ceticismo, na visão de Horowitz, tem apenas o compromisso de trazer a tranquilidade para o homem, que após atingir esse estado tem condições de voltar suas atenções para a condução da vida moral, servindo como uma espécie de remédio que retira o homem do estado de perturbação e lhe dá a serenidade para se concentrar na busca do bem²⁹⁷. Logo, Charron utiliza o termo natureza em sentido similar aos estoicos, argumentando que viver de acordo com a natureza é viver de acordo com a própria razão: a verdadeira *probidade* (*preud'homie*) implica seguir a natureza, ou seja, seguir a própria razão (HOROWITZ, 1974, p. 213). Nesse sentido, haveria então uma espécie de similitude entre razão e natureza, semelhança essa que se manifesta na verdadeira e autêntica *probidade* (*preud'homie*), disposição da *vontade* de seguir os conselhos da razão (*DS*, II, 3, p. 429). Reforçando a relevância do estoicismo, a intérprete também argumenta que a própria organização da *Sagesse* permite concluir a maior importância do estoicismo sobre o ceticismo, na medida em que o capítulo que trata do ceticismo antecede a parte central e principal da sabedoria. Assim, o anterior (ceticismo) é apenas um caminho e preparativo para o sucessor (estoicismo) (HOROWITZ, 1998, p. 227). Reconhecendo que a forte presença do ceticismo na *Sagesse* não impede Charron de crer que a lei natural é o guia da ação do homem, tal qual fez Cícero, Horowitz comprova parte do ponto que desejamos argumentar, a saber: quanto ao conteúdo, a sabedoria charroniana é

²⁹⁶ “Charron's entire moral treatise exemplifies his belief that the moral sphere of knowledge is knowable, and that he knows it. The truths of moral philosophy are contained in natural law. The existence of natural law Charron accepts on faith, and while his knowledge of natural law most obviously comes from his reading of the ancient Stoics, particularly Seneca, theoretically his knowledge of the content of natural law comes from the development of his seeds of virtue and knowledge [...] The seeds of virtue and knowledge are the source of human wisdom” [*tradução livre*].

²⁹⁷ Para Horowitz o Ceticismo em Charron é epistemologicamente limitado porque o autor da *Sagesse* acredita: “[...] that the seeds of virtue and knowledge are present in the human being from birth. The major motive for Charron's advocacy of Skepticism is the purpose it might achieve: mental tranquility, which would allow the individual to concentrate his or her attention on leading the good life. In fact, the *Skepticism* is a misleading term, for the liberty Charron recommends affects the will as much as the judgment” (HOROWITZ, 1998, p. 225).

principalmente estoica²⁹⁸. Assim, ao desenvolver a substância e a parte central da obra, a lei natural é o caminho encontrado por Charron, que se vale de metáforas típicas do neoestoicismo - tais como sementes, faíscas, luzes -, para argumentar que não há uma completa equipolência e suspensão do juízo quanto à moral: “eu quero que ele [o sábio] nunca consista no mal; mesmo que ninguém saiba nada, não o saberá ele?” (*PTS*, II, 6, p. 44). Logo, o sábio não fica no estado de ignorância quanto ao bem e o mal, não fica na suspensão do juízo, ele toma partido de um lado, aprova uma dada posição, por seguir as sementes das virtudes inseridas dentro dele próprio (lei natural). Ora, mas esse uso do estoicismo é puro ou integral? Não vimos argumentando que diversos elementos céticos compõem a construção da sabedoria. Então, como esses elementos se relacionam com o estoicismo?

Respondendo à pergunta acima, cabe citar a leitura de Julien D’Angers que argumenta que o estoicismo em Charron não é puro, pois para ele o autor da *Sagesse* visa estabelecer um equilíbrio entre estoicismo e cristianismo e por causa disso em diversos momentos, a despeito de partes importantes da sua filosofia moral dependerem do estoicismo, a doutrina estoica não é exclusiva no seu texto: em alguns pontos, o estoicismo parece nem ser utilizado de modo forte; em certos momentos a *Sagesse* tem apenas uma *aparência* estoica; e em outros momentos funde elementos epicuristas e estoicos em um mesmo

²⁹⁸ Richard Popkin estabelece um debate com essa posição de Horowitz na segunda edição da sua *História do Ceticismo*. A despeito dos argumentos da intérprete, Popkin continua a sustentar que o fideísmo cético cristão de Charron é um traço essencial da *Sagesse*. Sua abordagem, que na primeira edição da obra não considerou os traços estoicos em Charron, visa reforçar o fato do autor da *Sagesse* ter uma postura eclética e ao mesmo tempo mostrar que essa postura não modifica o tema e objetivo principal da obra que é demonstrar que o homem não pode descobrir a verdade sem o auxílio de Deus (POPKIN, 2003, pp. 59-61). Ora, a proposta interpretativa de Popkin parece-nos pouco explicativa uma vez que ele dá um peso maior ao pirronismo na *Sagesse*, sem nuançar a distinção entre ceticismo acadêmico e pirrônico em Charron, e pelo fato do seu recorte no texto estar limitado apenas à questão da religião. Concordamos que a questão do fideísmo em Charron é um problema relevante, mas não acreditamos que tenha a centralidade dada por Richard Popkin. Além disso, estamos de acordo com Flávio Loque de que se quisermos falar em ceticismo cristão em Charron, sem dúvida essa modalidade de ceticismo é, sobretudo, acadêmica e não pirrônica: cf. LOQUE, 2012. Portanto, apesar de Popkin apontar elementos céticos em Charron não acreditamos que a sua argumentação possa elucidar o problema que investigamos nesta dissertação, haja vista nossos objetivos serem bem diversos.

argumento ou passagem (D'ANGERS, 1976 b)²⁹⁹. Em sentido similar, Michel Adam argumenta que existe uma fusão entre estoicismo, epicurismo e ceticismo em Charron, de modo que ideia da lei natural não implica dogmatismo dos estoicos, especialmente porque o autor tentou comprovar que todas as coisas estão em constante fluxo e refluxo (*DS*, II, 2, pp. 409-410). Assim, essa união entre as diversas influências filosóficas se funde na noção³⁰⁰ de *probidade* (*preud'homie*) que representa a tentativa de Charron de defender uma moral mais natural, mais comum, na qual o princípio fundamental é que o homem obrigue-se a si mesmo. Nesse sentido, a obra promove uma amálgama entre estoicismo e ceticismo, não fazendo sentindo sustentar que há supremacia da doutrina estoica nos escritos de Charron. Além disso, essa amálgama tem um papel muito importante, pois é o que permite defender a ideia de integridade, grandeza do homem e a virtude, em um contexto no qual a fraqueza, miséria e inconstância da natureza humana são fatos insuperáveis:

O neoestoicismo se compõe com o ceticismo. Ele adota assim um papel de mediador. Ele permite ao ceticismo superar os limites de seu propósito e se expandir para a descoberta de uma sabedoria. O ceticismo reconduziu a reflexão ética para o eu (*moi*). Ele impediu a constituição de uma ética que resultasse na submissão a um bem transcendente. Por outro lado, o estoicismo relembra a importância da virtude, e a sinala na natureza racional do homem (ADAM, 1991, pp. 142-143)³⁰¹.

Logo, para que esse uso do estoicismo não seja contraditório com todos os argumentos céticos fortemente usados por Charron, os deveres dos sábios devem se pautar em uma noção de aparência, de fenômeno, verossimilhança, conceitos estes que não pautam em algo absoluto e na noção de verdade, mas sim em certezas provisórias. Nesse sentido, um ponto que reforça a

²⁹⁹ Os exemplos de Julien D'Angers que comprovam sua tese são: a crítica de Charron às paixões, a sua discussão sobre a imortalidade da alma e sobre o problema do suicídio.

³⁰⁰ Michel Adam argumenta que a *probidade* (*preud'homie*) é uma virtude (cf. ADAM, 1991). Não concordamos com essa expressão do intérprete, pois para nós o papel da *probidade* (*preud'homie*) é unificar as virtudes em torno dela, servindo como uma espécie de amarra conceitual. Por essa razão preferimos referir a ela como uma *noção*. Parece-nos que a *probidade* (*preud'homie*) é a condição de possibilidade, fundamento das virtudes, não se confundindo com essas últimas.

³⁰¹ « Le néostoïcisme se compose avec le scepticisme. Il prend ainsi comme un caractère médiateur. Il permet au scepticisme de surmonter les limites de son propos et de déboucher sur la redécouverte d'une sagesse. Le scepticisme a ramené la réflexion éthique vers le moi. Il a empêché la constitution d'une éthique aboutissant à la soumission à un bien transcendant. Mais le stoïcisme rappelle l'importance de la vertu, et la désigne dans la nature rationnelle de l'homme » [tradução livre].

posição de Charron de que é impossível existir uma verdade universal no âmbito moral, ponto esse apontado pela própria Maryanne Horowitz, é o fato dele não adotar a noção estoica do consenso universal, mostrando que não é possível estabelecer o conteúdo de uma regra moral como válida em todos os locais, devido à *diaphonia*:

[...] não há nenhuma coisa no mundo que não seja contradita ou desaprovada, não por uma nação, mais por diversas: e não há coisa tão estranha e tão antinatural para a opinião de diversos, que não seja aprovada ou autorizada em vários outros lugares pelo costume (*DS*, II, 3, p. 428)³⁰².

Ora, como frisou Tulio Gregory, é importante considerar que o consenso universal e o sentido comum são traços fundamentais na tradição estoica para reconhecimento da razão natural e da lei natural, mas ao examinar a *Sagesse* vemos que esses elementos são refutados por Charron (GREGORY, 2000, p. 146). Isso é textualmente comprovado pela passagem acima citada e pela afirmação de Charron, que antecede a referida citação, pois para ele se houvesse o conhecimento da natureza humana haveria um consenso em todas as nações e todos os homens quanto ao agir, mas o que se vê é que não há consensos no mundo (*DS*, II, 3, p. 428). Essa afirmação nos mostra que Charron conhecia a teoria estoica do consenso universal, mas não acreditava que ela era válida, pois devido à ação do espírito humano a própria lei natural foi corrompida. Por causa disto, “desta corrupção geral e universal, decorre que não se conhece mais nada sobre a natureza em nós [...]” (*DS*, II, 3, p. 428)³⁰³. Vemos, assim, que existe uma corrupção universal da natureza humana que impede falarmos em uma posição estoica a rigor (dogmática), pois mesmo depois de aplicadas as regras da sabedoria não é possível deixar de estar sujeito à fraqueza; ou seja, a *Sagesse* ensina apenas a remediar essa fraqueza e não a superá-la por completo. Logo, o objetivo da sabedoria não é atingir um estado de perfeição da natureza humana, pois tal perfeição não é possível de ser alcançada. Na

³⁰² « [...] n'y a-t-il aucune chose au monde, qui ne soit contredite et desadvouée, non par une nation, mais par plusieurs : et n'y a-t-il chose si estrange et si desnaturee à l'opinion de plusieurs, qui ne soit approuvée et autorisée en plusieurs lieux par usage commun » [*tradução livre*].

³⁰³ « De cette generale et universelle alteration et corruption, il est advenu qu'il ne se conoist plus rien de nature en nous » [*tradução livre*].

verdade, a meta almejada é fazer com que o homem, por meio do conhecimento de si, reconheça a sua miséria e saiba viver bem de acordo com a sua condição de miserável. Por um lado, a posição estoica de que é possível evitar aquilo que nos atinge, tal qual ocorre no caso das paixões, permite falar em moralidade em Charron. Entretanto, por outro lado, o conteúdo desta moralidade é apenas *verossímil* na medida em que o autor da *Sagesse* reconhece que cada nação tem seu próprio critério para definir algo como bom ou mal. Estamos falando, desse modo, em uma moralidade de cunho mais formal. Ou seja, quando Charron adota conteúdos do estoicismo para desenvolver essa moralidade isso não implica dizer que esses conteúdos são verdadeiros universalmente, pois o contexto no qual eles surgem é cético. Apesar disso, tal contexto cético não é tão intenso a ponto de estabelecer apenas a suspensão do juízo como critério para ação, pois esse ceticismo está imiscuído com um cenário estoico, permitindo a possibilidade de regular a si mesmo por meio de regras de conteúdo que não sejam completamente céticas. A negação de Charron da capacidade da razão em encontrar a verdade não destrói a noção estoica de que as sementes das virtudes estão inseridas no homem. Portanto, a conjugação entre regras céticas e o conteúdo estoico dessas regras (lei natural, sementes de virtude), compõe o quadro conceitual da sabedoria. Nesse sentido, quando Charron usa o tema e a linguagem neoestoica das sementes de virtudes inseridas na natureza humana, tal qual foi apontado por Horowitz, isso não se dá de modo desvinculado do ceticismo presente em sua obra. Destarte, devemos sempre ter em mente que a argumentação de Charron não impede que haja um meio de regular a si mesmo. Nem totalmente cético, nem exclusivamente estoico, o projeto charroniano resta inovador por ser uma união entre essas duas escolas filosóficas, uma articulação entre ceticismo e estoicismo. Podemos, então, argumentar que esse estoicismo presente na obra por não ser puro e exclusivo reveste-se de um caráter mitigado.

Mas, o que significa dizer que o estoicismo na *Sagesse* é mitigado? Podemos dizer que a presença de fontes estoicas na obra autoriza a concluir que Charron, por meio do uso da noção de *probidade* (*preud'homie*), adota a ideia de um sumo bem como fez Du Vair, tal qual pretende o argumento de Alexandre Tarrête (TARRÊTE, 2008, p. 184)? Ora, pensamos que a resposta a essa pergunta é negativa e que o argumento de Alexandre Tarrête somente teria validade se considerássemos apenas a vertente estoica do pensamento charroniano, pois quando buscamos conciliar seu pensamento com o ceticismo constatamos que a falta da noção de um bem universal é exatamente o que caracteriza o estoicismo charroniano como mitigado. Nesse sentido, vimos que o autor da *Sagesse* fala de uma corrupção universal da lei natural e ao fazer isto o ceticismo ganha maior relevância do que o estoicismo. Imiscuído com a ideia estoica da lei natural surge a noção da fraqueza humana. Nas palavras de Charron: “De fato, não restou nenhum traço da natureza em nós; por isso devemos buscá-la nos animais, onde este espírito barulho e inquieto, este vivo agente, nem a arte, nem a bela cerimônia, podem alterá-la; eles a possuem pura e inteira [...]”³⁰⁴ (*DS*, II, 3, p. 428). Assim, vemos que a lei natural não está presente em sua integralidade e pureza no homem, devido ao seu espírito que assujeita tudo a uma grande inconstância, instrumento que desvirtua até as próprias sementes da virtude. Apenas nos animais, que estão quase completamente livre das paixões³⁰⁵, encontramos o arquétipo ideal para a ação moral do sábio. A *simplicidade* moral que percebemos na conduta dos animais mostra a verdadeira essência da lei natural, inacessível para o próprio homem, que não consegue se prender nas coisas simples e naturais. A metáfora usada por Charron é daquele indivíduo que fecha as janelas em pleno meio dia e acende as velas para iluminar o ambiente (*DS*, II, 3, p. 426). O

³⁰⁴ « Certes il ne reste plus aucune image ny trace de nature en nous, il la faut aller chercher aux bêtes, ou cet esprit brouillon et inquiet, ce vif argent, ny l'art, ny la belle ceremonie, ne l'ont peu alterer; elles l'ont pure et entiere, sinon qu'elle soit corrompue par nostre hantise et contagion » [*tradução livre*].

³⁰⁵ A única paixão que Charron reconhece estar presente tanto nos homens quanto nos animais é a volúpia (*DS*, I, 22, p. 173).

homem vive na escuridão devido a sua ação dogmática de tentar controlar e governar todas as coisas, atitude essa que não vemos nos animais que seguem aquilo que lhes foi inscrito pela lei primeira da sua natureza³⁰⁶. Vemos que diversos elementos estoicos estão presentes nessas passagens, mas eles são obscurecidos, temperados, mitigados, pela fraqueza do espírito humano. Destarte, se compararmos a principal fonte que Charron usa quanto a esse tema vemos uma dicotomia nítida entre um estoicismo integral e o estoicismo que estamos chamando de mitigado. O texto de Du Vair, citado em vários pontos por Charron, é bem explícito quanto à capacidade do homem em conhecer a lei natural: “O bem, na verdade, não foi exposto aqui às vistas de todo mundo; a natureza disseminou aqui em baixo nada mais do que fracas faíscas que, entretanto, quando aplicadas de modo puro nos nossos espíritos, se inflamam em uma luz pura que nos permite conhecê-lo tal qual é [...]”³⁰⁷ (PMS, p. 64). Para Du Vair, se buscarmos o bem por meio da lei natural o encontraremos sem falha, visto que existem faíscas, luzes no espírito do homem que lhe permitem reconhecer o sumo bem. Por outro lado, para Charron vimos que a lei natural, ao invés de ser uma luz incandescente é na verdade uma vela que ilumina um quarto escuro. Desse modo, vemos a clareza de um lado e a escuridão de outro, pares de opostos capazes de demarcar como Du Vair permanece mais fiel

³⁰⁶ Charron afirma que o espírito do homem e seu *livre arbitrio* são os responsáveis por essa corrupção. Ao falar de livre arbítrio, apesar de proceder de modo sucinto, ele abre uma questão complexa: é possível compatibilizar essa corrupção universal citada no texto com a doutrina cristã da queda, e do modo mais amplo a noção de *probidade* (*preud’homie*) com o tema da religião? Sobre este assunto, podemos citar a leitura de Christian Belin sobre a compatibilidade da moralidade e da piedade cristã na *Sagesse*. Segundo o intérprete, seguir a lei natural significa guiar-se de acordo com a primeira natureza do homem, antes da sua queda: « La prud’homie est naturellement possible, mais elle demeure *in statu conversionis*; elle est donc *naturellement* ordonnée à Surnature qui seule peut lui conférer une parfaite plénitude » (BELIN, 1995, p. 133). Já mostramos em diversos pontos nossa discordância quanto à tese geral de Belin, mas a despeito disso nos parece que a sua leitura sobre a questão da *probidade* (*preud’homie*) e da piedade, quando examinada sob o aspecto da religião, é uma contribuição relevante para o entendimento sobre Charron. Não concordamos com essa subordinação da moral à religião como argumenta Belin, mas não podemos negar que elementos cristãos estão presentes e se relacionam com o conceito de *probidade* (*preud’homie*). O próprio Charron dedica um capítulo para examinar essa relação (DS, II, 5). Contudo, devido à complexidade deste tema e devido ao fato dele não estar diretamente relacionado ao nosso tema, não abordaremos essa questão neste texto. Por isso, sugerimos como referência sobre este assunto a obra de Christian Belin.

³⁰⁷ « Le bien, em verité, n’est pas exposé ici en vue à tout le monde ; la nature n’en a semé ça-ba que de faible estincelles, qui, toutefois appliqués purement à nos esprits, s’enflamment en une pure lumière et le font connaître tel qu’il est » [tradução livre].

ao otimismo antropológico do estoicismo e como Charron se aproxima mais de um pessimismo antropológico cético, ao afirmar que o espírito do homem obscureceu a lei natural a tal ponto que parece não restar *quase nenhum traço* dessa lei em nós. Contudo, essa escuridão não é absoluta, ela é *quase absoluta*, na medida em que as sementes da virtude estão inseridas dentro do homem e se ele seguir os preceitos adequados da sabedoria e controlar o dogmatismo de seu espírito ele pode atingir a lei natural, mesmo que usando como modelo a simplicidade dos animais. Neste ponto, vemos que o estoicismo está presente na obra, mas ele é mitigado pelo ceticismo antropológico de Charron quanto ao conhecimento de um bem universal.

Esse pessimismo é o que justifica a segunda vertente de leitura de matiz cética, que argumenta que o projeto estoico se submete ao ceticismo da *Sagesse*. Nesse contexto, vemos que o principal intérprete dessa vertente é José Raimundo Maia Neto, para quem a principal contribuição de Charron é desenvolver um projeto de sabedoria que é essencialmente cético³⁰⁸. Para Maia Neto, Pierre Charron desenvolve um modelo fortemente influenciado pela sabedoria acadêmica, modelo esse que recebe da filosofia de Arcesilau a ideia de que o ideal normativo do sábio é nunca assentir ao erro, mantendo seu juízo suspenso e livre. O fato de Charron afirmar em vários pontos que a verdade não está acessível ao homem e que mesmo assim cabe a ele buscar o melhor da condição humana, leva Maia Neto a concluir que o ideal de evitar o erro resta como o máximo possível de ser feito, dada a fraqueza da nossa condição. Por isso, a sabedoria humana na verdade é uma espécie de resgate do conceito acadêmico da *integridade intelectual* que estabelece o preceito de nunca assentir a opinião, dever do sábio que mantém sua mente livre e sempre aberta: “[...] a marca da sabedoria é não ter opiniões [...]” (*Ac. II, 77*)³⁰⁹; “[...] nós estamos mais livres e menos

³⁰⁸ Cf. MAIA NETO, 2009.

³⁰⁹ “[...] it was mark of wisdom not to hold opinions [...]” [*tradução livre*].

compelidos, pois nosso poder e julgamento permanecem intactos [...]” (Ac. II, 8)³¹⁰. Quanto a isso, a meta de Charron é manter a integridade e liberdade do sábio, garantida por meio de seu ofício de tudo julgar e de não se ater a nada. Essa conclusão nos parece ser bem adequada, especialmente porque, como Maia Neto identificou, Charron conhecia essa forma de liberdade tão prezada por Cícero, uma vez que ao fazer a apologia da dúvida cética acadêmica na *Sagesse* ele afirma que explicitamente busca a *integridade intelectual*: “[...] somos mais livres e mais desembaraçados porque nossa capacidade de julgar permanece íntegra (*hoc liberiores et solutiores sumus, quia integra nobis judicandi potestas manet*) (DS, II, 2, 404)³¹¹. Ora, esse reconhecimento expresso mostra que o núcleo central da filosofia de Charron não se afasta do preceito acadêmico de evitar o erro e manter a sua mente íntegra e livre dos preceitos dos mestres e do dogmatismo. Concordamos com a leitura de Maia Neto de que a integridade dos acadêmicos está diretamente associada e penetra o projeto da moral charroniana. Inclusive somos de parecer que o auge deste conceito na obra está presente na noção de *probidade* (*preud’homie*) por dois motivos principais: (I) como já mostramos, essa palavra significa integridade, inteireza, denotando que Charron pode estar usando essa noção para traduzir um conceito acadêmico para sua obra; (II) porque para o autor da *Sagesse* a principal característica da *probidade* (*preud’homie*) é uma integridade e liberdade do homem seguir seu natural: “[...] todo homem se reconhecendo com tal é obrigado a ser bom, direito e inteiro [...] porque não gostaria de ter também a vontade, ou seja, ser bom e são inteiramente?” (PTS, II, 6, p. 43). Não é incomum o uso de adjetivos como integridade, candura do julgamento, no texto de Charron para descrever essa atitude do sábio. Por isso, sustentamos que Maia Neto

³¹⁰ “[...] we are freer and less constrained because our power of judgment is intact [...]” [*tradução livre*].

³¹¹ Interessante notar que Charron personaliza essa citação latina, se incluindo na afirmação, pois os verbos e possessivos usados estão na primeira pessoa do plural (*sumus; nobis*). Comparando a forma como que Montaigne cita essa frase, vemos que ele mantém um tom impessoal: “*hoc liberiores et solutiores quod integra illis est judicandi potestas*” (E, II, 12, p. 256). Essa citação de Charron com um tom mais pessoal nos parece ser uma importante comprovação de que a *integridade intelectual* dos acadêmicos era prezada por ele como constitutiva do seu sábio, diferentemente de Montaigne que fala dos acadêmicos de modo neutro nesta passagem.

tem razão em falar que o terreno da *integridade intelectual* acadêmica em Charron se assenta nos princípios de duvidar de todas as coisas e não assentir a nada (MAIA NETO, 2009, p. 220). Contudo, uma dúvida que pode ser levantada contra essa leitura é a seguinte: a liberdade dos acadêmicos está muito relacionada com a atitude de como aprender e discutir as doutrinas filosóficas, mas estamos propondo que Charron trata dessa atitude no âmbito moral. Logo, não estaríamos extrapolando os contornos deste conceito acadêmico ao dizer que o preceito do agir moral está diretamente relacionado a forma de conduzir o intelecto?

Em primeira análise, a resposta parece ser positiva. Sim; Charron expande a *integridade intelectual* para um âmbito moral e, por causa disso, acaba alterando em parte esse conceito cético, na medida em que ele se relacionará de modo muito próximo com a lei natural. A busca da integridade, dever do sábio de não manter uma opinião, se imiscui com as sementes da virtude e resulta na *probidade* (*preud'homie*). Por causa disso, não concordamos com a posição de Horowitz de que o ceticismo é meramente instrumental na *Sagesse*, pois quando pensamos em instrumentalidade do ceticismo somente podemos nos referir à primeira etapa cética da obra que se apoia no pirronismo montaigniano, momento do autoconhecimento. A sabedoria acadêmica está diretamente relacionada com o conteúdo estoico, pois a noção de *integridade intelectual* dá forma e até mesmo fronteiras e limites para o conteúdo do neoestoicismo de Du Vair utilizado por Charron. Por isso, esse uso do ceticismo acadêmico não pode ser dito puro, ele se articula com o estoicismo e mitiga os elementos dogmáticos dessa doutrina. Ora, por causa disto, a despeito de concordarmos com a visão de Maia Neto sobre a relevância dos acadêmicos na *Sagesse*, não partilhamos da visão do autor de que os elementos estoicos da obra não implicam o conteúdo estoico da sabedoria, mas sim o conteúdo cético (MAIA NETO, 2009, p. 216, n. 11). Não vemos como dissociar ceticismo e estoicismo da *Sagesse*, salvo se estivermos avaliando as etapas de construção da sabedoria (autoconhecimento: pirronismo; regras formais: ceticismo acadêmico; conteúdo

dessas regras: neoestoicismo). Quando avaliamos o projeto como um todo da sabedoria, totalidade essa que vemos ser fundamentalmente representada pela noção de *probidade* (*preud'homie*), vemos emergir um estoicismo mitigado e limitado por um contexto cético e o ceticismo acadêmico mitigado por um otimismo de que as sementes da virtude poderão indicar ao homem o bem³¹². Logo, como apontamos no início dessa seção, a despeito da leitura de Maia Neto abordar um aspecto muito relevante de Charron, acreditamos que para termos uma visão adequada do todo devemos ter em mente o outro aspecto que é o estoicismo. Acreditamos que a articulação e imbricação entre estoicismo e ceticismo na obra são traços fundamentais e que devem ser compreendidos por meio da sua relação e não isoladamente como partes.

Entretanto, em uma segunda análise mais aprofundada vemos que a expansão da *integridade intelectual* para campo da moral em Charron se faz de modo coerente com a doutrina cética e podemos afirmar que não há uma distorção ou uso indevido dele deste conceito no campo moral. Isso se dá porque Charron argumenta que a *probidade* (*preud'homie*), envolve firmeza tanto da *vontade* quanto do *juízo* (*DS*, II, 3, p. 419). Significa dizer que para o autor da *Sagesse* não é possível cindir o agir do contemplar, já que a *probidade* (*preud'homie*) envolve não só a conduta externa, como também a reflexão interior:

[...] Porque para descobrir e conhecer o que é a verdadeira *probidade* (*preud'homie*) não é suficiente fixar a atenção às ações; isto nada mais é do que um bagaço grosseiro, frequentemente uma bijuteria (imitação de algo precioso) e uma mascarada; é necessário penetrar no interior e saber o motivo que faz mover as cordas que é a alma e a vida, que dá movimento a tudo. É por meio do interior que devemos julgar, é o que nos faz poder dizer que alguém é bom e inteiro, é isto o que procuramos (*DS*, II, 3, p. 418)³¹³.

³¹² Como já mostramos a ideia de uma sabedoria com tom menos radical, falibilista, parece decorrer da adesão de Charron do ceticismo tardio da academia defendido por Filo de Larissa e Cícero.

³¹³ « Parquoy pour découvrir et sçavoir quelle est la vraye preud'hommie, il ne se faut arrester aux actions ; ce n'est que le marc et le plus grossier, et souvent une happelourde et un masque: il faut penetrer au dedans , et sçavoir le motif qui fait jouer les cordes, qui est l'ame et la vie, qui donne le mouvement à tout. C'est par la qu'il

Portanto, essa expansão da *integridade intelectual* para o âmbito moral não representa um projeto que esteja de todo tão distante e divergente do propósito dos acadêmicos, na medida em que o elemento intelectual da noção *probidade* (*preud'homie*) é fundante do traço moral dessa noção e está preservado no texto de Charron. Ou seja, a defesa da *integridade intelectual* representa para o ceticismo acadêmico um ideal de normatividade da conduta do sábio, nunca assentir ao erro, e essa normatividade pode ser compreendida enquanto uma tentativa de esboço de um projeto moral cético. De tal sorte que vemos Charron expandir o conceito acadêmico por meio da sua relação com a lei natural e manter nessa noção o que ele herda de mais específico do ceticismo acadêmico, a saber: preservar a integridade do julgamento nunca aderindo às opiniões. Podemos comprovar essa afirmação na passagem da *Sagesse* em que Charron estabelece um preceito fundamental da virtude da justiça, virtude essa que está ligada de modo mais essencial à *probidade* (*preud'homie*) (*DS*, II, 3, p. 433): o homem tem um dever consigo mesmo que é manter-se livre da *opiniaticidade* (*opiniatreté*), mantendo-se em dúvida especialmente naquelas coisas em que há razões e oposições (*DS*, III, 6, pp. 632-633). Ora, a *probidade* (*preud'homie*) implica em deveres que são explicitados pela virtude da justiça e dentre esses deveres reside o preceito mais relevante do ceticismo acadêmico que é manter a mente livre das opiniões. Vemos, então, que esse cenário exige um esforço interpretativo de conciliação entre ceticismo estoicismo, capaz de mostrar como que ao mesmo tempo Charron se mantém próximo do ceticismo acadêmico indicando que a *integridade intelectual* é um dever do sábio e como também que esse dever tem seus fundamentos postos pela lei natural, nas sementes da virtude: “todo homem se reconhecendo como tal é obrigado a ser bom, direito e inteiro [...] a natureza e razão o obrigam a ser” (*PTS*, II, 6, p. 43). Um tema cético se funde com um tema estoico e por meio da articulação de duas peças comumente contraditórias o resultado final é inovador e original. Charron estabelece

faut juger, c'est à quoy un chacun doit pouvoir qu' il soit bon et entier, c'est ce que nous cherchons » [*tradução livre*].

um compromisso ontológico com a *integridade intelectual*, o dever do homem sábio em não aderir às opiniões, compromisso esse que decorre de uma regra de conteúdo estoica (lei natural, sementes da virtude) e de uma forma cética (suspensão do juízo, nunca afirmar nada, adesão ao *verossímil*). O estoicismo na *Sagesse* é mitigado, pois ele não aponta para um consenso universal sobre o bem, o ceticismo impede a existência desse consenso e aponta para algo não dogmático: o *verossímil*.

Portanto, a *probidade* (*preud'homie*) serve como uma espécie de ponto de equilíbrio, por meio do qual o homem consegue agir de modo adequado. Em meio às incertezas e fraquezas do espírito (ceticismo) e entre as sementes de virtude que estão presentes no homem (estoicismo), surge um porto seguro que é um meio termo, equilíbrio entre os dois pontos. Nesse sentido, podemos citar a interpretação de Claudiu Gaiu que, a despeito de manter essa noção mais próxima do estoicismo e argumentar que a moral charroniana não é normativa, defende a posição de que a noção *probidade* (*preud'homie*) denota o paradoxo entre uma pretensão universal do entendimento e as suas limitações, expressando a autorreflexão livre da consciência do homem (GAIU, 2010, p. 306). A metáfora do paradoxo é bem adequada, especialmente porque se investigarmos os três graus de *probidade* (*preud'homie*) que existem segundo Charron, veremos que há um conflito entre dois lados opostos e que apenas a articulação e reunião entres estes opostos representam o grau mais perfeito: (I) por um lado a *probidade* (*preud'homie*) decorre do natural do homem, fruto daqueles bem nascidos e que seguem suas disposições naturais (momento estoico, seguir a lei natural); (II) por outro lado, ela deriva do estudo da filosofia e da reflexão sobre a virtude, exercício laborioso daqueles que não tem um bom natural (momento cético, manter o homem livre da opinião e das paixões, julgando tudo e não aderindo a nada que possa parecer falso); (III) e por fim, o ponto mais perfeito da *probidade* (*preud'homie*) que é a reunião entre

um bom natural e o exercício da filosofia³¹⁴. Ora, o fato de Charron argumentar em favor do ceticismo e do estoicismo em momentos diversos da sua obra exige, para que não haja uma tensão insuperável na obra, a defesa de um ponto de transição, um elemento ponte entre ceticismo e estoicismo. Esse elemento, que contém um pouco de cada um dos lados e ao mesmo tempo é algo novo porque resultado de uma mistura, é precisamente a *probidade* (*preud'homie*) que visa dar conta de um paradoxo muito frequente na obra de Charron entre a defesa da grandeza do homem e otimismo antropológico (momento mais próximo do estoicismo) e a argumentação sobre a inconstância, fraqueza, miséria e presunção da condição humana (momento mais próximo do ceticismo). Por tudo isso, entendemos que essa noção representa não só o eixo central da obra, como também o ponto que interliga estoicismo e ceticismo, fazendo com que a reunião dessas peças seja coerente entre si. Esse conjunto de argumentos nos dá a segurança de que não parece ser possível desassociar uma das partes, o todo é constituído por elas. Estoicismo e ceticismo estão articulados entre si dentro do projeto da sabedoria humana.

³¹⁴ Cf. *DS*, II, 3, pp. 431-433.

CONCLUSÃO

Um dos nomes mais famosos do século XVII. Sua obra foi posta de lado e é praticamente desconhecida nos dias de hoje. Esta dualidade denota bem a complexidade que envolve o nome Pierre Charron na história da filosofia moderna. Vimos ao longo desta dissertação que Charron foi um dos renascentistas mais famosos de seu período, mas que devido a fortes preconceitos interpretativos suas ideias filosóficas foram esquecidas pela história das ideias, a despeito de terem gerado uma grande repercussão em sua época e constituírem uma proposta inovadora. A tentativa de construção de um projeto moral autônomo das regras da religião, fundado na capacidade do próprio homem, uma *sabedoria humana* constituída pelo e no próprio homem; essa era a meta de Charron. Motivado pelo contexto filosófico de então, momento no qual tanto o ceticismo quanto o estoicismo estavam novamente florescendo, Pierre Charron construiu um longo tratado cuja meta principal era ensinar ao homem a bem viver e a bem morrer. Esse ensinamento, de caráter prático e não especulativo, exclusivo a poucos homens de *espírito forte*, constitui-se de um *exercício* que visa emendar a natureza do homem, dominada pela fraqueza, inconstância, miséria e pela força das paixões. Uma *sabedoria humana* que ensina ao homem a *maestria de si* (*maîtrise de soi*): como tornar-se senhor da sua condição e ter uma meta certa na vida; a moderar seus apetites; a não ser dogmático; a estar pronto para morte, a como se portar nas conversações, na vida civil e na vida pública; e a atingir a verdadeira tranquilidade e repouso da alma. Todo esse projeto tem como pressuposto fundamental a articulação e reunião de elementos de diversas escolas filosóficas, o recolhimento do amplo material tanto da filosofia moderna quanto da filosofia antiga sobre a forma mais adequada do homem guiar a sua vida. Dentro dessa plêiade de autores e fontes, duas escolas filosóficas se mostraram mais influentes, o

ceticismo e o estoicismo, escolas essas que estavam no centro dos debates dos eruditos em França do final do século XVI. Devido à maior influência dessas escolas filosóficas, sustentamos que a construção do projeto moral charroniano se deu essencialmente devido à recepção, transformação e articulação do ceticismo e do estoicismo na sua obra. Crítico da ciência dogmática e da moralidade ensinada pela metafísica, Charron encontrou no ceticismo a melhor forma de apresentar a condição da natureza humana e como traçar um conjunto de normas de agir que não são dogmáticas. Otimista e defensor da grandeza do homem, o autor da *Sagesse* encontrou na doutrina estoica das sementes da virtude o conteúdo de regras de comportamento inseridas dentro do próprio homem e que podiam ser acessadas sem a intervenção da graça. A conclusão que Charron chega, motivado pelas suas reflexões sobre a fraqueza e grandeza do homem, é que ser sábio é agir dentro dos limites que a natureza humana comporta: evitar uma atitude magistral, pedante e que aspire à verdade, pois a natureza humana não pode atingir a verdade (ela reside em Deus); agir de modo firme e seguro, seguindo as disposições de uma vontade não dogmática, duvidando de todas as coisas, nada afirmando, mantendo-se suspensivo; e ter a lei natural como mestre. O homem, na visão de Charron, é um ser miserável, fraco e inconstante, e por isso as regras que lhe ensinam a bem viver não podem ter a aspiração dogmática de validade universal em todos os locais e tempos; ele deve seguir regras coerentes com aquilo que tem capacidade de realizar. A única forma de promover a emenda do homem não é extirpar a sua fraqueza (ela é insuperável), mas sim saber como evitá-la, controlá-la, não sucumbir às paixões e opiniões que o dominam. Apenas se o sábio enfrentar as quatro inimigas formais da sabedoria (opinião, ciência, superstição e a paixão) ele poderá remediar sua condição de eterno sofrimento e atingir o repouso de sua alma (*ataraxia*), coroamento e meta final da *Sagesse*. Para alcançar essa meta, é fundamental que o diagnóstico sobre a condição da natureza humana seja feito de modo preciso e humilde. Por isso, no primeiro momento da sabedoria, que busca o verdadeiro

autoconhecimento, o pirronismo cumpriu um papel fundamental, pois especialmente o argumento pirrônico da disputa (*diaphonia*) mostrou que a presunção deve ser evitada e diversos *tropos* céticos apontaram considerações morais que revelaram o quão frágil é a condição humana. Desse modo, cinco considerações morais sobre o homem, especialmente uma delas que discute a presunção, mostram que investigar primeiro o mundo e depois a si mesmo é um erro. Por causa disto, o primeiro momento da obra é marcado fortemente pela influência pirrônica, especialmente da obra de Montaigne, e constitui-se de uma etapa crítica, negativa, que mostra tudo àquilo de frágil que está presente na natureza humana e quão arrogante o homem é, pois desconhece sua própria condição. Contudo, mais do que um diagnóstico da natureza humana, Charron buscava um conjunto de regras capazes de ensinar ao homem como se portar e por isso o ceticismo acadêmico surgiu como segundo passo fundamental na obra. Cumprindo o papel de estabelecer que, a despeito do homem não ter a verdade, ainda é possível a ele guiar seu juízo a partir de impressões *verossímeis*, os argumentos acadêmicos foram fundamentais para construir as regras da sabedoria. Charron não adotou a suspensão pirrônica, pois ao invés de defender a absoluta equipolência das coisas, ele construiu a sua argumentação em torno da noção acadêmica de *verossímil*. Isso significa que a primeira etapa cética da obra, momento pirrônico que mostra a fraqueza do homem, *não leva* a um cenário de completa inanidade da razão ou mesmo a sua destruição, pois o homem tem critérios não dogmáticos que lhe permitem guiar sua vida. Sem dúvida, devido ao forte ecletismo da sua obra, não podemos afirmar que Charron realizou uma leitura tênue das suas fontes e nem que estava preocupado em ser coerente internamente com as doutrinas que expôs, na verdade ele promoveu uma leitura grosso modo dessas fontes, reaproveitou elementos das diversas filosofias que se valeu para desenhar projeto da *sabedoria humana*. Nesse contexto, ele se valeu também do estoicismo, pois encontrou nessa posição um conjunto de argumentos *verossímeis* que serviram para construir o conteúdo das

regras da sabedoria. O estoicismo que ele apresenta, especialmente influenciado pelo neoestoico Du Vair, é uma etapa final da sabedoria, pois a partir do conceito da lei natural ele justifica que a sabedoria pode ser atingida por todos os homens e que na verdade ela é constitutiva do ser do homem. Esse estoicismo, contudo, não é puro ou dogmático, pois ele se articula com todos os cenários céticos da obra e tem seus elementos dogmáticos depurados, torna-se uma posição mitigada, que não aspira à validade universal. Por esta razão, a leitura proposta por Claude Nadeau, nos parece ser bem acertada quanto aos propósitos, mas ineficaz quanto aos resultados. O intérprete reconhece dois momentos na sabedoria de Charron e fala que ao discutir a sabedoria mundana o que vemos é a aproximação da *Sagesse* com o ceticismo que serve como base para a construção da *sabedoria humana*, momento no qual o estoicismo aflora e triunfa sobre o momento cético (NADEAU, 2003, pp. 101-104). Separando entre um momento descritivo e um momento normativo, de acordo com cada tipo de sabedoria, o intérprete acaba por cindir aquilo que não está cindido em Charron. De fato, existem etapas, momentos na construção da sabedoria, mas esses momentos estão imbricados com a própria *sabedoria humana*. O momento pirrônico prepara o terreno, o momento acadêmico estabelece os contornos e a forma e o momento estoico estabelece o conteúdo, todos os três conjugados em um único ponto, na *probidade* (*preud'homie*). Não é quando Charron está discutindo a sabedoria do vulgo que esses momentos ocorrem, mas quando ele está explicitando toda a *sabedoria humana*. Dessa forma, nossa conclusão é que apenas se considerarmos o relacionamento/articulação que existe entre pirronismo, ceticismo acadêmico e estoicismo na obra de Charron conseguimos compreender seu real propósito e o escopo da *sabedoria humana*. Esse relacionamento e articulação entre escolas filosóficas tidas como opostas ocorre precisamente a partir da noção de *probidade* (*preud'homie*), que representa para Charron o núcleo central da sabedoria e a condição de possibilidade das demais virtudes. A noção de *probidade* (*preud'homie*) é o que permite Charron defender ao mesmo tempo uma

sabedoria que aponta para a grandeza do homem e que considera com seriedade a sua fraqueza natural, uma sabedoria que é uma articulação entre ceticismo e estoicismo, nem dogmática, nem cética, uma sabedoria verdadeiramente humana fruto do seu ecletismo filosófico. Essa sabedoria toma emprestado do ceticismo elementos para diluir o dogmatismo da posição estoica e toma emprestado do estoicismo elementos para evitar um cenário cético absoluto, suspensivo e que não estabeleceria princípios normativos para a conduta do homem. Por meio da figura do sábio, Charron estabelece um *arquétipo normativo alcançável*, pois as regras que lhe são exigidas estão de acordo com fraqueza humana, e faz da *Sagesse* um guia prático que ensina ao homem a como viver em todos os aspectos da sua vida. O projeto da *sabedoria humana* será, desse modo, o resultado da articulação entre ceticismo e estoicismo e as implicações que decorrem desse projeto terão forte eco no contexto intelectual do século XVII, especialmente para o movimento libertino, para Descartes e para Pascal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A. Obras de Pierre Charron

CHARRON, Pierre. *De la sagesse*. Ed. Barbara de Negroni. Paris : Fayard, 1986.

_____. *Œuvres*. Genève : Slatkine, v. 2, 1970.

_____. *Pequeno tratado de sabedoria*. Trad. Maria Célia Veiga França. Apresentação e notas: José Raimundo Maia Neto. Belo Horizonte: Editoria da UFMG, 2006.

B. Referências doxográficas e biográficas sobre Charron

AUVRAY, L. *Lettres inédites de Pierre Charron*, publié d'après la copie de Gabriel Naudé. Paris : Armand Colin et Cle éditeurs, 1894.

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique* : Pierre Charron. Cinquième édition. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, pp. 142-148, 1740.

BONNEFON, Paul. *Montaigne et ses amis* : La Boétie ; Charron ; Mlle. de Gournay. Nouvelle édition. Paris : Armand Colin et Cle Éditeurs, v. 2, 1898.

_____. *Montaigne: l'homme et l'oeuvre*. Bourdeaux, Paris : Gounouilhou Editeurs ; J. Rouam & Cle Editeurs, 1893.

DESAN, Philippe. Pierre Charron, théologien et philosophe. *Corpus, Revue de philosophie*, n. 55, pp 5-7, 2008 a.

_____. La de vie de Charron d'après la Rochemaillet. *Corpus, Revue de philosophie*, n. 55, pp 273-275, 2008 b.

GUIRAUD, L. Le séjour de Pierre Charron à Montpellier, 1565-1569 et 1570-1571. *Bulletin Philologique et historique*, n. 1, pp. 112-118, 1913.

ROCHEMAILLET, Gabriel Michel de la. Eloge veritable ou sommaire discours de la vie de Pierre Charron : parisien vivant docteurs és droicts. *Corpus, Revue de philosophie*, n. 55, pp. 277-289, 2008.

RODIS-LEWIS, Genevieve. *Descartes: His Life and Thought*. Trans. Jane Marie Todd. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

SOMAN, Alfred. Pierre Charron: a revaluation. *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, n. 32, pp. 56-79, 1970.

_____. Sorcellerie, justice criminelle et société dans la France moderne : l'ego-histoire d'un Américain à Paris. *Histoire, économie et société*, a. 12, n. 2. pp. 177-217, 2003.

C. Referências primárias

A vida e o espírito de Baruch de Espinosa: tratado dos três impostores. Trad. Regina Schopke. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Autor anônimo.

AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008.

AQUINO, Tomas de. *Summa theologiae*. Disponível em: www.corpusthomisticum.org.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. 2. ed. Bauru, SP: Edipro, 2007.

BOAISTUAU, Pierre. *Le Théâtre du Monde : où il est fait un ample discours des misères humaines*. Paris : Christoste Platin, 1580.

CICERO. *On academic scepticism*. Trad. Charles Brittain. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2006.

_____. *Dos Deveres*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.

DU VAIR, Guillaume. *Philosophie Morale des Stoïques*. Édition annotée par G. Michaut. Paris : Vrin, 1946.

HERVET, Gentian. Dedicatória, Prefácio de G. Hervet a sua tradução dos *Adversus Mathematicos*. Trad. Flávio Fontenelle Loque. *Sképsis*, ano II, n. 3-4, pp. 193-196, 2008.

HUARTE, Juan. *Examen de ingenios para las ciencias*. Madrid: Editora Nacional, 1976.

PASCAL, Blaise. *Pensées: sur la religion et sur quelques autres sujets*. Ed. Louis Lafuma. Paris : Delmas, 1952.

SEXTUS, Empiricus. *Outlines of scepticism*. Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press, 1994.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

D. Referências secundárias

ADAM, Michel. *Études sur Pierre Charron*. Talence : Presses Universitaire de Bordeaux, 1991.

ANDRADE, Rachel Gazolla de. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ANGIONI, Lucas. O conhecimento científico no livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 1, issue 2, pp. 1-26, 2007.

BALSAMO, Jean. Un succès éditorial à l'aube de l'Âge classique : La Sagesse de Pierre Charron. *Corpus, Revue de philosophie*, n. 55, pp. 9-33, 2008.

BARNES, Jonathan. La « diaphonia » pyrrhonienne. *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, Faculté de Théologie de Lausanne*. Le Scepticisme antique, perspectives historiques et systématiques : Actes du colloque de Lausanne, 1-3 juin 1988, pp. 97-106, 1990.

BELIN, Christian. *L'oeuvre de Pierre Charron, 1541-1603*. Paris : Honoré Champion, 1995.

_____. La notion de pure nature dans l'œuvre de Pierre Charron (1541-1603). *Revue Thomiste*, XCVII, 1997, pp. 709-719.

BETT, Richard. Carneades' distinction between assent and approval. *The Monist*, v. 73, pp. 3-20, jan./1990.

BIRCHAL, Telma de Souza. *O eu nos Ensaio de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. As razões de Montaigne. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 33, n. 106, pp. 229-246, 2006.

_____. Aquele que busca a Deus, o incrédulo e o honnête-homme: natureza e sobrenatureza nestes três tipos de homem. *Kriterion*, v. 114, pp. 335-346, dez./2006.

BOLZANI FILHO, Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. Tese (doutorado). USP/São Paulo, 2003.

_____. Acadêmicos versus pirrônicos. *Sképsis*, ano IV, n. 7, pp. 5-55, 2011.

_____. A *Epokhé* cética e seus pressupostos. *Sképsis*, ano II, n. 3-4, pp. 7-27, 2008.

_____. Arcesilau e o Eúlogon: Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos VII*, 158; Plutarco, Ad. Colotem, 1122B-D. *Sképsis*, ano III, n. 5, pp. 241-242, 2010.

BRAHAMI, Frédéric. *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*. Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

BREMOND, Henri. *Autor de l'humanisme*. Paris : Grasset, 1937.

BRENNAN, Tad. A psicologia moral estoica. In.: INWOOD, Brad. *Os estoicos*. São Paulo: Odysseus, pp. 285-326, 2006.

BRITTAIN, Charles. *Philo of Larissa: the last of the academic sceptics*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

BURNYEAT, Miles F. Pode o cético viver seu ceticismo? Trad. Rodrigo Pinto de Brito. *Sképsis*, ano III, n. 5, pp. 201-239, 2010.

CARABIN, Denise. *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVIe et XVIIe siècles (1575-1642)*. Paris : Honore Champion, 2004.

CARR, Richard A. *Pierre Boaistuau's Histoires tragiques: a study of narrative form and tragic vision*. Chapel Hill: U.N.C. Dept. of Romance Languages, 1979.

CARRAUD, Vicent. L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne. In : CARRAUD, Vicent ; MARION, Jean-Luc (orgs). *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris : PUF, pp. 137-171, 2004.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre: Pierre Charron, disciple de Montaigne et patriarche des prétendus esprits forts. *Montaigne Studies*, v. 19, pp. 29-41, 2007.

CAVE, Terence. *Cornucopia. Macula* : Paris, 1997.

CHARRON, Jean Daniel. Did Charron Plagiarize Montaigne? *The French Review*, v. 34, n. 4, pp. 344-351, 1961 a.

_____. *The "Wisdom" of Pierre Charron: An Original and Orthodox Code of Morality*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1961 b.

COUTURAS, Claire. Repères médiévaux et renaissants vers la prud'homme selon Montaigne. *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n. 56, pp. 41-59, 2003.

D'ANGERS, Julien Eymard. Le renouveau du stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. *Recherches sur le Stoïcisme aux XVIe et XVIIe Siècles*. New York: Georg Olms Verlag, 1976 a.

_____. Le Stoïcisme en France dans la première moitié du XVIIe siècle : les origines (1575-1616). *Recherches sur le Stoïcisme aux XVIe et XVIIe Siècles* New York: Georg Olms Verlag, 1976 b.

DELBOULLE, A. Charron plagiaire de Montaigne. *Revue d'histoire littéraire de la France*, n. 7, pp. 284-296, 1900.

DEMERSON, Guy. Pierre Boaistuau, Le Théâtre du Monde (1558). *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n.16, pp. 86-87, 1983.

DEMONET, Marie-Luce. L'homme en gros. In: DEMONET, Marie-Luce (cord.). *Montaigne et la question de l'homme*. Paris : PUF, pp. 1-13, 1999 a.

_____. Les propres de l'homme chez Montaigne et Charron. In: DEMONET, Marie-Luce (cord.). *Montaigne et la question de l'homme*. Paris : PUF, pp. 47-84, 1999 b.

DONINI, Pierluigi. The history of the concept of eclecticism. In.: LONG, A. A.; DILLON, J. M. *The Question of "Eclecticism"*. University of California Press: Berkley, Los Angeles, pp. 15-33, 1988.

DILTHEY, Wilhelm. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1943.

DUHOT, Jean-Jöel. *Epicteto e a sabedoria estoica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

EL-JAICK, Ana Paula Grillo. *O ceticismo nos estudos da linguagem: sobre Contra os gramáticos de Sexto Empírico*. Tese (Doutorado em Letras). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

EVA, Luiz Antonio Alves. Montaigne e o Ceticismo na Apologia de Raymond Sebond: a Natureza Dialética da Crítica à Vaidade. *O Que nos Faz Pensar*, Depto Filosofia PUC-RJ, v. 8, pp. 106-117, 1994.

_____. *A figura do filósofo: Ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola, 2007.

FAYE, Emmanuel. *Philosophie et perfection de l'homme : de la renaissance à Descartes*. Paris : Vrin, 1998.

FLORIDI, Luciano. The Diffusion of Sextus Empiricus's Works in the Renaissance. *Journal of the History of Ideas*, v. 56, n. 1, pp. 63-85, jan./1995.

FORCE, Pierre. Montaigne and the Coherence of Eclecticism. *Journal of the History of Ideas*, v. 70, n. 4, oct., pp. 523-544, 2009.

FREDE, Michael. The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge. In: FREDE, Michael. *Essays in ancient philosophy*. Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press, pp. 201-222, 1987.

FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Paris : Gallimard, 1968.

GAIU, Claudiu. *La prudence de l'homme d'esprit. L'éthique de Pierre Charron*. București : Zeta Books, 2010.

GASS, Michael. Eudaimonism and Theology in Stoic Accounts of Virtue. *Journal of the History of Ideas*, v. 61, n. 1, pp. 19-37, 2000.

GIOCANTI, Sylvia. Montaigne, une éthique de la vie ordinaire. In: MCKENNA, Antony; MOREAU, Pierre-François (ed.) *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*. Le libertinage et l'éthique à l'Âge classique (11). Publications de l'université de Saint-Étienne, 2009.

_____. *Penser l'irrésolution*. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques. Paris: Honoré Champion, 2002.

GILSON, Etienne. *Le thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: J. Vrin, 1922.

GONTIER, Thierry. *De l'homme à l'animal : paradoxes sur la nature des animaux Montaigne et Descartes*. Paris : Vrin, 1998.

_____. Charron face à Montaigne. In : DEMONET, Marie-Luce (cord.). *Montaigne et la question de l'homme*. Paris : PUF, pp. 103-143, 1999.

GRAY, Floyd. Reflexions on Charron's debt to Montaigne. *The French Review*, v. 35, n. 4, pp. 377-382, 1962.

GREGORY, Tullio. *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*. Paris : PUF, 2000.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. 4. edição. São Paulo: Loyola, 2010.

HOROWITZ, Maryanne Cline. *Seeds of virtue and knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

_____. Natural Law as the Foundation for an Autonomous Ethic: Pierre Charron's de De la Sagesse. *Studies in the Renaissance*, v. 21, pp. 204-227, 1974.

_____. Pierre Charron's View of the Source of Wisdom. *Journal of the History of Philosophy*, v. 9, n. 4, pp. 443-457, 1971.

KAMBOUCHNER, Denis. Descartes et Charron : prud'homie, générosité, charité. *Corpus, Revue de philosophie*, n. 55, pp. 193-208, 2008.

KAYE, Françoise. *Charron et Montaigne : du plagiat à la originalité*. Ottawa : Éditions de l'Université d'Ottawa, 1982.

KOGEL, Renée. *Pierre Charron*. Genève : Libraire Droz, 1972.

LAGRÉE, Jacqueline. *Le néostoïcisme : une philosophie par gros temps*. Paris : Vrin, 2010.

LONG, A. A. O estoicismo na tradição filosófica: Spinoza, Lipsus, Butler. In.: INWOOD, Brad. *Os estoicos*. São Paulo: Odysseus, pp. 403-433, 2006.

LOQUE, Flávio Fontenelle. *Ceticismo e religião no início da modernidade: a ambivalência do ceticismo cristão*. São Paulo: Loyola, 2012.

MAGNARD, Pierre. La vraie prud'homie, de Montaigne à Charron. In: DEMONET, Marie-Luce (cord.). *Montaigne et la question de l'homme*. Paris : PUF, pp. 85-101, 1999.

_____. La vraie prud'homie, de Montaigne à Charron. In : DEMONET, Marie-Luce (cord.). *Montaigne et la question de l'homme*. Paris : PUF, pp. 85-101, 1999.

MAIA NETO, José Raimundo. Charron's epoche and Descartes' cogito: the sceptical base of Descartes' refutation of scepticism. In: Gianni Paganini. (Org.). *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 81-113, 2003.

_____. Ceticismo e crença no século XVII. *Rev. Int. Fil. Campinas*, v. 28, n. 1, pp. 9-36, jan.-jun. 2005.

_____. Academic Skepticism in Early Modern Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, v. 58, n. 2, pp. 199-220, apr./1997.

_____. De Montaigne a Pascal: do fideísmo cético à cristianização do ceticismo. *O que nos Faz Pensar?* Rio de Janeiro, v. 8, pp. 62-71, 1994.

_____. Charron and Huet: Two Still Unexplored Legacies of Popkin's Scholarship on Early Modern Skepticism. *In: POPKIN, Jeremy (Org.). The Legacies of Richard Popkin*. Dordrecht: Springer, 2008, pp. 155-172.

_____. Pascal's Christian versus Charron's Skeptical Wisdom. *In: Hermanin, C; Simonutti, L. (Org.). La Centralità del Dubbio*. Florença: Leo S. Olschki, v. 1, pp. 85-106, 2011.

_____. Panorama historiográfico do ceticismo renascentista: 1997-2007. *Sképis*, ano I, n. 1, pp. 83-97, 2007 a.

_____. Introdução à edição brasileira do escrito anônimo "A Vida e o Espírito de Espinosa". São Paulo, pp. 7-14, 2007 b.

_____. Charron's Academic Skeptical Wisdom. *In: Gianni Paganini; José Maia Neto. (Org.). Renaissance Scepticisms*. Dordrecht: Springer, pp. 213-227, 2009.

_____. *The christianization of pyrrhonism: scepticism and faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov* (Thesis). Dordrecht: Klumer Academic Publishers, 1995.

MARTINEAU, Yzabelle. *Le Faux littéraire*. Thèse (Doctorat). Montréal, Québec : Université McGill, 1995.

MARTINS, Lilian Al-Chueyr Pereira; SILVA, Paulo José Carvalho da; MUTARELLI, Sandra Kuka. A teoria dos temperamentos: do Corpus Hippocraticum ao século XIX. *Memorandum*, Belo Horizonte, v. 14, pp. 9-24, 2008.

MOREAU, Isabelle. Charron dans la bibliothèque libertine. *Corpus*, Revue de philosophie, n. 55, pp 209-229, 2008.

MOREAU, Pierre-François. Les trois étapes du stoïcisme moderne. *In. : MOREAU, Pierre-François. Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*. Paris: Albin Michel, pp, 11-27, 1999.

MOSS, Ann. The Politica of Justus Lipsius and the Commonplace-Book. *Journal of the History of Ideas*, n. 59, pp. 421-436, 1998.

NADEAU, Christian. Sagesse « sceptique » de Charron? L'articulation du scepticisme et du stoïcisme dans La Sagesse de Pierre Charron. *In: Antony McKenna; Jean Michel Gros. Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*. Paris : Université de Saint Etienne, pp. 85-104, 2003.

NAYA, Emmanuel. Renaissance Pyrrhonism. *In: PAGANINI, Gianni; MAIA NETO, José Raimundo (org). Renaissance scepticisms*. Dordrecht: Springer, 2009.

NEGRONI, Barbara. Du scepticisme à l'empirisme : le statut de la sagesse chez Montaigne et Charron. *Corpus*, revue de philosophie, n. 3, pp. 5-27, 1999.

NOREÑA, CARLOS G. Juan Huarte's Naturalistic Humanism. *Journal of the History of Philosophy*, v. 10, n. 1, pp. 71-76, jan./1972.

NUNES SOBRINHO, Rúbens Garcia. A epistemologia charroniana de Descartes (I). *Educação e Filosofia Uberlândia*, v. 24, n.48, jul./dez, pp.351-372, 2010.

ORTEGA, Javier Virtués. Juan Huarte de San Juan in Cartesian and modern psycholinguistics: an encounter with Noam Chomsky. *Psicothema*, v. 3, n. 17, 2005, pp. 436-440.

PAGANINI, Gianni. Charron et le scepticisme des modernes. *Corpus, Revue de philosophie*, n. 55, pp. 231-249, 2008.

PATRICK, Mary Mills. *Sexto Empírico e o Ceticismo Grego*. Trad. Jaimir Conte. E-book. Florianópolis, 2011, disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~conte/txt-patrick.html>.

PEIXOTO, Miriam Diniz Campolina. Cícero, Plutarco e Galeno: Sobre a possibilidade de uma *therapeia* das paixões. *Hypnos* (PUCSP), v. 21, pp. 153-177, 2008.

PICHLER, Nadir Antônio. A beatitude na filosofia moral de Tomás de Aquino. Tese (doutorado). Porto Alegre, PUC/RS, 2009.

PINTARD, Rene. *Le libertinage erudit dans la premiere moitie du XVII siecle*. Nouv. ed. Geneve ; Paris : Slatkine, 1983.

POPKIN, Richard Henry. Charron e Descartes: os frutos da dúvida sistemática. In: POPKIN, Richard Henry. *Ceticismo*. Emílio M. Eigenheer (Org.). Rio de Janeiro, Editora UFF, pp. 11-17, 1996.

_____. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad. Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

_____. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Revised and expanded edition. New York: Oxford University Press, 2003.

_____. Review: The Renaissance Idea of Wisdom by Eugene F. Rice. *Renaissance News*, v. 12, n. 4, 1959.

RICE, Eugene Franklin. *The Renaissance Idea of Wisdom*. Cambridge (Mass.): Harvard (UP), 1958.

SABRIÉ, J. B. *De l'humanisme au rationalisme : Pierre Charron (1541-1603), l'homme, l'oeuvre, l'influence*. Genève: Slatkine Reprints, 1970.

SCHMITT, Charles. B. *Cicero Scepticus: a study of the influence of the academica in the renaissance*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

SEXTUS, Empiricus. *Outlines of scepticism*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994.

SUTTON, Robert B. The Phrase Libertas Philosophandi. *Journal of the History of Ideas*, v. 14, n. 2, pp. 310-316, 1953.

TARRÊTE, Alexandre. L'influence de Guillaume du Vair sur La Sagesse de Pierre Charron. *Corpus, Revue de philosophie*, n. 55, pp. 169-192, 2008.

_____. Le stoïcisme chrétien de Guillaume Du Vair (1566-1621). In. : LESTRINGANT, Frank. *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*. Paris: Rue D'Ulm, Cahiers V. L. Saulnier ; n. 23; pp. 93-115, 2006.

THORSRUD, Harald. *Ancient scepticism*. Berkeley: University of California Press, 2009.

_____. Cicero on his Academic Predecessors: the fallibilism of Arcesilaus and Carneades. *Journal of the History of Philosophy*, n. 1, v. 40, pp. 1-18, 2002.

TOURNON, André. *Montaigne*. Trad. Edson Querubini. São Paulo: Editora Discurso, 2004.

TUCKER, George Hugo. Montaigne et les néo-latins : 'Capilupus' et l'art du centon dans les Essais. *Montaigne Studies*, n. 17, pp. 165-176, 2005.

ZANTA, Léontine. *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*. Paris : Honoré Champio, 1914.

E. Dicionários utilizados:

Dictionnaire de l'académie française, 1694.

Dictionnaire etymologique de la langue latine: histoire des mots, par Alfred Ernout. 3. ed. Paris : C. Klincksieck, 1951.

Dictionnaire illustre latin français, para Felix Gaffiot. Paris: Hachette, 1934.

Dictionnaire universel contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts, par Antoine Furetière, 1690.

Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne, par Jean Nicot, 1606.