



Ricardo de Oliveira Razuk

**Ceticismo Filosófico Autônomo:
uma terapia para a inquietude por meio da dúvida**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Renato de Andrade Lessa

Rio de Janeiro
setembro de 2023



Ricardo de Oliveira Razuk

**Ceticismo Filosófico Autônomo:
uma terapia para a inquietude por meio da dúvida**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof. Renato de Andrade Lessa
Orientador
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho
Departamento de Filosofia – UFF

Prof. Sylvia Giocanti
Département de Philosophie - Université Paris 1
Panthéon-Sorbonne

Rio de Janeiro, 22 de setembro de 2023

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Ricardo de Oliveira Razuk

Graduou-se em Engenharia de Produção pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Especialista em Economia e Gestão da Energia e Mestre em Ciências da Administração pelo Instituto COPPEAD de Administração da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Doutorando em Filosofia na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne em cotutela com o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – IFCS UFRJ. Professor Universitário e Membro da *American Philosophical Practitioners Association (APPA)*.

Ficha Catalográfica

Razuk, Ricardo de Oliveira

Ceticismo filosófico autônomo : uma terapia para a inquietude por meio da dúvida / Ricardo de Oliveira Razuk ; orientador: Renato de Andrade Lessa. – 2023.
144 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Ceticismo filosófico. 3. Dúvida. 4. Inquietude. 5. Terapia. 6. Ansiedade. I. Lessa, Renato de Andrade. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

À Rachel, à Pituca (*in memoriam*) e à Amorzinha.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

À pesquisadora e filósofa francesa Profa. Sylvia Giocanti, que me despertou do meu sonho dogmático.

Aos meus orientadores brasileiros Prof. Renato de Andrade Lessa e Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho, que tiveram, em cada momento dessa trajetória, um papel fundamental para o desenvolvimento dessa dissertação de mestrado.

À Edna Sampaio, por todo cuidado, carinho e orientação nos momentos mais sensíveis da elaboração desta dissertação de mestrado.

À Anna Temporão e à Camila Lima, colegas que me ajudaram ao longo dessa caminhada.

À Direção da PUC-Rio, em todos os níveis, por terem compreendido e acatado todos os meus requerimentos ao longo dessa árdua, porém gratificante, trajetória.

Aos meus pais, minha irmã e meu sobrinho, fontes de amor, alegria e inspiração.

Resumo

Razuk, Ricardo de Oliveira; Lessa, Renato de Andrade. **Ceticismo Filosófico Autônomo: uma terapia para a inquietude por meio da dúvida.** Rio de Janeiro, 2023. 144p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

De acordo com a filósofa e pesquisadora francesa Sylvia Giocanti, quando reinscrevemos o ceticismo em seu contexto polêmico, o da suposta falha dos sistemas filosóficos em trazer a paz à alma, verifica-se que há um sentido em querer, paradoxalmente, remediar a inquietude por meio de uma filosofia da dúvida. Convém deixar claro que não se trata, para o cético, de expulsar pura e simplesmente todas as formas de inquietude, mas de dissociar a pretensa necessidade de certeza, que seria o corolário da exigência de racionalidade própria ao espírito humano, do caminho que conduz eficazmente à serenidade da alma. Trata-se mesmo, para a filósofa francesa, de mostrar que a serenidade é compatível com a atividade crítica que consiste em duvidar de todas as coisas, e que a despreocupação pode coexistir com o sentimento de incerteza. O cético, de certa forma, afirma que existem maneiras de atenuar e suavizar, isto é, aceitar a sua própria existência, descansar ali tranquilamente, até mesmo regozijar-se nela – que são as maneiras de duvidar. E é uma dessas maneiras filosóficas de duvidar que é examinada nesta dissertação, na relação que ela mantém com a inquietude para remediá-la, ou melhor, para flexioná-la. Neste trabalho, foi explorada a modificação da relação do ser humano com a doxa. A intolerância à incerteza parece estar presente na natureza humana em geral de uma maneira misteriosa que mereceria ser elucidada. Esta dissertação de mestrado busca contribuir para isso.

Palavras-chave:

Ceticismo filosófico; dúvida; inquietude; terapia; ansiedade.

Abstract

Razuk, Ricardo de Oliveira; Lessa, Renato de Andrade (Advisor). **Autonomous Philosophical Skepticism: a therapy for unquietness through doubt.** Rio de Janeiro, 2023. 144p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

According to the french philosopher and researcher Sylvia Giocanti, when we reinscribe the skepticism in its controversial context, that of the supposed failure of philosophical systems to bring peace to the soul, it turns out that there is a sense in wanting, paradoxically, to remedy the unquietness through a philosophy of doubt. It should be made clear that it is not a question, for the skeptic, of purely and simply expelling all forms of unquietness, but of dissociating the alleged need for certainty, which would be the corollary of the demand for rationality proper to the human spirit, from the path that effectively leads to the serenity of the soul. It is really about showing that serenity is compatible with the critical activity that consists of doubting everything, and that carelessness can coexist with the feeling of uncertainty. The skeptic, in a sense, asserts that there are ways of mitigating and softening, that is, accepting your own existence, resting there peacefully, even rejoicing in it – which are the ways of doubting. And it is one of those philosophical ways of doubting that is examined in this dissertation, in the relationship it maintains with unquietness in order to remedy it, or rather, to inflect it. In this work, the modification of the human being's relationship with *doxa* was explored. Uncertainty intolerance seems to be present in human nature in general in a mysterious way that deserves to be elucidated. This master's thesis seeks to contribute to that.

Keywords:

Philosophical skepticism; doubt; unquietness; therapy; anxiety.

Sumário

1. Introdução	11
2. A importância da crença na crítica ao ceticismo	33
2.1. O ceticismo questiona a necessidade da crença para se obter a tranquilidade	35
2.1.1. O questionamento cético quanto à função primordial da argumentação na filosofia	36
2.1.2. O esquecimento da filosofia como modo de vida	39
2.1.3. A experiência cética dos bens e dos males	43
2.2. O ceticismo questiona o valor moral da crença	45
3. Um interesse ético: ser <i>adoxastos</i> e desconfiar ceticamente das crenças	48
3.1. <i>Doxa</i> e o enfraquecimento da adesão à opinião	48
3.2. A credibilidade, a plasticidade, a honestidade da dúvida superam a ilusão da crença	54
3.3. Intolerância e fanatismo: os perigos da fixação irreflexiva do pensamento	65
3.4. A terapia cética do distanciamento	72
3.4.1. A regulação natural pela crença em questionamento	72
3.4.2. Perspectivação: recuo e multiplicação de pontos de vista	77
3.4.3. <i>La pensivité</i>	82
4. A Tranquilidade na dúvida	87
4.1. <i>Nonchalance</i> e o não-agir ativo	87
4.2. O futuro e os projetos na filosofia cética	96
4.2.1. A remediação cética para a inquietude	96
4.2.2. Realizar as tarefas tranquilamente	103
4.2.3. Desaprender a morrer	107
4.3. Receptividade, reatividade, espontaneidade: os modos do não-agir tranquilo	113

4.3.1. A <i>epochè</i> como pausa e recepção	113
4.3.2. A reatividade como 'agir de acordo com'	117
4.3.3. A integração espontânea do corpo na atividade cética	121
4.3.4. A tranquilidade do cético é exagerada?	129
5. Considerações finais	135
6. Referências bibliográficas	138

“A semelhança não unifica na mesma proporção em que a dessemelhança diversifica. A natureza parece ter-se esforçado por não criar duas coisas idênticas.”

“A certeza (...) dificilmente é menos incerta e arriscada do que o próprio acaso.”

“O mais visível sinal de sabedoria é uma alegria constante.”

Michel de Montaigne

“Le philosophe sceptique préconise la douceur (praotès) à l’égard de ceux qui ne partagent pas ses opinions”

Sylvia Giocanti

1

Introdução

Há uma dificuldade de identificar o ceticismo filosófico de maneira unificada pois ele se apresenta sob diferentes escolas, dando origem a uma pluralidade de ceticismos.

Segundo a filósofa Sylvia Giocanti (2019), mesmo em sua forma antiga, é difícil de definir o ceticismo ou pirronismo. O termo pirronismo, estritamente sinônimo de ceticismo, refere-se ao seu fundador Pirro, conhecido mais por sua indiferença do que por sua dúvida ou prática de suspender o julgamento (*epochè*).

Sexto Empírico, considerado a grande figura do ceticismo antigo, inventariou os argumentos céticos contra as pretensões da razão a um conhecimento certo em obras que oferecem ao leitor uma exposição quase completa dessa filosofia.

No entanto, Sexto Empírico e os neopirrônicos estão longe de reunir a antiga tradição cética como um todo. Para Giocanti, é imperativo não esquecer a contribuição da Academia Cética, testemunhada em várias obras por Cícero para defendê-lo; e por Agostinho para contestá-lo. Nascida no século I a.C. contra a guinada dogmática da Academia de Platão e representada por Arcesilau e Carnéades, ela fornece outros argumentos que não os neopirrônicos para abalar as pretensões humanas ao conhecimento, no contexto de uma polêmica com a teoria do conhecimento fundadora da filosofia estoica.

Conforme Grellard (2013), o ceticismo filosófico reapareceu de forma discreta no final do período medieval após um longo eclipse, especialmente a partir de sua antiga fonte neoacadêmica, enquanto o Renascimento também possibilitou a redescoberta dos livros de Sexto Empírico por meio da publicação das traduções latinas de Henri Étienne e Gentien Hervet. Em ambos os casos, os argumentos foram utilizados no contexto do Cristianismo e da Reforma seja a favor dos católicos ou dos reformados.

De acordo com Giocanti, a atualização e transformação dos argumentos céticos continuou no contexto da Contrarreforma, assim como nas práticas libertinas de escrita ou de costumes com La Mothe Le Vayer, no quadro apologético Pascalino, no âmbito da demonstração do uso corrosivo da racionalidade de Bayle

ou mesmo no contexto das revoluções científicas com Descartes, Hume e Kant, sempre questionando os critérios pelos quais o conhecimento ou a fé poderiam ser acessíveis ao ser humano.

Para Giocanti, seguindo uma abordagem consistente com o trabalho de Popkin (1995) e Paganini (2008), a história do ceticismo acaba por ser compreendida como a da utilização de um arsenal de argumentos por partidários ou inimigos de uma causa, sendo o papel da fé no acesso do ser humano ao conhecimento uma questão decisiva.

Para a pesquisadora francesa, deve-se reconhecer o mérito que esses trabalhos tiveram em chamar a atenção do público para textos e autores pouco lidos no passado, destacando uma tradição filosófica que havia sido negligenciada e fazendo surgir um novo ator no panorama filosófico ao enriquecer os debates de ideias na junção dos grandes sistemas filosóficos. A articulação entre as filosofias já conhecidas como doutrinas ou sistemas maiores pôde, assim, ser revista a partir dos argumentos céticos, contribuindo para evidenciar a fecundidade do ceticismo na filosofia.

No entanto, Giocanti defende que essa abordagem deveria ser complementada, apresentando duas razões principais: os céticos, enquanto usuários desses argumentos, nem sempre são identificados como tal; e a filosofia cética não emerge daí como uma filosofia autônoma, de pleno direito, sendo rotulada apenas como perturbadora e agitadora.

Para a pesquisadora francesa, considerando as necessidades do discurso muitas vezes difíceis de se identificar em condições de perseguição religiosa, quando o ceticismo pode ser usado para encobrir uma outra posição ainda menos admitida, como um naturalismo ateu; um mesmo filósofo pode ser lido com ou sem razão como um cético - um ímpio, um subversivo - ou como um dogmático, precavendo-se de esconder seu ceticismo. Para Giocanti, daí resultam-se textos híbridos, ou seja:

1. Com La Mothe Le Vayer, a fé cristã pode ser subvertida por meio de argumentos céticos ao mesmo tempo de uma declaração abertamente fideísta;

2. Com Descartes, que ainda hoje é considerado a personificação do ceticismo, pode-se contribuir para colocar em dúvida os fundamentos do conhecimento por meio de uma dúvida radical de inspiração neoacadêmica, enquanto no mesmo texto se propunha reconstruir as ciências sobre outras bases, firmes e inabaláveis;
3. Com Pascal, elogiar o ceticismo de Montaigne ao minar ceticamente as pretensões da razão ao conhecimento, colocando seu discurso a serviço de uma fé fervorosa que supõe a renúncia da filosofia e de toda ciência, em benefício da salvação;
4. Com Hume, que rejeita ceticamente qualquer concepção ontológica da natureza e propõe uma teoria da percepção em que todo conhecimento é relativo e sustentado por um bom número de ficções, desejar ao mesmo tempo, em consonância com a revolução científica newtoniana, reconstruir todo o conhecimento sobre a ciência do ser humano, o que é uma abordagem estranha ao ceticismo;
5. Com Nietzsche, também pode ser apresentado a partir desse entrelaçamento entre ceticismo e não-ceticismo que caracteriza os lugares de aparecimento dessa filosofia: como um destruidor do ceticismo, que traduziria uma impotência doentia da vontade alimentada pela administração de sedativos; ou como poeta e seguidor do ceticismo filosófico, condição necessária de um espírito liberto das prisões da fé, elogiando Montaigne como seu ilustre representante;
6. Com Hans Blumenberg, que pode ser considerado tanto um filósofo que teoriza a violência do real de Nietzsche e de Freud no âmbito de uma filosofia cujo pessimismo só é amenizado pelo reconhecimento do valor do simbolismo cultural herdado de Cassirer, como um filósofo que adota uma postura cética em relação à historiografia filosófica, à própria abordagem filosófica e, principalmente, à dimensão ontológica da fenomenologia de Husserl e Heidegger; ou ainda como um filósofo cético autônomo, de pleno direito, construindo uma antropologia filosófica cética na tradição de

Montaigne e Kant, com base no questionamento de todas as afirmações que constituem a metafísica.

Assim, para a pesquisadora francesa, parece impossível reunir todos os pensadores que contribuem em sentido estrito para a elaboração do ceticismo a partir de sua história, não só porque não há coerência filosófica do próprio ceticismo considerado à parte como um movimento filosófico, mas também porque entre os protagonistas dos grandes momentos da história do ceticismo nem sempre é possível distinguir claramente os representantes do ceticismo de seus detratores, ou daqueles que são céticos apenas ocasionalmente ou parcialmente, mas que não desempenham um papel menor no processo de constituição intelectual e discursiva do ceticismo como uma filosofia autônoma, de direito próprio, de pleno direito.

Por isso, concordando com Giocanti, é relevante estudar o ceticismo de forma mais ampla em comparação com a delimitação restrita do ceticismo, examinando também o *corpus* onde o ceticismo não se manifesta sempre, mas por momentos ou em determinados textos e não em outros.

Para a filósofa francesa, a obra de Fontenelle intitulada ‘Novos Diálogos dos Mortos’ pode ser considerada cética, mas não seria o caso de sua obra ‘Diálogos Sobre a Pluralidade dos Mundos’. Aqui, os ornamentos literários têm a função de conduzir ao conhecimento; lá, a função de desviar-se dele. Assim, não seria possível afirmar que Fontenelle é cético, pois isso dependeria do texto analisado. Dessa maneira, integrá-lo em uma história de ceticismo na coorte de céticos não seria relevante.

A proposta de Giocanti é a de reconstituição de um ceticismo filosófico, a partir de um conjunto de textos que parecem heterogêneos, mas que são unificados por suas características céticas comuns, tendo em conta que não existe um ‘ceticismo absoluto’ ou um ‘ceticismo puro’, denominados assim de maneira leviana ou ignorante uma vez que isso seria a recusa em aceitar todo e qualquer conhecimento, o que já não teria muito a ver com uma filosofia da dúvida ou da incerteza.

Para Marcondes (2019) e Giocanti, não há doutrina cética que possa ser exposta sistematicamente, ou seja, por si mesma. Isso seria uma contradição em

termos, pois a ideia de doutrina, de um conjunto de saberes articulados e, mais ainda, de um arranjo sistemático baseado em princípios firmemente estabelecidos são incompatíveis com a ideia de ceticismo. Assim, para a pesquisadora francesa, pode-se abordar a filosofia cética apenas de viés, a partir de uma interrogação sobre seus contornos, levando em conta os textos que não podem ser imediatamente colocados na conta do ceticismo pois estão situados em suas margens, mas que contribuem para configurá-lo de fora de acordo com as relações de semelhança e diferenciação.

Giocanti levanta nesse contexto a seguinte questão: dever-se-ia então dar razão a Pascal, que afirmou que nada fortalece mais o pirronismo do que aqueles que não são pirrônicos? A resposta, segundo ela, seria “não exatamente”, pois essa afirmação poderia sugerir que o ceticismo teria valor apenas em relação a seus críticos ou apenas em relação àqueles que conseguiram superar o ceticismo para encontrar posições mais firmes.

Se assim fosse, segundo a pesquisadora de referência principal nesta pesquisa, o ceticismo não teria nenhuma consistência própria, pois toda filosofia, na medida em que necessariamente começa com uma dúvida crítica, tem seu momento cético; além disso, o ceticismo seria válido apenas em relação à posição que contesta e para a melhoria desta, corrigindo por exemplo as inconsistências de um sistema mas sem ser válida por si mesma; por fim, haveria uma linha clara entre céticos e não céticos.

Se o entendimento fosse, conforme Pascal, de que a seita dos céticos é mais fortificada por seus inimigos do que por seus amigos, não valeria a pena pesquisar os filósofos não rotulados como céticos para pesquisar o ceticismo. É isso, porém, o que Giocanti nos propõe fazer, pois a demarcação entre comentários céticos e aqueles que não o são pode muito bem ser feita dentro do mesmo *corpus* de um autor, seja ele considerado cético ou não.

Para ela, aceitar sem reservas e até suas últimas consequências a afirmação de Pascal seria proclamar a inconsistência do ceticismo como uma filosofia que não teria posição própria e só seria sustentada pela posição das outras. No entanto, se admite-se que um ceticismo absoluto não faz sentido e que não existe um ceticismo puro, não havendo nenhum texto que seja do início ao fim cético em suas afirmações, não podemos concluir que o ceticismo não existe nem apenas dizer,

conforme Brahami (2001), que há apenas uma ideia abstrata do ceticismo segundo o qual não conhecemos as coisas como são porque estamos como que presos em nossas representações da realidade.

Para Giocanti, há uma maneira recorrente hoje em dia de se referir ao ceticismo em apenas uma frase, de dizer como Ferrari (2014) que essa ou aquela posição ou declaração filosófica examinada não poderia ser reduzida ao ceticismo, como se, de acordo com Sève (2007), o ceticismo fosse apenas uma das modalidades possíveis de filosofar mediocrementemente.

Para ela, essa “pobreza” é, na verdade, o efeito de uma abordagem cada vez mais contida e desdenhosa do ceticismo, confinada aos raros textos que podem ser assim rotulados como “As Hipotiposes Pirrônicas” de Sexto Empírico ou “A Apologia de Raymond Sebond” de Michel de Montaigne, até reter apenas o que há de mais pobre, não nos textos, mas na abordagem dos textos, reduzidos a uma caixa de ferramentas para os filósofos relativistas apaixonados pela polêmica.

No entanto, para Giocanti, o ceticismo filosófico não pode ser reduzido a esses usos nas mãos de filósofos que perseguiriam vários objetivos sem nada em comum entre eles. O ceticismo filosófico pode ter um sentido e um valor para si mesmo, por meio dos conteúdos de pensamentos que engendra e não apesar de seus conteúdos precários ou contingentes terem a vocação de serem superados, mas em virtude de a vocação de esses enunciados serem ultrapassados por um pensamento em movimento que nunca se deixa reduzir a eles.

Daí, concordando com Giocanti, a necessidade de pesquisar o ceticismo para expandir o *corpus* de autores, não para integrar forçosamente ao ceticismo filósofos que não podem ser considerados integralmente como tal, mas para extrair ceticismos ou textos céticos escritos por filósofos reputados como não-céticos em relação a características invariantes, que não são abstrações no mau sentido do termo - vazio, inconsistente - mas verdadeiras características de uma posição filosófica que é por definição instável; pois o valor dessa filosofia reside na incerteza que ela carrega e que ela desdobra até o fim de maneira fecunda, ou seja, para pensar as coisas de outra maneira e sem impedir o pensamento.

Para Giocanti, poder-se-ia objetar que essa é a característica de toda filosofia, mas não é esse o sentido aqui. A presença de uma incerteza que não é apenas motora

mas também constitutiva do pensamento que se mantém até o seu termo não se encontra em toda filosofia. Tal incerteza no ceticismo não é superada pelo conhecimento, cujo modelo epistemológico é constituído pelas ciências; nem pelas crenças, cujo modelo de perfeição na adesão é constituído pela religião.

Para a filósofa de referência desta dissertação, o ceticismo é a filosofia que sempre se encontra em desacordo, não apenas em relação a outras filosofias em sua propensão a querer saber e a querer acreditar, mas em relação a si mesma. O ceticismo filosófico está acima do vazio e pode dar a impressão de que poderia tombar para as posições com que convive, como o naturalismo, o vitalismo, o materialismo, o niilismo, o pessimismo, quando suas afirmações são consideradas isoladamente; ainda que, ao contrário de outras filosofias, sem aí parar definitivamente.

A característica da filosofia cética é, como diz Montaigne, privar-se do direito de julgar; mas não por decreto, pois isso significaria ‘decretar não decretar’, mas, segundo Giocanti, por desafio em relação às suas afirmações e a fim de melhor observar opiniões diversas, ouvindo-as mais do que julgando, em busca de uma forma de se relacionar com a cultura circundante que não seja de rejeição nem de submissão.

Assim, ‘Os Ensaios’ de Montaigne serão utilizados nesta dissertação como uma valiosa contribuição para superar a dificuldade de estudar o ceticismo a partir de sua história irregular, onde os próprios cétricos são dificilmente reconhecíveis. Para Giocanti, Os Ensaios fornecem um panorama que permite refazer o caminho cético, apreender uma posição instável, sem conhecer o repouso e, portanto, como será examinado, confrontada antes de tudo com a questão da acessibilidade da tranquilidade, que é tema fundamental para pensar o ceticismo filosófico neste trabalho.

Conforme Tournon (2006), Montaigne, como promotor dessa forma específica de discurso que é o ensaio, tornou possível aí inscrever a instabilidade de seu pensamento, dando ao ceticismo uma nova linguagem adaptada à expressão de suas dúvidas. Conforme Giocanti, Montaigne aponta que os pirrônicos da antiguidade ficaram constrangidos com o desencontro entre a linguagem comum e

a posição cética que eles queriam expressar e acredita que eles teriam que inventar uma nova linguagem para serem compreendidos:

“Nossa linguagem tem seus defeitos e suas insuficiências, como todas as coisas. Em sua maioria, as desordens deste mundo têm sua origem nas sutilezas dos gramáticos. Nossos processos nascem somente de discussões engendradas pela interpretação das leis; as guerras, quase sempre, decorrem de nossa incapacidade em exprimir claramente as convenções e tratados concluídos pelos príncipes. Quantas querelas, e querelas importantes, têm resultado da dúvida na interpretação da sílaba “*Hoc*”. Tomemos uma frase cuja construção e clareza a lógica demonstra: “faz bom tempo”; se diz eis a verdade, o tempo é bom. Trata-se de uma forma precisa da linguagem. No entanto pode induzir-nos em erro, pois se, com efeito, prosseguindo em nossa demonstração, afirmardes “estou mentindo” e disserdes a verdade, mentires. Em uma e outra frase, a construção, a lógica, a força conclusiva são idênticas e eis que estais em dificuldades, porquanto apresentam ambas deduções contrárias” (Ensaio, II, 12, p. 527).

Para Giocanti, isso supõe que o uso de expressões céticas introduzidas por Sexto Empírico para modular o discurso foi considerado insuficiente por Montaigne. A forma do ensaio corresponde à invenção dessa nova linguagem que, segundo Montaigne, faltava aos cétricos da antiguidade. Montaigne é, portanto, para a filósofa francesa, não apenas aquele que redescobre e interpreta os cétricos antigos, distinguindo a contribuição de Sexto Empírico da contribuição da Academia Cética transmitida por Cícero, mas também aquele que se posiciona em relação à filosofia como um todo, e à cultura humanista em geral, para contestar sua autoridade de maneira tipicamente cética; reutilizando e deslocando julgamentos, metaforizando conceitos. Para a pesquisadora, Montaigne elabora um novo ceticismo fundado sobre uma antropologia cujo objeto, com contornos borrados, está em perpétua transformação e movimento.

Assim, dado que Os Ensaio de Montaigne representam o ceticismo moderno em uma de suas versões mais completas, eles constituirão o pano de fundo desta dissertação na medida em que, segundo Giocanti, a dimensão antropológica do ceticismo e a estética que o acompanha e determina suas práticas discursivas estão presentes no ceticismo especialmente a partir da era moderna.

O que Giocanti busca a partir do estudo de Michel de Montaigne não é a reconstituição monográfica de seu ceticismo, mas a possível atualização de sua filosofia ou suas possíveis variações em outros textos escritos em épocas diferentes

e em outros contextos históricos e intelectuais. A partir desse método que se tentará operar essa extração de um ceticismo filosófico que, sem ser puro ou absoluto, não deixa de ser consistente, coerente e talvez até radical.

Conforme a pesquisadora francesa, o ceticismo aparecerá então menos como uma doutrina e mais como um conjunto de atitudes cujo ponto comum é experimentar a dúvida ou administrar a inquietude de uma maneira não apenas compatível com a tranquilidade, mas também de uma maneira produtora de novas formas de quietude, que talvez não sejam todas sustentáveis ao mesmo tempo nem em todos os contextos históricos ou em todas as circunstâncias, mas da qual Montaigne, para Giocanti, ainda é a realização mais esclarecedora.

De acordo com a filósofa francesa, costuma-se dizer que alguém é cético quando essa pessoa tende a duvidar de tudo. Mesmo que o ceticismo filosófico refira-se a uma atitude que, enquanto filosófica, não consiste apenas em ser duvidosa, permanece o fato de que o ceticismo pode ser definido, pelo menos provisoriamente, como uma filosofia da dúvida, uma filosofia cuja atividade inteira consiste em duvidar, mas não como um meio de obter outra coisa que não a dúvida - a verdade ou pelo menos a certeza -, mas como uma busca realizada pelo pensamento, que não conhece fim nem realização além da dúvida.

Para Giocanti, o filósofo cético assemelha-se neste sentido a qualquer pessoa que duvida, na medida em que se encontra numa perpétua indeterminação (não por falta de reflexão), porque o seu pensamento sempre sob exame gira sem encontrar o lado onde poderia parar definitivamente. O ceticismo é, portanto, para a filósofa, caracterizado por uma incerteza sem trégua.

Segundo a pesquisadora francesa, na medida em que a ausência de quietude (*inquietus*) caracteriza o movimento próprio da mente cética, a ligação entre ceticismo e inquietude parece evidente. O cético, nessa perspectiva, está inquieto porque se encontra perpetuamente entre várias posições mentais possíveis e, sofrendo desse desconforto, remexe-se como quem procura dormir em vão. Conforme Sêneca, o cético vira-se e revira-se na cama, ao ponto de o filósofo moralista elaborar uma tipologia dos preocupados, mencionando aqueles que, sacudindo-se e girando como quem não consegue dormir, experimentam sucessivamente todas as posturas até que

a fadiga os faça encontrar descanso. A dúvida o condenaria a se remoer e a se mover sem cessar, a pensar e a viver na instabilidade, em suma, para Giocanti, a ser inquieto.

A filósofa Sylvia Giocanti menciona que a ligação entre dúvida e inquietude é corroborada pela definição que o filósofo e fundador da psicologia Théodule Ribot dá, em sua obra 'A Psicologia das Emoções', de 'a loucura da dúvida' - uma forma patológica e, portanto, exacerbada de um sentimento intelectual. Para Ribot (1896), tal loucura é uma doença crônica da mente caracterizada por uma inquietude constante; é um questionamento sem tréguas nem limites, acompanhado de angústia.

Entretanto, para a pesquisadora e filósofa francesa, essa comparação entre o cético e o ser humano que não consegue dormir, que traduziria a incapacidade do cético de encontrar seu lugar na existência, não flui da fonte. Longe de ser obra dos próprios céticos, é bastante reveladora de uma atitude de depreciação na recepção do ceticismo filosófico. Para Giocanti, o cético é muitas vezes retratado por seus detratores, ou pelos filósofos não céticos, como sujeito a desconfortos dos quais a inquietude faz parte, ou ainda sujeito a deficiências triviais que o reduzem à categoria de ser humano comum ou mesmo à de um animal, à de um vegetal ou mesmo à de um mineral.

Hankinson (1995) sustenta que o pirronismo nos torna semelhantes a porcos, o que pode ser uma alusão ao porco elogiado por Pirro devido a sua relativa serenidade. Aristóteles equipara o cético a uma planta; enquanto Epiteto acusa o cético neoacadêmico, por sua recusa em consentir, de se transformar em pedra. Montaigne defende Pirro dessas acusações ao escrever que ele não quis transformar-se em pedra ou tronco. Para Giocanti, a animalização, vegetalização ou mineralização do cético tem aqui uma função degradante, ao contrário da antiga filosofia chinesa, na qual essas operações metafóricas podem ser o vetor de uma valorização do ser humano.

Giocanti conclui, então, que essa ligação imediata entre ceticismo e inquietude advém das censuras dirigidas aos filósofos céticos, acusados de perturbar a filosofia ao colocar varas nas engrenagens bem lubrificadas dos grandes sistemas. Assim o faz Lúculo nos Acadêmica de Cícero, acusando os céticos neoacadêmicos de semear problemas em uma filosofia bem estabelecida. Ele encarna, portanto, a recepção escandalizada do ceticismo.

Para a filósofa francesa, os céticos são acusados de impedir o bom funcionamento das escolas de pensamento ao minar a determinação da alma em filosofar para seu próprio bem. Em vez de instigá-la a subir às alturas a que a filosofia em geral pretende conduzi-la, o ceticismo fá-la-á duvidar e até desesperar-se de suas chances de atingir seus fins, sob o risco de debilitá-la e literalmente entorpecê-la. Segundo Giocanti, ao engendrar a inquietude por meio da dúvida, o ceticismo é acusado de manter além de um indiferentismo um pessimismo existencial irremediável e moralmente pernicioso.

Dessa maneira, a ligação entre ceticismo e inquietude é, para Giocanti, estabelecida em um terreno polêmico: não o do próprio ceticismo, que se dá a inquietude como um objeto de reflexão particularmente no âmbito de uma terapia cética que se propõe a atingir a *ataraxia*, mas o da inquietude produzida pelo ceticismo a despeito de si mesmo, entre leitores e filósofos não-céticos que se aproximaram dele, tentados, mas também desanimados por esse caminho.

A relação do ceticismo com a inquietude é, portanto, para a filósofa francesa, inseparável da história da recepção do ceticismo como filosofia do desencanto, da decepção, do escândalo, que corresponderia a um estado de crise de pensamento que necessariamente ter-se-ia que querer superar caso se tenha uma mente sã. O ceticismo expressaria de dentro da história da filosofia uma crise que, esperando que fosse superada, fá-la-ia duvidar de si mesma, como se a filosofia em geral fosse subitamente submersa por uma dúvida universal contraída durante a recepção de seus argumentos

A partir do momento em que, de acordo com essa leitura distorcida e depreciativa, o ceticismo é considerado uma doença intelectual própria de qualquer filósofo que não consegue sair de suas dúvidas e que, conseqüentemente, vive em um estado de intranquilidade no qual não poderia se satisfazer, esta posição aparece então, segundo Giocanti, apenas como uma situação passageira, um período conturbado que deve ser remediado, avançando e retomando o caminho da certeza que conduz à verdade.

Por outro lado, para a filósofa francesa, a afirmação de que se pode permanecer no ceticismo sem se encontrar em uma situação calamitosa, já que se pode muito bem perseverar nele sem danos como em qualquer filosofia, é sempre

recebida como uma provocação gratuita e até, ao se insistir na seriedade desta afirmação, como uma atitude escandalosa e condenável.

Para Giocanti, esse escândalo provém de uma nova forma de dar conta da experiência específica da busca da verdade e de analisar o que podemos esperar dela. Para ela, mesmo que o ceticismo não seja unificado, ele aparece na história da filosofia ocidental em um contexto preciso: quando aos olhos de certos filósofos a verdade já não se manifesta claramente como única e imutável, ou seja, idêntica a si mesma e em repouso; porque quer tome-se como primeira referência o ceticismo de Pirro, ou mesmo depois dele o ceticismo da Academia, ou ainda o de Sexto Empírico - que supõem a constituição prévia de grandes sistemas filosóficos como o platonismo, o peripatetismo, o estoicismo, o epicurismo, o cinismo - torna-se duvidoso que se possa tomar como verdadeiro o que se manifesta a nós na medida em que não é certo que tenhamos as faculdades necessárias para ver as coisas em sua essência a partir das representações que delas temos.

Dessa maneira, de acordo com Giocanti, uma das características do ceticismo é considerar que a evidência nunca tenha sido objeto de uma experiência dando a garantia de que manifestaria a verdade, autorizando assim a suspensão do juízo. Portanto, o que caracteriza o ceticismo de maneira escandalosa na filosofia é considerar que a evidência é dissociável da verdade. Isso implica, segundo a pesquisadora francesa, que a verdade já não abre caminho por si mesma, que não obriga mais os seres humanos a pesquisas aprofundadas, como era o caso de Aristóteles - que dizia que os filósofos adotam princípios como se a própria verdade os obrigasse a fazê-lo.

Para um cético, a realidade, ainda que empírica, não leva à verdade. Segundo Giocanti, para o cético aproximar-se da verdade, que já não se manifesta mais, ela deve ser solicitada, o que significa que o espírito humano se encontra na incerteza de chegar não só ao conhecimento mas também ao reconhecimento da verdade, sendo suscetível não só de confundir as realidades entre elas, mas também as coisas que existem com as que não existem. Nas palavras de Montaigne:

“Discutir e investigar não têm outro objetivo senão os princípios; se não os atinge, tudo redundando em incerteza: uma coisa não pode ser mais compreendida do que outra, porque a compreensão é uma só para todas. Se a alma tivesse conhecimento de

alguma coisa, é provável que seria primeiramente dela mesma; se conhecesse algo exterior a ela, seria antes de tudo seu corpo, seu estojo; e, no entanto, até agora os deuses da medicina ainda lhe discutem a anatomia: “se Vulcano era contra Tróia, Tróia tinha a seu favor Apolo”. Até quando deveremos esperar que se ponham de acordo! Estamos mais próximos de nós que a brancura da neve ou o peso da pedra; se o homem não se conhece a si mesmo, como pode conhecer sua força e por que se encontra na terra? É por acaso que temos alguma noção da verdade, e como é igualmente por acaso que o erro penetra nossa alma, não somos capazes de distinguir o certo do errado, nem escolher entre um e outro” (Ensaios, II, 12, p. 561).

Assim, para Giocanti, o cético - como seus antecessores dogmáticos - afirma (pelo menos durante toda a antiguidade) buscar a verdade com determinação e implacabilidade, ainda que essa busca, ao contrário da dos dogmáticos, possa nunca terminar. No entanto, essa busca cética seria, do ponto de vista de seus detratores, necessariamente com agitação e inquietude na medida em que ele não tem mais nenhuma garantia de sua capacidade de aproveitá-la e se contentar com essa descoberta. Para a filósofa francesa, é apenas no ceticismo moderno que, explicitamente, o cético não é mais definido a partir da busca da verdade, pois está provado que a verdade pode entrar em conflito com a serenidade.

Como Cícero analisa nos *Academica*, o que está em dúvida para o cético não é a existência do verdadeiro mas sim a possibilidade de apreendê-lo por meio da representação catalética ou compreensiva, ou seja, dizer algo sobre o verdadeiro que lhe seja conforme; pois o que se diz sobre a verdade sempre se refere mais às estruturas da linguagem, ao mundo das representações e das imagens das coisas, mais do que às próprias coisas independentemente da percepção que temos delas.

Assim, conforme Giocanti, o cético seria visto como inquieto pois está lutando contra suas representações e as ferramentas linguísticas que deveriam refletir a realidade. Mesmo que ele nunca questione a existência do mundo em que vive, nem da realidade de suas representações como representações, ele se questiona sobre a relação incerta que suas representações mantêm com a realidade dentro e fora dele. De acordo com a pesquisadora francesa, a referida atitude suspensiva só aparece com Descartes e é estranha ao ceticismo. Para a filósofa, Descartes teve tanta influência na história do pensamento ocidental que seu trabalho coincide com muitos eventos filosóficos, como o nascimento da subjetividade e o surgimento do ceticismo absoluto.

Quanto ao ceticismo, se este é coextensivo à prática da dúvida, para a pesquisadora francesa é notável que a dúvida hiperbólica praticada nas *Meditações Metafísicas* consista em negar a existência de todas as coisas, e que nesse sentido não diz respeito nem à dúvida cética, nem mesmo a dúvida em geral que nunca significou, se nos referirmos aos dicionários, questionar a existência de todas as coisas. Além do mais, como costuma-se dizer, Descartes encarna o ceticismo a despeito de si mesmo, pois não pretende ser cético em suas *Meditações* e muito menos dar-lhe um novo começo radicalizando-o, mas acabar com ele definitivamente.

Para Giocanti, é muito surpreendente que o ceticismo, incluindo o ceticismo antigo, ainda seja analisado e conceituado hoje, especialmente nas publicações anglo-saxônicas, a partir da abordagem cartesiana das *Meditações Metafísicas*, que ainda serve de padrão mesmo que seja para reconhecer que a dúvida dos antigos não é cartesiana. Para ela, é ainda mais surpreendente que a abordagem possa ser usada para reconstituir a filosofia pirrônica em geral a partir da leitura de Sexto Empírico, após ter descartado o ceticismo da Nova Academia - considerado menos representativo -, ao passo que em sua primeira *Meditação* Descartes segue metodicamente, a fim de colocá-los contra si mesmo, os argumentos céticos expostos nos *Academica* de Cícero.

Assim, em virtude de sua orientação zetética, o ceticismo, para Giocanti, pode ser comparado a todas as filosofias que colocam o desejo no centro do estudo do ser humano, na medida em que o sujeito do discurso analisa a realidade da qual faz experiência a partir da consciência que tem de seus pensamentos, que considera como representações por meio das quais explora a realidade e tende a encontrar satisfação nela. A verdade, objeto da busca do cético, conceituada a partir da metáfora cinegética, da caça, constitui, de acordo com a pesquisadora francesa, um domínio sempre incerto. A agitação e a caça podem então ser assimiladas ao próprio jogo como fonte de prazer.

Portanto, segundo a filósofa francesa, o cético está tocado pela inquietude, porém não no sentido opressivo próprio da angústia, que paralisa, mas como agitação da alma desejosa, exaltada por uma busca da qual não conhece o fim, ainda que ela não tenha nenhuma certeza de sucesso. Para ela, essa perspectiva de renovação indefinida da busca não o atormenta na medida em que o cético não busca satisfação no repouso - na obtenção do objeto cobiçado, da presa -; mas sim na agitação,

cultivando uma forma de inquietude distinta das maneiras ansiosas de navegar na existência.

Dessa maneira, para Giocanti, assim como deve-se distinguir a imagem do cético que repousa a cabeça no travesseiro macio da dúvida de sua recepção dogmática que tende a fazer do mesmo filósofo uma pessoa ansiosa que não consegue dormir, deve-se também distinguir a caça realizada pelo cético - a busca sempre reiniciada da verdade - da errância, entendida de forma depreciativa por leitores não-céticos como Hegel.

Para estes, sempre conforme Giocanti, vagar não é uma aventura cheia de peripécias, nem uma errância lúdica com saltos e cabriolas, mas uma busca infrutífera e pouco envolvente que mantém a desordem da alma e sua frustração em vez de remediá-la. Para a filósofa Sylvia Giocanti - a grande referência desta dissertação de mestrado -, e de acordo com uma tradição de recepção do ceticismo que vai das Tusculanas (parte III) de Cícero ao prefácio da primeira edição da Crítica da Razão Pura de Kant, passando pelo Contra os Acadêmicos de Agostinho, o cético é integrado à coorte de almas que estão doentes porque se perderam, sofrendo de uma intranquilidade própria do nomadismo - uma incapacidade de encontrar seu lugar com base em critérios racionais firmes e estáveis - e de uma incapacidade de renunciar à razão para alcançar a verdade por outras vias - como lamentam os filósofos cristãos.

Nesse sentido, para Giocanti, a inquietude que os não-céticos associam ao ceticismo está ligada, para além mesmo da derrota do pensamento diante da verdade, fora de alcance ou não reconhecida, a um questionamento cético dos poderes da razão. A dúvida cética sobre as capacidades de a razão reconhecer a verdade e, por sua vez, acordar o conhecimento do que devemos fazer, desperta a preocupação dos filósofos. Para Giocanti, permitir-se duvidar dos poderes da razão é, de forma mais radical, pôr em causa a própria abordagem filosófica na medida em que esta pretende mobilizar todas as potencialidades da razão e, assim, conforme Aristóteles em Ética a Nicômaco, realizar a humanidade do ser humano. Nas palavras de Montaigne:

“E, para cúmulo, a menos que esteja no apogeu e já sem cura, não é fácil descobrir essa doença que oblitera nosso julgamento, tanto mais quanto a razão, sempre tão falha e manca, se acomoda à mentira como à verdade; o que faz que seja difícil saber quando se desregula e quando podemos confiar nela. Dou esse nome de razão a essa aparência de juízo que cada um forja em si mesmo e que a respeito de um mesmo

assunto pode levar a cem apreciações diversas e contraditórias, instrumento feito de chumbo e cera, que se estica e dobra e se ajeita a todas as circunstâncias, a todos os compromissos, e que um pouco de habilidade basta para levar a amoldar-se a quaisquer moldes. Por melhor que seja sua intenção, se não se examinar de perto, o que pouca gente faz, um juiz pode ser solicitado pela benevolência (para com um amigo ou parente) tanto quanto pela ideia de vingança. Sem ir tão longe, uma simples tendência instintiva o impele a uma predileção, ao escolher, sem razão, entre dois objetos idênticos; um imperceptível impulso qualquer pode atuar sobre seu julgamento e o predispor favorável ou desfavoravelmente a dada causa, forçando a balança a pender para um lado ou outro” (Ensaio, II, 12, p. 565).

Portanto, a filósofa francesa não se surpreende de que a dúvida cética seja mal percebida pelos filósofos em geral e que desperte neles uma inquietude que julgam inaceitável; pois, do ponto de vista dos filósofos não-céticos, o sentimento de incerteza não é apenas um desconforto psicológico, mas, persistindo, reflete uma preocupante falta de fundamento racional. Giocanti menciona Sêneca, que afirma que a vida feliz encontra estabilidade e imutabilidade em um juízo reto e fixo; por outro lado, uma razão que não consegue se fixar, que hesita e varia sempre em seus juízos, tornaria inconstante e discordante toda a existência.

Segundo Giocanti, a restauração da razão em seus direitos à certeza, pelo repúdio da dúvida, restaura a confiança em si; devendo a passagem da incerteza e da perplexidade para a compreensão racional fornecer uma agradável sensação de alívio e prazer que qualquer ser humano, afirma o filósofo dogmático, chama de seus desejos. Para ela, de acordo com esse modo anticético de ver as coisas, a filosofia não pode reter em si a inquietude inerente à dúvida e só pode procurar se livrar dela definitivamente, pois ela trabalha para satisfazer a razão e, conforme James (2005), o sentimento de racionalidade não é outra coisa senão um sentimento muito vivo de tranquilidade, de paz e de descanso.

O cético, para Giocanti, não considera admissível essa condenação da filosofia que ele reivindica devido a uma inquietude que ela suscitaria e que seria como o sintoma de seu fracasso em termos de desempenho racional. Sendo um filósofo da dúvida, que assume por isso a instabilidade da sua posição e a agitação associada à busca da verdade, ele não considera no entanto que a sua atividade o condene a viver na insatisfação, na inquietude, ou ainda, conforme Agostinho, no desespero de alcançar a verdade.

Para Giocanti, ao contrário do que seus adversários esperam, o cético afirma por meio de suas dúvidas, inclusive as relativas à soberania da razão no ser humano, aliviar os outros seres humanos da inquietude - a partir do momento em que isto se tornou um dos objetivos primordiais da filosofia -, e melhor do que qualquer outra filosofia dogmática com as mesmas pretensões. No entanto, isso se dá, ressalta a filósofa francesa, de acordo com outro uso da racionalidade que não aquele que procede da certeza do conhecimento da verdade e conseqüentemente do verdadeiro bem, devendo supostamente indicar qual o *savoir-vivre* deve ser cultivado.

De acordo com Giocanti, deve-se lembrar que durante o período helenístico, quando o ceticismo antigo se desenvolve, a maior parte das escolas filosóficas como o estoicismo, o epicurismo e o cinismo, reconduzindo o gesto atribuído a Sócrates de fazer descer a filosofia do céu para a terra, garantem que essa abordagem pode exercer suas virtudes terapêuticas na alma, conforme Cícero nas *Tusculanas*. Como analisa Foucault (1982) a partir da obra de Hadot (1995), a filosofia como um todo chegou mesmo nesse período a definir-se a partir dessa função principal que consiste em cuidar da alma e, se necessário, tratá-la.

Giocanti entende então que o projeto filosófico é flexionado, pois a partir de agora os filósofos não buscam mais a verdade por ela mesma, mas naquilo que ela é suscetível de proporcionar a paz da alma, a ausência de perturbações, a *ataraxia* - que se pode traduzir por tranquilidade ou despreocupação. Para a filósofa francesa, diferentemente da *eutímia*, noção de origem democritiana que designa o equilíbrio psíquico, a *ataraxia* é conquistada a partir da liberação dos problemas. Assim, como analisa Blumemberg (2006), a verdade buscada não é depreciada pois ela deve sempre ser buscada, mas é reavaliada a partir do uso que o ser humano pode fazer dela; nesse caso, como correção salutar, como *pharmakon* que deve ser dosado corretamente para aliviar a inquietude.

Assim, para a pesquisadora francesa, mais do que nunca a filosofia é um remédio para a alma; e os céuticos, mais do que os outros filósofos, ajudam na tomada de consciência do fato de que as querelas entre os filósofos revelam, conforme Blumenberg (1990), um conflito de sedativos: no confronto persistente das contradições das escolas dogmáticas, apenas os sedativos estavam em luta uns contra os outros. Nestas condições, devendo a filosofia descartar cuidadosamente tudo o que pode confundir e semear confusão, Giocanti afirma que se pode perguntar com mais

razão ainda, de um ponto de vista fora do ceticismo, como os filósofos cétricos podem pretender remediar a inquietude por meio da dúvida. Se dúvida rima com instabilidade ou embaraço paralisante, enquanto a firmeza anda de mãos dadas com a tranquilidade e o descanso; como o cético, enquanto filósofo da dúvida, pode se apresentar também como um terapeuta?

Giocanti afirma que tal é, no entanto, o caso: o ceticismo ousa propor de uma maneira eminentemente paradoxal uma terapia pela dúvida, que seria mais eficaz do que qualquer outra filosofia no combate à inquietude; certamente sem procurar erradicar todas as outras formas e definitivamente sem querer fazer valer as formas dogmáticas de quietude, que o cético considera contraproducentes. Ao contrário, segundo a pesquisadora francesa, tratar-se-á de equilibrar a filosofia dogmática de suas doenças crônicas ligadas a certezas inveteradas, que envenenam a mente e agravam os problemas ordinários.

Assim, contra a apresentação do ceticismo como um acesso de inquietude que atravessaria a filosofia e que dessa maneira deveria ser combatido - apresentação exterior ao ceticismo -, Giocanti defende que deve-se retornar à maneira como o ceticismo se apresenta: como uma filosofia que se separou de uma corrente majoritária de filosofias dogmáticas, que segundo Sexto Empírico declararam ter descoberto a verdade, a fim de remediar os problemas que surgem de suas certezas e de fazer valer formas especificamente cétricas de quietude.

Seguindo esse eixo de relações mantidas entre o ceticismo e a inquietude, Giocanti defende que se pode, assim, apresentar de maneira unificada as contribuições filosóficas da corrente cética antiga e moderna no tratamento da inquietude, apesar de sua descontinuidade e sem deixar de se levar em conta suas diferenças.

Para a filósofa francesa, diferentemente de Sexto Empírico, herdeiro de Pirro neste ponto e cuja imperturbabilidade tem sido objeto de célebres anedotas, é notável que o cético neoacadêmico, por não pretender atingir a *ataraxia* pela *epochè*, constitua um dos modelos negligenciados de serenidade cética. Segundo Giocanti, duvidando da capacidade humana de acessar a verdade de uma maneira certa, ele não atribui um grande valor epistêmico às suas representações e não declara como os outros cétricos gregos buscar a tranquilidade da alma.

Conforme a filósofa francesa, esse ponto foi amplamente enfatizado pelos comentadores ao concluírem que, como o *telos* procurado era a *epochè* apenas, esses céticos teriam se desinteressado da tranquilidade. Para Giocanti, comentadores como Svavarsson (2012), Pherran (1990) e Bett (2012) foram desatentos com o fato de que os neoadadêmicos pretendiam alcançar sim a tranquilidade, mas sem buscá-la como fim. Conforme Cícero nos *Academica*, o cético neoadadêmico sublinha que, graças ao *pithanon*, ele embarca na existência sem medo, conseguindo até encher-se da voluptuosidade mais perfeitamente humana ao confiar na verossimilhança

Assim, para a pesquisadora francesa, não só a tranquilidade do cético acadêmico em particular responde, pelos fatos, à objeção de que o ceticismo seria incompatível com a quietude, mas também ela sugere que o próprio interesse do ceticismo consiste em se perguntar, conforme Blumenberg (2000), se não poderíamos viver com mais quietude ao vivermos com menos certeza.

Giocanti indaga se não será o fato de considerar essencial ter mais certeza para se viver tranquilo o que nos torna inaptos à tranquilidade. Para ela, se fôssemos capazes de medir tudo o que nos acontece de maneira fortuita, em vez de imaginar erroneamente que podemos adquirir a certeza do que nos acontecerá, esforçar-nos-íamos menos em antecipar como devem acontecer todos os eventos suscetíveis de serem produzidos. Tendo menos certeza, duvidando mais, é bem possível que tenhamos menos medo do futuro e que fiquemos menos desapontados com o que realmente vai acontecer conosco. Nas palavras de Montaigne:

“As pessoas que têm negócios a administrar consideram em geral horrível viver nessa constante incerteza. Em primeiro lugar não se lembram de que a maioria dos homens assim vive. Quanta gente de bem abandonou a renda certa - e quanta o faz diariamente - para ir em busca de favores reais e de fortuna! César, para se tornar César, endividou-se em cerca de um milhão em ouro. Quantos negociantes se iniciam no comércio mandando vender sua fazenda às Índias “por tantos mares borrascosos”. Nesta época em que tão cara se faz a devoção, não vivem mil e uma congregações - e sem percalços - contando diariamente com as liberalidades do céu para comer? Em segundo lugar essa gente ordeira não pensa que o que se lhes afigura assegurado não é menos incerto e arriscado do que o próprio acaso” (Ensaio, I, 14, p. 63).

Para Giocanti, o que o cético descobre ao obter a tranquilidade da alma por acaso, após ter renunciado ao conhecimento sob a influência da exasperação, é que cada uma das posições dogmáticas, como posição firme e fundada sobre o

conhecimento da verdade, era a fonte dos problemas. A filosofia cética revela então até que ponto a filosofia, em sua forma dogmática, pode contribuir para macular a existência humana ao alimentar a inquietude, apesar de si mesma. A filósofa francesa afirma que o ceticismo filosófico descobre - o que Montaigne desenvolverá notadamente na Apologia de Raymond Sebond - que os *dogmata*, isto é, as teses defendidas pelos filósofos e às quais eles aderem indefectivelmente porque acreditam que são verdadeiras, nada mais são do que opiniões eruditas que se somam às opiniões vulgares e que atormentam ainda mais o espírito quando a elas se aderem com uma obstinação e uma teimosia que se beneficiam de uma suposta garantia racional.

Portanto, concordando com Giocanti e seguindo essa abordagem pouco comum, é necessário para libertar a alma de seus problemas começar curando-se da filosofia, pois a inquietude, como dor e tristeza nascidas da reflexão, é uma aflição especificamente filosófica que vem intensificar todas as outras. Para Cícero nas Tusculanas, se não se tivesse tanta certeza, seguindo o ensino da filosofia, de que uma coisa deve ser o bem a ser buscado e outra coisa o mal a ser evitado, provavelmente ganharíamos em quietude; ou ainda, como Leopardi (1993) sintetiza, a filosofia começa por nos prometer remediar os nossos infortúnios e, no final, reduz-se ao vão desejo de remediar a si mesma.

No entanto, para Giocanti, o cético, diferentemente de Leopardi, não é nem pessimista nem niilista. Ele não considera, como o personagem de Eleandro, que a conclusão última que se tira de uma filosofia verdadeira e perfeita é que não se deve filosofar. Ao contrário, ele considera que é necessário continuar a filosofar, ceticamente; porque só o filósofo cético, por meio da *epochè* ou suspensão do assentimento que se segue ao exercício crítico do julgamento, pode curar a alma dos problemas a que a presunção e a precipitação a tornam propensa. Segundo Sexto Empírico, o cético, porque ama a humanidade, quer curar pelo poder do argumento – o tanto quanto ele puder - a presunção e a precipitação dos dogmáticos.

Assim, para a filósofa francesa, se os céticos podem se satisfazer em levar uma vida livre de preocupações, não é porque suspendendo seu julgamento, ou como Montaigne, reconduzindo-o sem cessar, eles se proibiram de pensar. Para Leopardi, que afirma que vir à vida é como se deitar numa cama dura e desconfortável na qual não se pode permanecer em repouso até que a morte nos liberte de nossa inquietude existencial, o cético de certa forma responde, conforme Giocanti, que existem formas

de atenuar e suavizar sua cama, ou seja, aceitar a sua própria existência e descansar ali tranquilamente, conseguindo até mesmo regozijar-se nela. Para o cético, tais formas são as tantas maneiras de duvidar.

Para Sylvia Giocanti, essas maneiras filosóficas de duvidar são importantes de serem examinadas na relação que elas mantêm com a inquietude, tanto para remediá-la como para flexioná-la. Nesta dissertação, focarei na modificação da relação do ser humano com a *doxa* apresentada pela filósofa francesa.

Portanto, pode-se inicialmente considerar que faz sentido querer remediar a inquietude por meio de uma filosofia da dúvida. Isso porque, segundo Giocanti, quando se reinscreve o ceticismo em seu contexto polêmico - o da suposta falha dos sistemas filosóficos em trazer a paz à alma - verifica-se que há um sentido em querer, paradoxalmente, remediar a inquietude por meio de uma filosofia da dúvida.

Por fim, de acordo com Giocanti, convém deixar claro que não se trata para o cético, a rigor, de expulsar pura e simplesmente todas formas de inquietude, mas de dissociar a pretensa necessidade de certeza - que seria o corolário da exigência de racionalidade própria ao espírito humano - do caminho que conduz eficazmente à serenidade da alma. Para a filósofa, trata-se mesmo de mostrar que a serenidade é compatível com a atividade crítica que consiste em duvidar de todas as coisas e que a despreocupação pode coexistir com o sentimento de incerteza.

Após essa introdução, pode-se apresentar esta pesquisa de mestrado no seguinte esquema sintetizado:

Pergunta da pesquisa: Faz sentido querer remediar a inquietude por meio de uma filosofia da dúvida?

Objetivo: dissociar a pretensa necessidade de certeza, que seria o corolário da exigência de racionalidade própria ao espírito humano, do caminho que conduz eficazmente à serenidade da alma.

Hipótese: há um sentido em querer, paradoxalmente, remediar a inquietude por meio de uma filosofia da dúvida, pois a serenidade é compatível com a atividade crítica que consiste em duvidar de todas as coisas e a despreocupação pode coexistir com o sentimento de incerteza.

Desenvolvimento da Hipótese: de certa maneira, o cético afirma que existem maneiras de atenuar e suavizar, isto é, aceitar a sua própria existência, descansar ali tranquilamente, até mesmo regozijar-se nela – que são as maneiras de duvidar. E é uma dessas maneiras filosóficas de duvidar que será examinada nesta dissertação, na relação que ela mantém com a inquietude, para remediá-la, ou melhor, para flexioná-la. Neste trabalho, focar-se-á na modificação da relação do ser humano com a *doxa*.

Relevância: a intolerância à incerteza parece estar presente na natureza humana em geral de uma maneira misteriosa que mereceria ser elucidada. Esta dissertação de mestrado busca contribuir um pouco para isso.

2

A importância da crença na crítica ao ceticismo

A crença é um conceito decisivo para compreender a relação que a filosofia cética mantém, como filosofia da dúvida, com a inquietude. Segundo Giocanti, se abordarmos o ceticismo a partir dos estudos que foram realizados sobre os cétricos, e não dos próprios textos cétricos, a importância da crença é evidente.

Para a filósofa francesa, a recepção do ceticismo hoje não só reforça mas redobra o vínculo entre ceticismo e inquietude em razão da inquietude que os cétricos suscitam em seus leitores pela maneira como tratam a crença, ou seja, pela maneira como duvidam e desacreditam dela. A esse respeito, Giocanti entende que a filosofia cética funciona em sua recepção como um duplo perturbador da filosofia em geral - a não-cética -, produzindo um efeito análogo à inquietante estranheza freudiana.

Mais precisamente, sempre conforme Giocanti, sendo o ceticismo uma filosofia em balanço, suspensa, que por definição não se baseia em nada certo; e que conseqüentemente, por falta de estabilidade, não pode sustentar aqueles que aderem a ela de tal forma que nela se apoiem, o ceticismo filosófico produz uma perturbação que o torna semelhante, segundo a distinção freudiana, não à inquietante estranheza que emana dos complexos infantis reprimidos, mas à que emana de modos de pensamento ultrapassados ou, mais exatamente, descartados por novas convicções das quais, no entanto, não se sintam muito seguros.

Em outras palavras, segundo a pesquisadora francesa, o que atinge o leitor não-cético inquietado pelo ceticismo é a suspensão da crença, a dúvida, sua própria dúvida, que ele pensava ter sido definitivamente superada uma vez ultrapassada a crise cética e que o atormenta como um modo de pensar outrora familiar, que hoje lhe parece vergonhoso e no qual ele teme afundar novamente se acontecer de sua crença atual for mais um 'crer' - do qual ele tenta se convencer em vão - do que uma crença segura.

Conforme Giocanti, essa inquietude na recepção do ceticismo, baseada em última análise no medo de ter que admitir que se poderia ser cético e, portanto, necessariamente infeliz, tem como sintoma um enfoque e uma concentração tensa do leitor sobre o conceito de crença que distorce a leitura dos textos. Para a filósofa

francesa, apreciar as terapias oferecidas pelos céticos para diminuir a inquietude dos seres humanos por ocasião de uma leitura honesta, sem preconceitos, que se basearia na implementação mental ou teste do que é oferecido ao leitor, torna-se então impossível pelo tanto que a leitura dos textos pirrônicos é parasitada por considerações externas sobre o cético sem crenças, incrédulo, crendo a despeito de si mesmo e de má fé.

Para Giocanti, essas interpretações se baseiam em um método singular, raramente adotado para a leitura dos grandes sistemas filosóficos que, impondo respeito, são lidos com a docilidade de quem, para compreendê-los, procura reconstituir a coerência para si mesmo e reproduzir mentalmente a experiência inicial do autor. Já para o ceticismo, na maioria das vezes e de maneira singular, o leitor está munido de critérios para analisar e avaliar os textos que levam a expressar, na melhor das hipóteses, relutância em relação à atitude cética; e na pior das hipóteses, uma incompreensão indignada que pode chegar até a sua pura e simples rejeição, sendo o caminho e o experimento propostos pelos céticos considerados sempre impraticáveis.

Conforme Giocanti, o ceticismo antigo - já que no ceticismo moderno supõe-se poder preservar a crença - tem a particularidade de ser abordado pela maioria dos pesquisadores de acordo com a linha reta do Lúculo dos Acadêmicos de Cícero, isto é, do ângulo do escândalo moral que o ceticismo deveria legitimamente suscitar como fonte potencial de desencaminhamento. A fonte desse escândalo, para ela, vem do fato de que o cético antigo pretende não ter crenças segundo a tradução que se faz de ser *adoxastos*, e sobretudo se esforça para não as ter na medida em que a busca intensa daquilo que se acredita ser um bem e o evitar daquilo que se acredita ser um mal - uma vez que se decretou o que é o bem e o que é o mal - é uma fonte de problemas incompatíveis com a busca da tranquilidade da alma.

Assim, para a pesquisadora, na recepção que se faz dessa atitude cética, o leitor por um lado mostra-se incrédulo quanto à própria possibilidade de não acreditar, e por outro considera desastrosos os efeitos dessa não-crença ou descrença assumida pelo cético na medida em que ela levaria igualmente à rejeição do conhecimento.

2.1.

O ceticismo questiona a necessidade da crença para se obter a tranquilidade

Começarei analisando o ponto de vista de Giocanti quanto à relação entre a tranquilidade da alma e a verdade. Para ela, enquanto o cético afirma que o efeito de seu fracasso em descobrir a verdade é a renúncia de acreditar no bem ou no mal por natureza - o que dá origem à *ataraxia* - o comentador afirma, sem realmente levar em conta nem os textos nem o contexto, que o efeito da rejeição da crença é a rejeição do conhecimento que deveria fundá-lo.

Com relação ao contexto, como analisa Blumenberg (2000), o período helenístico representa uma ruptura com relação a um período anterior em que o advento da verdade na filosofia necessariamente reduziria a angústia humana. Inaugura-se uma fase cética que vai além do próprio ceticismo como corrente filosófica que se afirma cética. Para Giocanti, as escolas estoica, epicurista e cínica, e não apenas o ceticismo do pirronismo e da Academia, preocupam-se igualmente com essa ideia de que a teoria não vale por si mesma - na qual pode haver uma busca vã das causas - mas que ela deve servir para reduzir a angústia dos seres humanos.

Assim, continuando a interpretação de Giocanti, é uma atitude propriamente cética abster-se de toda teoria no que diz respeito aos meios para acessar a verdade, não dando crédito aos discursos dos filósofos sobre os bens e os males e permanecendo indiferente a isso com a finalidade de viver mais tranquilamente. Conforme Sexto Empírico em *Contra os Matemáticos*, o cético não conduz sua vida de acordo com teorias filosóficas, mas segundo a regulação não-filosófica da vida que lhe permite desejar certas coisas e evitar outras.

No entanto, para a filósofa francesa, essa declaração é feita no contexto intelectual do período helenístico - e depois o da patrística - relativamente homogêneo, na medida em que o uso do saber, sua utilidade para o ser humano, prevalece sobre a exigência de constituí-lo e aumentar para si mesmo. Dessa maneira, os grandes representantes das filosofias existentes acreditam que os conhecimentos constituídos devem ser ponderados de acordo com esse objetivo pretendido que é a tranquilidade, e que conseqüentemente devem ser deduzidos dos princípios gerais da

lógica ou da natureza apenas os princípios particulares susceptíveis de conduzir a vida de forma pacífica.

Na visão de Giocanti, portanto, o fundamento da terapia cética contra a inquietude repousa - como no caso de outras filosofias da época - na renúncia a uma estrita adequação entre felicidade e verdade e a toda elaboração teórica sobre o que é bom ou mau em si e que não levaria em consideração as possibilidades de sua implementação.

Para Giocanti, apenas o cético chega a dizer que é *adoxastos*, que desistiu de basear seu modo de vida no conhecimento do verdadeiro bem, porque dessa renúncia advém uma tranquilidade em relação às opiniões - a *ataraxia* - que favorece a redução dos afetos - a *metriopatia* -, sendo estes muitas vezes agravados pela opinião que deles temos.

Assim, para a pesquisadora francesa, não sendo mais fundado no conhecimento do bem e do mal por natureza nem em normas passíveis de serem enunciadas que seriam deduzidas daí - como por exemplo a regra de viver de acordo com a natureza - o bem viver torna-se compatível com a dúvida e a ignorância. Conforme Paganini (2015), pela primeira vez na cena do pensamento europeu, a moral e o bem são os resultados de uma ignorância e não de um conhecimento.

2.1.1.

O questionamento cético quanto à função primordial da argumentação na filosofia

Giocanti faz uma interessante observação quando alega que essa maneira inadequada de abordar os textos provavelmente decorre de uma formação intelectual que privilegia o estudo da argumentação, da forma e da lógica do discurso, em detrimento da experiência a que o discurso remete e cujo texto oferece apenas uma tradução aproximada como testemunho, relato, história que recolhe as produções mentais cuja ordem pode muito bem ser fortuita.

Para a filósofa francesa, salvo quando refuta uma doutrina, situando-se numa relação polêmica com aquele que fala ao referir-se a uma concepção de racionalidade da qual não compartilha, o cético não tem nenhuma pretensão de construir discursos

infallíveis do ponto de vista da argumentação, pois essa pretensão é característica das filosofias dogmáticas ao buscarem construir doutrinas sobre princípios firmes e afirmar sua firmeza pela estabilidade e solidez da estrutura lógica. É por isso que, segundo Giocanti, não se aprende muito com os céticos dissecando ponto por ponto os argumentos que eles opõem aos dogmáticos, e estar-se-á no caminho errado ao tentar mostrar dessa maneira a fraqueza de sua posição.

Assim, para a pesquisadora francesa, buscar defender e validar o ceticismo tentando exibir sua coerência lógica não é empregar o método apropriado. Não que o ceticismo seja ilógico, mas seu discurso não se baseia em uma concepção da linguagem como consistente. Para Giocanti, o cético, um anti-intelectualista, não busca recursos filosóficos nos vínculos próprios ao *logos* mas, ao contrário, numa libertação desse instrumento da *teoria* baseado em dogmas, princípios ou teses postas como verdadeiras.

Assim, segundo a filósofa francesa, a revogação cética do conhecimento conduz a reduzir o discurso - tanto do adversário como do próprio cético - ao nível da opinião mais do que ao nível da crença, que não tem a mesma conotação epistêmica e comporta um valor afetivo mais forte; pois o tomar como verdadeiro de uma opinião possui validade fraca aos olhos da pessoa que a afirma.

Para Giocanti, buscar enfraquecer o ceticismo a partir das falhas de sua argumentação é estéril. De fato, as incoerências formais do ceticismo - das quais a autocontradição faz parte - não constituem uma prova contra ele, pois esse critério de avaliação não é pertinente do seu ponto de vista. A pesquisadora francesa explica isso afirmando que seu discurso não lhe pertence por direito próprio mas se constrói a partir daquele do dogmático. Nas palavras de Montaigne:

“Assim os pirrônicos levam grande vantagem nas discussões, pois pouco lhes importam os ataques dos adversários, desde que possam atacar também. Tudo lhes serve de argumento; se vencem, nossas razões não têm valor; se ganhamos, as deles é que não prestam; se erram, fica demonstrado que a ignorância existe; se nos enganamos, nós é que fornecemos a prova de sua existência” (Ensaio, II, 12, p. 504).

Continuando a explicação de Giocanti, a concepção de linguagem filosófica não pode se relacionar com uma essência para calibrá-la e, portanto, é indiferente à

contradição. Ela é necessariamente inadequada para a expressão de um pensamento cético que não se fundamenta no princípio da não-contradição, mas sim sobre uma lógica da diferença singular. Conforme Montaigne:

“Isso põe os filósofos da escola de Pirro na impossibilidade de empregar nossa maneira de falar para exprimirem a dúvida que, em tudo, constitui sua regra. Precisariam de outra língua; a nossa, inteiramente formada de afirmações, opõe-se à sua doutrina, de sorte que quando dizem: "duvido" poderíamos objetar que incorrem em contradição, pois afirmam que sabem que duvidam” (Ensaio, II, 12, p. 527).

Segundo Montaigne, quando diz que nada conheceremos de nosso ser, Giocanti afirma que esse aspecto é ainda mais flagrante no ceticismo moderno que, em ruptura explícita com a expressão do ser, reivindica um discurso que não declina o geral nem as essências mas sim o que existe de maneira singular. Montaigne desdobra as potencialidades de um pensamento da *anomalía* que Sexto Empírico coloca no centro da experiência cética. A esse respeito, o ceticismo pode ser integrado às filosofias do acaso que elencam as diferenças, sem referência prévia a uma ideia do idêntico. Conforme Montaigne:

“O que encontramos nas coisas mais semelhantes é a diversidade, a variedade. Como exemplo de semelhança perfeita citamos, com os gregos e os latinos, a existente entre os ovos; entretanto, houve indivíduos, em Delfos particularmente, que sabiam não somente distinguir de que galinheiro provinha o ovo, mas ainda de que galinha. A diferença introduz-se por si só em nossas obras e nenhuma arte pode chegar à similitude. Nem Perrozet nem ninguém é capaz de polir e branquear o reverso de suas cartas a ponto de um jogador experimentado não as reconhecer simplesmente ao vê-las manuseadas. A semelhança não unifica na mesma proporção em que a dessemelhança diversifica. A natureza parece ter-se esforçado por não criar duas coisas idênticas” (Ensaio, III, 13, p. 1065).

Assim, para a filósofa francesa, a abordagem lógica do ceticismo torna-o hermético, impedindo o acesso a uma coerência filosófica que não procede da forma, mas sim de uma reflexão sobre a consistência ética dos textos e que se pode estimar poder ser reconstituída a partir de seu interior, examinando o significado filosófico da abordagem. Por isso, Giocanti diz surpreender-se que tanta energia seja usada para mostrar a inconsistência dos cétricos sem jamais suspeitar que essa suposta incoerência se baseia em uma incompreensão, em um erro de leitura ligado às dificuldades

inerentes à filosofia do texto e à implementação de critérios de avaliação inadequados na leitura, ou seja, critérios dogmáticos.

2.1.2.

O esquecimento da filosofia como modo de vida

Esses pesquisadores, segundo a filósofa francesa, procedem ao contrário de Montaigne quando este expõe o pirronismo, mencionando suas dificuldades e buscando superá-las:

“Imagine-se uma contínua confissão de ignorância, um juízo sempre indeciso acerca de todos os assuntos, e ter-se-á a escola de Pirro. Se tento descrever como me é possível esse estado de espírito, é porque muitos não o percebem e mesmo os que escrevem a respeito fizeram-no com obscuridade, de diversas maneiras” (Ensaaios, II, 12, p. 505).

Para Giocanti, o objetivo de Montaigne é, como historiador da filosofia, tornar o pirronismo mais claro, mais compreensível, mais apreciável para seus leitores que ele supõe suficientemente receptivos para formar afinidades intelectuais em razão de sua singularidade, e não apesar desta.

Desse modo, conforme a pesquisadora francesa, no processo de transmissão do teor filosófico do discurso pirrônico, pode-se também achar estranho que hoje se assuma como evidente que o leitor a quem se dirige seja dogmático, que conseqüentemente se antecipa como normal a sua relutância em relação ao que vai ser exposto e que se tem a certeza de que nunca o experimentará na prática. Para Bett (2012), a explicação para tanto seria mais amplamente histórica e não apenas ligada à formação intelectual dos pesquisadores norte-americanos, enraizada na filosofia analítica desde a década de 1950. Tal explicação seria tributária do fato que, desde a Idade Média, uma concepção abstrata e teórica da filosofia teria suplantado a concepção – antiga – da filosofia como modo de vida, à qual o pirronismo estaria ligado.

Assim, segundo Giocanti, mesmo que se possa concordar grosseiramente com essa apresentação da história da filosofia, para a filósofa francesa parece um pouco

excessivo considerar que, com exceção de Nietzsche e Wittgenstein, dever-se-ia ter esperado Pierre Hadot - depois em seu rastro Michel Foucault - para lembrar a todos aquela antiga concepção da filosofia como modo de vida que teria sido totalmente eclipsada por mil e quinhentos anos. Para a pesquisadora francesa, não só não parece que as preocupações éticas estejam ausentes da filosofia medieval, mas sobretudo uma tradição filosófica em língua francesa (Erasmus, Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, La Mothe Le Vayer, Vauvenargues, Rousseau, por exemplo), parece enfatizar a filosofia como aprendizagem da sabedoria acima de tudo, aprendizagem indissociável de uma concepção do ser humano e do que ele pode pretender em termos de saber, sem que fosse necessário esperar pelo século XX.

Paganini (2008) tem outra visão. Ele acredita ter ocorrido um enfoque da filosofia sobre a teoria do conhecimento, tornando de difícil compreensão o escopo ético do pirronismo a partir de meados do século XVII, quando da recepção da obra de Descartes. Para o pesquisador, uma leitura epistemológica de Descartes - segundo a qual o autor das *Meditações Metafísicas* teria estabelecido um vínculo de necessidade entre verdade e certeza metafísica - teria tornado impraticável o projeto cético de uma vida sem dogma, substituído pela impossibilidade de viver o ceticismo.

No entanto, para Giocanti, mantendo a leitura de Descartes, não é certo que este tenha contribuído para confirmar a ideia de que não era possível viver tranquilamente na incerteza, porque não só ele não rejeita a ideia de que se pode ser feliz sem fundar o bem-estar no conhecimento do bem, mas essa ideia organiza a parte III do *Discurso do Método*, onde é exposta a moral por provisão. Blumenberg (2000) também analisa a moral por provisão de Descartes - que admite que se remeta ao verossímil e que se confie no que é comumente admitido - como evidência da satisfação cética que existe em viver com menos certeza, mas com mais quietude.

Para a pesquisadora francesa, essa moral - embora perfectível - acaba por ser definitiva no âmbito de um dispositivo onde o valor moral não depende da constituição preliminar e efetiva de um conhecimento do bem. Para Giocanti, mesmo que nossa razão não esclareça sobre o que se deve fazer, e que nada se saiba em matéria de bem, a liberdade da indiferença é suficiente, segundo Descartes, para nos determinar a agir. Para a filósofa, é notável que a definição cartesiana de generosidade contida no último texto de Descartes (*As Paixões da Alma*, artigo 153), como sendo

aquilo que leva um ser humano a estimar-se ao mais alto ponto em que podem legitimamente estimar-se, não faça nenhuma referência ao conhecimento.

Isso porque, conforme Giocanti, não é de fato o conhecimento da verdade sobre o bem que é a condição da realização deste, mas a determinação da vontade em bem fazer qualquer que seja o estado de nosso conhecimento, podendo este ser nulo ou falso. Concordando com Descartes, Giocanti escreve que se pode agir com a consciência tranquila - mesmo quando se está em erro - a partir do momento em que se ignore que se está errado e que não havia meios para sabê-lo.

Para a filósofa francesa, Descartes toma emprestado da Academia Cética (sob outro nome) o conceito de certeza moral, que seria suficiente para regular nossos costumes e que pode ser fundada em considerações falsas. Essa falsidade - por ser desconhecida - de modo algum requer ser fundada na verdade, uma vez que se define pela diferenciação em relação à certeza metafísica.

Para Giocanti, de maneira mais geral, pode-se estimar que a tradução ciceroniana do *pitanón* de Carnéades por provável (*probabile*), ou seja, o que se pode racionalmente provar (*probare*), e por verossímil (*verisimile*), isto é, o que se julga legítimo de aprovar, contribuiu para a conceituação cartesiana do que não é inteiramente certo e indubitável em moral e mesmo em ciência.

De acordo com a pesquisadora francesa, para Descartes, assim como para outros filósofos, a filosofia deve ensinar sobretudo a bem viver, a viver adequadamente, colocando-nos ao serviço das conveniências da existência humana. Assim, a urgência da ação faz com que não se possa sempre basear seu comportamento nas razões, ou seja, que não se pode esperar para agir até que a ciência moral - que vem depois de todas as outras ciências das quais é a coroação - esteja suficientemente avançada. E, mesmo quando ela assim o é, Giocanti alega poder acontecer que as exigências da vida humana tenham precedência sobre as construções racionais, estando fora de questão o reexame antes de se tomar uma decisão.

É por isso que, na maior parte do tempo, segundo a pesquisadora francesa, é recomendável contar com os afetos. Para a filósofa, testados na alma enquanto engajam o corpo, eles decidem corretamente o que fazer porque eles nos animam e nos emocionam a partir da união de alma e corpo, constituindo a natureza do ser humano. Para Giocanti, ainda que nossa natureza - a união da alma e do corpo –

apresente, segundo Descartes, a particularidade de não ser racionalmente cognoscível mas de ser apenas pensável de maneira sensível, ela constitui no entanto o guia mais precioso de nossa vida no qual é preciso saber confiar se quisermos apreciar essas qualidades céticas que são a doçura, a suavidade, a leveza, a mansuetude, a gentileza, a afabilidade, a moderação, a quietude...

Assim, um ponto interessante que Giocanti nos traz é chamar a atenção para o fato de que, no plano ético, Descartes se conformaria mais à tradição pirrônica, ao argumentar que não é indispensável que o discurso teórico fundamente nossos atos para que eles possam se produzir e encontrar ao mesmo tempo sua justificação. Em particular, Giocanti nos alerta que as recomendações céticas de Sexto Empírico para se poder viver na dúvida e na ausência de discursos confiáveis sobre o que se deve fazer não estão ausentes da filosofia de Descartes, levando a se determinar a agir em função das impressões contidas nos afetos e considerando a situação - no sentido da configuração afetiva - em que nos encontramos. Elas estariam reelaboradas em um novo contexto: o de uma reflexão sobre as restrições temporais no desenvolvimento das ciências e sobre os limites da racionalização de tudo o que no ser humano se relaciona com a união da alma e do corpo. Assim, Giocanti conclui que Descartes reconhece, seguindo os céticos, que às vezes é necessário aceitar a dissociação entre o conhecimento da verdade e o bem viver.

Giocanti lamenta que essa herança cética tenha passado despercebida dos leitores de Descartes, a maioria dos quais concentrados nas *Meditações Metafísicas*. Estas permitem reconstruir a ciência contra a dúvida cética e restabelecem neste terreno o vínculo entre certeza e verdade, mas não dizem respeito ao ser humano e sim a um espírito puro que, por conseguinte, não pode alimentar reflexões sobre os bons costumes, o *savoir-vivre* e a relação com o mundo dos seres humanos. No entanto, essa herança cética existe para Giocanti e está bastante presente nas obras morais, como por exemplo as três primeiras partes e a sexta parte do *Discurso do Método*, a correspondência com Elisabeth, e as *Paixões da Alma*.

2.1.3.

A experiência cética dos bens e dos males

Para Giocanti, o cético se propõe a pensar sua própria experiência, como um conjunto de atividades humanas e não como uma base sobre a qual ele poderia elaborar uma nova teoria moral universal passível de ser formalizada. Para a filósofa francesa, essa experiência tem duas faces: uma – cética –, a da liberação do problema, que proporciona a renúncia em se acreditar que se está na presença de algo de bom ou mau; outra – dogmática –, a da inquietude, que suscita a crença que isso ou aquilo é bom ou mau por natureza, sabendo-se que não há consenso sobre este ponto teórico nem efeitos universalmente observáveis (uma quietude que serviria de prova pelos efeitos), que permitiriam dirimir o desacordo a favor de uma tese e não de outra.

Giocanti entende que o cético de modo algum se contradiz por essa análise da experiência. Ele julga que o filósofo dogmático está enganado, de uma maneira muito mais pragmática a partir dos efeitos observáveis produzidos por essa ou aquela opção teórica do que por cometer um erro de raciocínio. Para a pesquisadora, na ausência de efeitos convincentes - a obtenção efetiva da tranquilidade em bases teóricas -, o cético considera que o dogmático não tem justificativa para dizer que há coisas que são boas ou más por natureza, embora ainda possa haver algumas que ainda não foram descobertas. Por outro lado, conforme a filósofa, a inquietude se manifesta por todos os lugares onde as pessoas acreditam firmemente em suas opiniões. Dessa maneira, conviria tentar se livrar delas para viver com mais serenidade.

Em suma, para Giocanti, não importa se a opinião é verdadeira ou falsa. Ela é prejudicial a partir do momento em que perturba a felicidade. Deixar de apoiá-la ou não ter mais crenças constitui uma garantia suplementar para nossa tranquilidade. É por isso, conforme Grgic (2006), que o pirrônico leva uma vida - livre da crença - cujo modelo seria Pirro.

Sexto Empírico, em *Contra os Matemáticos*, diz que o discurso do filósofo cria uma nova doença no lugar da antiga. Para Giocanti, o filósofo cético ataca a filosofia moral mais do que a moral vulgar, porque ao afirmar que outras coisas são boas, além daquelas que os costumes do país dizem que são, as morais dogmáticas impõem outras crenças além das crenças comuns das quais aquelas exigem que nos livremos. Segundo Giocanti, ao fazê-lo, como a maioria dos males advêm da crença no fato de

que certas coisas são boas, elas criam novas doenças que deslocam as perturbações causadas pela moral comum. E em vez de suprimi-las, até contribuem para agravá-las.

Giocanti avança dizendo que o aprendiz de filósofo - tendo se convertido à crença de que o objeto buscado pelos filósofos, como a virtude, era mais precioso do que o buscado pelo ser humano comum, como a saúde, a beleza, a riqueza, as honras - revive a experiência da decepção com base em esperanças alçadas mais ao alto, uma vez que agora são racionalmente justificadas. Para Mc Pherran (1990), pode-se dizer que na medida em que trabalha para curar os problemas nascidos das esperanças mantidas pelas escolas filosóficas, o pirronismo buscou tranquilizar a vida, libertando-a das paixões racionalmente ligadas à crença.

No entanto, Giocanti faz um alerta significativo nesta altura. Para a filósofa francesa, se a razão está em causa na medida em que contribui para justificar as crenças filosóficas, ela nunca é em si mesma a fonte das crenças em geral mas sim a operadora de uma vontade de ter razão que nada tem a ver com a razão, mas com a paixão da obstinação, da teimosia, da presunção, da *philautía*, da dominação.

Assim, para a filósofa francesa, a obtenção dos bens - que deveria produzir a tranquilidade ao evitar os males, graças à sua redefinição pela filosofia baseada no conhecimento da verdade - produz sempre mais inquietude do que aquelas geradas pelas opiniões vulgares, por causa da coerência exigida pela filosofia no arranjo das proposições.

Para a filósofa francesa, como em um sistema filosófico todos os argumentos racionais estão ligados entre si, as coisas boas a seguir estão ligadas umas às outras assim como as coisas ruins e a evitar também são evocadas uma pela outra. Para Giocanti, um discípulo de uma filosofia moral dogmática nunca experimenta bens e males isolados, devendo procurar uns ou se esquivar de outros de forma global, elevando o nível de dificuldade. Acreditando que nada pode ser facilmente obtido ou evitado, Giocanti entende que ele é atormentado pela ideia de sua situação seja ela boa ou ruim, pois mesmo que seja boa, ele temerá ser privado dela em breve e temerá não poder se manter nesse nível de satisfação.

Giocanti entende então que, dessa maneira, o caráter sistemático das teorias filosóficas - que encadeiam bens e males - expõe a alma humana a se atormentar sem

trégua quanto ao que ela acredita ser bom ou ruim em vez de lidar com o que é sentido como bom e ruim à medida em que estes se apresentam. É por isso que, concordando com Sexto Empírico, a filósofa francesa afirma que enquanto o filósofo cético pode suportar facilmente o que lhe dói e desfrutar do que se apresenta agradavelmente, sem inquietude quanto ao bem ou o mal que se segue, o filósofo dogmático é constantemente atormentado pela representação do que ele acredita que deve buscar ou evitar sem que ele possa se dar nenhum repouso.

Giocanti conclui então que não é a incerteza que perturba a mente, obrigando-a a permanecer em estado de perpétua inquietude e agitação, mas sim a crença na existência de bens e males por natureza que poderíamos com certeza conhecer. Para a pesquisadora francesa, o filósofo dogmático do passado e do presente não suporta essa conclusão do ceticismo filosófico, pois isso atentaria, segundo ele, contra a ordem moral.

2.2.

O ceticismo questiona o valor moral da crença

Para Giocanti, a reação de Lúculo face à dúvida da Academia cética constitui a esse respeito um testemunho do papel de baluarte moral que deve constituir a filosofia contra tudo o que possa vir a abalar as crenças, tendo a filosofia por missão reforçá-las ou propor outras verdadeiras - mais bem fundamentadas, inabaláveis - que as tornem incontestáveis. Assim, desse ponto de vista dogmático, segundo a pesquisadora francesa, um filósofo não pode duvidar de sua própria sabedoria sem ao mesmo tempo abominar as filosofias. O cético, que professa duvidar, é então para Giocanti uma espécie de contradição nos próprios termos na medida em que, esforçando-se para enfraquecer suas convicções, ele trabalha a filosofia ao contrário.

Giocanti esclarece que o escândalo é moral pois fica evidente que é o enfraquecimento deliberado da crença que choca, mesmo que justificado pela pouca solidez de seu fundamento. Esse abrandamento, conforme Bett (2012), seria contrário a uma necessidade fundamental de acreditar que, insatisfeita, suscitaria uma falta e um mal-estar profundo. Além disso, conforme Burnyeat (1998), isso impediria a ação na medida em que o sentimento de bem e de mal, que deveria fundamentar as decisões e sua aplicação em matéria de moral, seria tributário de crenças.

Mas, sobretudo, isso significa para Giocanti que há algo de incompreensível no elo entre, de uma parte, a dúvida ou suspensão da adesão às crenças, e de outra parte, a quietude, pois seria muito mais crível psicologicamente que a *epochè* produzisse uma ansiedade aguda em vez da tranquilidade e que, ao contrário, as crenças firmes - fixas, enraizadas - proporcionariam mais tranquilidade do que as ideias incertas.

Há uma espécie de consenso dogmático sobre esse ponto, conforme Annas (1993), Burnyeat (1998) e Bett (2012), que não se encontra apenas em estudos recentes sobre o ceticismo. Giocanti cita como exemplo Charles Sanders Peirce, que analisa a dúvida como um estado de mal-estar e de insatisfação do qual buscamos, lutando, nos libertar para alcançar o estado de crença - estado de calma ao qual estamos apegados e que nos leva a manter a crença e a evitar querer trocá-la por outra. Esse estado seria obtido pela extração da dúvida por meio de uma investigação que tem por objetivo estabelecer a crença, fazendo com que a tenacidade de acreditar no que se acredita condicione a determinação de agir. Giocanti ainda menciona William James, que defende a obrigação moral de acreditar e posiciona-se contra o ceticismo, para ele um aliado ativo da imoralidade.

Para Giocanti, é a neutralidade moral que é vista como coisa impossível e que impede a obrigação de escolher o que se considera como verdadeiro, obrigação esta que está sempre em vigor mesmo quando não temos os meios e que nos exponhamos ao risco de erro. De acordo com a filósofa francesa, Pierce e James defendem uma assunção de riscos na afirmação da verdade pois acreditam que precisamos dela para fundamentar nossa ação, defesa esta distante da certeza moral de Descartes tomada emprestado da Academia cética, com base na qual podemos nos determinar a agir sem escrúpulos mas sem considerar que estamos de posse da verdade, tornando a ação conveniente e a verdade dissociadas, em linha com o ceticismo Acadêmico de Arcesilau. Para Giocanti, eles assumem assim, de uma maneira anticartesiana e anticética ao mesmo tempo, uma temeridade próxima da precipitação e de uma espécie de premeditação da mente graças à qual, apoiando-se sobre a fé na verdade, podem fazer esse salto no escuro e penetrar no universo da moral contra a dúvida, equiparada à recusa de acreditar e à inquietude desesperada que se seguiria.

Assim, Giocanti entende que esses autores, assim como os comentadores contemporâneos dos pirrônicos, concordam implicitamente com a injunção agostiniana segundo a qual é importante buscar a verdade sem impedir o

consentimento, e também com a concepção igualmente agostiniana (mas não cartesiana como às vezes se diz) da dúvida como resignação ao desespero, elaboração esta feita em resposta aos cétricos da Nova Academia no *Contra os Acadêmicos*. Aqui, conforme a filósofa francesa, o assentimento imprudente não é a pior das faltas; o pior, moralmente falando, seria colocar o medo de errar antes do amor à verdade e antes do acesso possível a esta última - em que se deve acreditar.

Portanto, nessa visão, Giocanti esclarece que o ser humano - sendo dogmaticamente concebido como um animal que acredita - não poderia ser decentemente cético, pois ele tem necessidade de se apegar aos valores fundantes que justifiquem suas escolhas de existência para dar sentido à sua vida. Mesmo que não tenha podido examinar se elas têm fundamento, e que se agarre a elas como um naufrago à sua rocha, conforme Cícero nos *Academica* ao defender a posição cética, Giocanti explica que o não-cético se encontra aos olhos dos dogmáticos numa situação mais decente do que aquele que, em nome da tranquilidade de sua alma, suspendeu suas crenças e começou a duvidar dos méritos e da validade de toda crença.

Para Giocanti, segundo essa abordagem dogmática, o que a crença acrescenta é exatamente o que dá sentido à nossa vida, mesmo que ocasionalmente ou necessariamente a crença seja uma fonte de problemas. Lutar contra essa disposição de acreditar seria, conforme Burnyeat (1998), como esvaziar a vida de sua substância tornando-a uma casca vazia. Giocanti interpreta essa visão dogmática esclarecendo que, nela, o sentido da vida pressupõe uma adesão prévia aos valores, que permitem definir *a priori* uma boa e uma má maneira de fazer as coisas qualquer que seja a situação, dado que somente essa adesão e incorporação dos valores forneceria a força moral necessária para a boa ação e para a realização das coisas que importam.

Giocanti conclui então que, para viver e agir moralmente segundo a filosofia dogmática é necessário acreditar em certos valores determinados de uma vez por todas, pois esses valores não são relativos, mas absolutos, e só podem ser apreciados a partir do ponto de vista das causas ou das intenções, a partir do que eles mandam fazer e não dos efeitos e das consequências prejudiciais ou benéficas das ações. Para a filosofia francesa e conforme Hankinson (1995), dar-se por objetivo remover as convicções morais - na medida em que são fontes de ansiedade como afirma Pirro - equivale então, seguindo esse raciocínio hostil ao ceticismo, a sugerir paradoxalmente

que a melhor vida humana é aquela que é a menos caracterizada pelas capacidades especificamente humanas.

3

Um interesse ético: ser *adoxastos* e desconfiar ceticamente das crenças

3.1.

Doxa e o enfraquecimento da adesão à opinião

Giocanti ressalta que, segundo a análise de Timon - discípulo de Pirro - nos Silles, despojar o ser humano não significa decepá-lo nem o violentar tirando sua humanidade mas que ele retire o que o cobre de maneira prejudicial, isto é, suas opiniões. Segundo a filósofa francesa, as opiniões são nocivas quando escravizam a mente daqueles que a elas aderem, sendo ainda pior se essas opiniões são as da ‘capela filosófica’ na qual o aprendiz de filósofo entrou e sob cujo domínio ele agora se encontra - tendo então a autoridade da doutrina arbitrariamente substituído a das crenças comuns.

A pesquisadora francesa procura esclarecer que os termos ‘crenças’ e ‘opiniões’ não têm a mesma conotação na língua francesa. E que, se é possível traduzir *doxa* indiferentemente por ‘crença’ ou por ‘opinião’, não é indiferente que os comentadores traduzam unilateralmente *adoxastos* por ‘sem crenças’ (*‘without beliefs’*), e quase nunca por ‘sem opinião’. Dessa maneira, a filósofa francesa questiona o porquê de se reter apenas a noção de ‘crença’ e não levar em conta o que a referência à ‘opinião’ também implica.

Sylvia Giocanti indaga se isso não se dá porque os comentadores temem as implicações morais da perda das crenças, ou seja, o abandono dos valores que lhes estão subjacentes. Para a filósofa, pode-se constatar um enfoque nessa questão do amoralismo - até mesmo o imoralismo do cético que se diz *adoxastos* - que convida a tentar imaginar como seria uma vida sem crenças e sem valores, mas sem conceber seus eventuais benefícios. Aos olhos de Giocanti, trata-se menos de uma questão de renúncia do que de uma reorientação ética.

Declarar-se *adoxastos*, para a pesquisadora francesa, poderia também querer dizer desenvolver uma nova relação com suas opiniões pessoais, a partir de uma reflexão sobre as diferentes maneiras de aderir. Segundo Giocanti, pode-se tentar

analisar essa nova relação a partir dos textos dos cétricos gregos e com a ajuda das sugestões trazidas por outros leitores - com certas afinidades com o pirronismo e o ceticismo moderno - que buscaram explorar os recursos éticos para si mesmo a partir do Renascimento (até os dias de hoje).

Esses autores não-céticos no sentido de que não podem estar diretamente ligados à filiação pirrônica, como Nietzsche e Blumenberg, são considerados pela filósofa francesa muito úteis para a compreensão do ceticismo, mas não serão apresentados nesta dissertação por si mesmos independentemente da conexão que possa ser feita com o ceticismo, ainda que sua filosofia seja plenamente consistente. Para Giocanti, o objetivo não é confrontar o ceticismo com outras filosofias que se aproximem dele a fim de mostrar as semelhanças ou as diferenças, mas fazer com que elas contribuam para evidenciar os recursos do ceticismo.

Giocanti faz um retorno ao significado e ao sentido dos termos em discussão. A filósofa francesa relata que Kant dedica uma seção da Crítica da Razão Pura para diferenciar - entre as coisas que são tidas como verdadeiras (*das Fürwahrhalten*) - a opinião (*Meinung*), a crença ou fé (*Glauben*) e a ciência (*Wissen*). A filósofa francesa relembra que, para Kant, somente as coisas que são tidas como verdadeiras e que podem ser reconhecidas como tais pela razão de qualquer ser humano estão sob a ciência, ou seja, como no raciocínio de Sexto Empírico, pelo efeito de unanimidade que produz a declaração dita verdadeira.

Assim, baseando-se em Kant, Giocanti ressalta que a opinião não tem valor científico e vem acompanhada da consciência de sua insuficiência, não apenas em sua relação com o objeto mas também em sua relação com o sujeito. É isso que, para a filósofa francesa e segundo Kant, distingue opinião de crença; pois esta última é suficiente para que o sujeito tome por verdadeiro o que ele considera verdadeiro, apesar da falta de objetividade de sua adesão, ou seja, o fato de ela não ser considerada válida para todo ser humano.

Para Giocanti, aquele que crê está satisfeito com o que acredita, mesmo que a adesão à sua crença não seja fundada em um conhecimento racional passível de ser compartilhado por todas as mentes ao examinar o mesmo objeto. Portanto, para a filósofa francesa, a opinião tem essa vantagem intelectual - sobre a crença ou fé - de não ser necessariamente considerada como autossuficiente pela pessoa que a sustenta,

pois ela é compatível com a consciência de que a tentativa de comunicação com outros entendimentos, que é o único critério para validação objetiva da opinião, dificilmente seria convincente.

Portanto, para Giocanti, diferentemente da crença, a opinião é compatível com a dúvida, desde que adotada sem grande convicção e acompanhada da consciência de que sua capacidade de levar a convicção de outros seres humanos é fraca. Conforme Corti (2009), a opinião, ao contrário da crença, é compatível com o sentimento de incerteza e com a dúvida.

Assim, para a filósofa francesa, de acordo com a análise de Kant e conforme uma distinção de significado perceptível no francês e no inglês modernos, a opinião que se apresenta apenas como opinião - e não é sustentada como verdadeira - é acompanhada pela consciência de sua fraqueza, de seu pouco valor objetivo e de sua pouca credibilidade para com os outros sujeitos humanos; diferentemente da crença, que pode ser suficiente para o conforto psicológico do sujeito.

Giocanti conclui então que traduzir sistematicamente *doxa* por ‘crença’ ou ‘*belief*’ acaba por pesar na apreciação do valor filosófico das observações feitas pelos céticos gregos que se autodenominam *adoxastos*: a dúvida tendo sido já excluída do ceticismo grego pela crítica, com o fundamento de que estar na aporia significa mais estar bloqueado do que hesitar, é definitivamente mantida ‘do lado de fora’, pois a ‘opinião’ - que teria permitido reativá-la devido à parte de incerteza que ela compreende - é colocada fora do campo da reflexão sobre as contribuições teóricas e práticas do pirronismo, sendo substituída por ‘crença’.

Nessas condições, para a pesquisadora francesa, não é mais concebível que ser *a-doxastos* inclua a ruptura de toda relação com a opinião, convidando-nos a olhar para outros vias em que o sujeito se relaciona com a realidade, julgando-a para além daqueles que dogmaticamente engajaram o objeto. De acordo com Giocanti, o cético - porque duvida -, abstém-se de aderir a essa ou aquela opinião, ou seja, de sustentá-la à maneira dos dogmáticos. No entanto, segundo a pesquisadora francesa, ele a adere e dá seu assentimento de outra maneira, passivamente, sem acreditar nela; isto é, sem inclinação, sem contrair uma disposição que sempre se inclina na mesma direção. Conforme Montaigne, ao falar dos pirrônicos:

“Suas expressões habituais são: "não pretendo ter estabelecido que", "não há mais razões para que seja assim do que de outro jeito", "não percebo", "as aparências são iguais em um caso como noutro", "não há como falar mais a favor do que contra", "nada parece verdadeiro que não possa parecer falso". Sua palavra sacramental é "sustento", isto é, "argumento, mas não vou além e não julgo". Eis seus estribilhos. Disso resulta que, eludindo decididamente e de maneira absoluta a obrigação de se pronunciar, adiam o julgamento. Só usam a inteligência a fim de descobrir pontos suscetíveis de discussão e de debater, sem jamais optar ou tomar uma decisão” (Ensaios, II, 12, p. 505.).

Giocanti entende que se deve incluir os neoacadêmicos no ceticismo filosófico em geral, pois esses filósofos alegavam igualmente - segundo Cícero - seguir facilmente as opiniões, no sentido de que não procuravam resistir a elas e cedendo à aparência, sem que a sua maneira de seguir engajassem qualquer assentimento à verdade nem mesmo um sentimento de certeza poderosa (e muito menos um impulso entusiástico).

Portanto, para a pesquisadora francesa, não sustentar opiniões é uma característica comum das duas formas mais conhecidas de ceticismo antigo, o que não significa não ter nenhuma. Nelas, dá-se o assentimento, mas frouxamente e de uma maneira distanciada que não envolve o conhecimento de coisas não aparentes - os *adela* -, que são objeto dos discursos dogmáticos na forma de teses passíveis de serem ensinadas - o *dogma* -. Dessa maneira, conforme Giocanti, não se estabelece uma relação afetiva de apego àquilo que é apenas seguido com *nonchalance*.

Para Giocanti, o cético aquiesce - no sentido de que não se opõe - e reconhece o que lhe é imposto na vida cotidiana e que faz efetivamente o objeto de sua experiência. Conforme Sexto Empírico, o cético dá seu assentimento aos afetos que se impõem a ele por meio de uma impressão. Importante ressaltar, segundo a pesquisadora francesa, que o cético não é absolutamente sem opinião, mas relativamente sem opinião, e de uma maneira oposta à maneira estoica de ser *adoxastos*, que designa a resolução do sábio em evitar qualquer crença que careça de firmeza. O cético, portanto, pode ter opiniões sim, mas sem estar firmemente apegado a elas.

Segundo Giocanti, o cético não está desconfortável por causa disso. Ele tem o cuidado de não assentir com certeza aos *dogmata* - na sua pretensa estabilidade ou verdade -, mas não porque esperaria de outras teses garantias que poderiam justificar sua adesão ou que tornariam essa adesão necessária, irresistível, tendo a verdade

como que a força de se impor a ele. Para a filósofa francesa, como as condições até agora nunca foram reunidas para fazer esse tipo de experiência, já que o conhecimento baseado na verdade não faz parte da realidade, o cético acredita que hesitar e manter distância de suas opiniões é melhor do que dar credibilidade firme e celebrar seus valores.

Isso é melhor, de acordo com a pesquisadora francesa, porque é mais prudente tendo em vista o risco de erro como apontam os céticos neoadadêmicos; mas também é melhor para a higiene mental, para evitar tomar abusivamente por verdadeiro e evidente o que não é, ‘abominando’, como Descartes denunciara mais tarde, essa loucura que representa a combinação de precipitação e pré-conceito.

De acordo com Paganini (2018), pode-se considerar que a luta cartesiana contra o pré-conceito e a precipitação tem por origem os Acadêmicos de Cícero. Giocanti acrescenta que, aproximadamente na mesma época que a Academia Cética, a precipitação também foi criticada na filosofia chinesa como um viés intelectual que levava a julgamentos falsos. Billeter (2016) atesta isso em seus estudos sobre Chuang-Tzu, quando destaca que esse tipo de comportamento leva as pessoas a falarem como o golpe da besta, julgando de maneira leviana o que é uma coisa e o que não é.

Giocanti conclui defendendo que, ao fim e ao cabo, uma opinião duvidosa é preferível - intelectual e moralmente falando - a uma verdade mantida como certa quando não se tem os meios científicos para se impor como tal e quando aquele que a defende obstinadamente (*mordicus*) está tanto mais disposto a impô-la aos outros pela violência, uma vez que não tem o poder de obter o consentimento baseado na razão.

Dessa maneira, a filósofa francesa afirma que a força com que certas pessoas tendem a aderir a princípios, dogmas, doutrinas, longe de se apresentar como um critério de verdade que ofereceria uma garantia moral, é antes o que deve suscitar desconfiança aos olhos do cético. A pesquisadora lembra que, como disse Nietzsche, mas também seu contemporâneo Brochard (1984), uma crença forte só prova sua força e de modo algum a verdade do que se acredita.

Segundo Giocanti, um crente fervoroso, devoto, pode muito bem encontrar-se incapaz não apenas de demonstrar, mas de estabelecer, de definir e até mesmo de declarar a verdade da qual afirma ter certeza; pois o conteúdo da verdade que ele

defende importa menos do que o conforto psíquico adquirido pelo sentimento de certeza nascido dessa pretensa verdade.

Portanto, do ponto de vista cético, a pesquisadora francesa entende ser aconselhável - tanto intelectual como eticamente - aderir fracamente às opiniões, sem acreditar demais nelas, desconfiando dos valores a elas associados e estando sempre pronto para dissociar-se delas caso elas finalmente se mostrarem impertinentes ou prejudiciais. E essa atitude cética é melhor compreendida, segundo a filósofa francesa, se levarmos em conta o que pode ser implicado pela noção de opinião (e muito menos pela de crença, já que esta é subjetivamente autossuficiente): a suavidade com que podemos concordar com ela, a hesitação quanto à validade de seu conteúdo se considerarmos difícil compartilhá-la amplamente e, conseqüentemente, a incerteza quanto ao mérito de nossa adesão.

O cético, para a pesquisadora francesa, é cético não só porque aceita que as coisas poderiam ser diferentes do que lhe parecem, mas também porque considera sensato considerar as coisas assim. Para Giocanti, isso se dá por prudência epistemológica, mas também e sobretudo porque essa atitude *vis-à-vis* às suas próprias crenças – sempre redutíveis a opiniões, o que há de mais fraco no plano epistêmico – favorece a tranquilidade de sua alma e a paz entre os seres humanos. Conforme Frede (1998), o que fundamentalmente distingue o cético de outras pessoas não são as crenças que ele tem, mas sua atitude em relação a elas.

Para Giocanti, a experiência mostra que a sensação de segurança obtida pela crença, considerada verdadeira, não é a condição da paz da alma como os dogmáticos apressadamente estimam; mas, ao contrário, o que prejudica a tranquilidade da alma. De fato, a filósofa ressalta que a maioria dos seres humanos entra em conflito uns com os outros por causa de sua obstinação, sua teimosia, seu apego furioso e frenético às suas opiniões.

Os céuticos se distinguem, segundo a pesquisadora francesa, porque pode-se ser cético e aquiescer, mas com a condição de o fazer sem se apegar às próprias opiniões, consoante esse outro sentido possível do termo *adoxastos*, e reservando-se a possibilidade de uma retratação posterior sob o impulso da *epochè* - esta pausa que a mente se concede em seus julgamentos para relaxar a tensa relação de adesão própria à crença.

3.2.

A credibilidade, a plasticidade, a honestidade da dúvida superam a ilusão da crença

Segundo Giocanti, contra esse lugar-comum da recepção do ceticismo segundo o qual a dúvida não seria natural e seria defendida com má-fé, o cético considera que a experiência espontânea e mais constante do espírito é aquela de incerteza, e que o mal-estar ou inquietude que pode surgir desse sentimento vem de sua ocultação e não de seu reconhecimento. Nas palavras de Montaigne:

“É aparentemente possível julgar um homem pelos fatos mais comuns de sua vida; mas, dada a instabilidade natural de nossos costumes e opiniões, pareceu-me muitas vezes que os melhores autores erravam em se obstinar a dar de alguém uma ideia bem assentada e lógica. Adotam um princípio geral e de acordo com este ordenam e interpretam as ações, tomando o partido de dissimulá-las quando não as deformam para que entrem dentro do molde preconcebido. O Imperador Augusto escapou-lhes: deparamos nesse homem com tal flagrante diversidade de ações, tão inesperada e contínua no decurso de sua existência, que os mais ousados juizes, renunciando a julgá-lo em seu conjunto, tiveram de deixá-lo assim indefinido. Acredito que a constância seja a qualidade mais difícil de encontrar no homem, e a mais fácil a inconstância. Quem os julgasse pormenorizadamente de acordo com seus atos, um por um, estaria mais apto a dizer a verdade a seu respeito” (Ensaio, II, 1, p. 332).

Para Giocanti, essa ideia não é exclusiva dos céticos modernos pois já a encontramos nos *Academica* de Cícero quando este responde aos Estoicos que podemos até desejar que as coisas sejam certas, mas que na realidade não há nenhuma; de modo que os céticos, reconhecendo com franqueza a incerteza em que se encontram, removem uma certeza que não existe em lugar algum.

Para um cético, todo mundo vive na incerteza. No entanto, Giocanti nos alerta para o fato de que a maioria das pessoas se ilude pensando que agem com base em certezas. Na verdade, segundo a filósofa, elas não escapam do erro de julgamento e do fato de que a condução das coisas depende de uma coincidência de circunstâncias fortuitas. Mais ainda, Giocanti alega que tais pessoas não estão nem mesmas seguras do que afirmam acreditar firmemente, na medida em que as pessoas geralmente vivem na pretensão da certeza e se enganam sobre isso, acreditando acreditar mais do que acreditam. Nas palavras de Montaigne:

“Se tivéssemos um pingo somente de fé, removeríamos montanhas, dizem os Evangelhos. Nossas ações, inspiradas pela divindade que presidiria igualmente à sua execução, não se incluíam apenas entre as que o homem pode cumprir, mas participariam do milagre, como nossas próprias crenças: "crê, e o caminho que te conduzirá à virtude e à felicidade será curto". Uns se engenam em fazer crer que creem, e não creem; os outros - a maioria - persuadem-se a si próprios e não sabem o que seja crer” (Ensaaios, II, 12, p. 442).

Ou ainda:

“Essas recomendações são, a meu ver, perfeitamente certas e razoáveis; mas somos, não sei como, dois seres em um só, o que faz que, em uma mesma coisa, acreditemos e não acreditemos, não podendo desfazer-nos do que condenamos. Reportemo-nos, com efeito, às últimas palavras de Epicuro, ao morrer. São grandes e dignas de um filósofo como ele; revelam contudo vestígios de sua preocupação com a reputação ligada a seu nome e com essa disposição de espírito que censurava em seus preceitos” (Ensaaios, II, 16, p. 619).

De acordo com Giocanti, os próprios filósofos dogmáticos assumiram a aparência de segurança apenas para parecerem melhores, sem acreditar seriamente no que dizem. Tais são as palavras de Montaigne ao escrever sobre os filósofos dogmáticos identificados como pirrônicos:

“Aristóteles é o príncipe dos dogmáticos e no entanto por ele ficamos cientes de que muito saber nos leva a duvidar mais ainda. Não raro vemo-lo envolver-se, voluntariamente, em uma obscuridade espessa e inextricável, a ponto de não podermos discernir sua opinião. Trata-se na realidade de um pirrônico dissimulado” (Ensaaios, II, 12, p. 506-508).

E os mais apegados à sua crença, os mais enganados por sua necessidade de acreditar, que sentem de maneira mais viva, são, conforme Giocanti, os que no fundo mais duvidam sem nunca ter desejado admitir. Mentem para si mesmos com a maior obstinação e teimosia, lembrando os momentos - na descontinuidade - em que acreditaram, e fazem cortes que deixam de lado as sucessivas reviravoltas que unem essas pausas. Nas palavras de Montaigne:

“Aos que, para combater, se apoiam em hipóteses, cumpre opor como axioma as teses contrárias àquelas acerca das quais se discute. Todas as que o homem é capaz de imaginar podem emitir-se; têm todas igual autoridade, se entre elas a razão não

estabelece uma diferença. É preciso, pois, examiná-las e compará-las; e antes de tudo as que se apresentam como regras gerais e pesam mais. Querer chegar a uma certeza absoluta é, até certo ponto, prova de loucura e de extrema incerteza” (Ensaio, II, 12, p. 541).

Para Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos*, a necessidade de uma fé poderosa não é a prova de uma fé poderosa: é antes o contrário. A necessidade de acreditar, segundo a filósofa francesa, exprime uma incapacidade fundamental do ser humano em acreditar na qual ele não pode se resolver e que ele pode ocultar prestando atenção apenas ao momento de sua existência em que ele se apegou por um tempo a tal ou qual crença, antes de descrever, sem buscar como o cético tirar lição desta experiência sempre renovada e reconduzida de sua versatilidade. Nas palavras de Montaigne:

“Além dessa inumerável diversidade de opiniões, é fácil verificar, pela confusão em que nos joga e a incerteza que todos sentem, que nosso julgamento não tem fundamento sólido. Quantas vezes julgamos diversamente as coisas? Quantas vezes mudamos de ideias? O que hoje admito e creio, admito e creio na medida do possível; todas as nossas faculdades, todos os nossos órgãos se apossam dessa opinião e por ela respondem quanto podem; não poderia aceitar outra verdade nem a conservar com maior convicção; a ela dei-me por inteiro. Mas não me aconteceu, e não uma vez porém cem ou mil, e diariamente, ter aceito do mesmo modo alguma coisa que posteriormente considerarei falsa? Que ao menos nos tornemos sensatos a expensas nossas! Se tantas vezes fui traído por meu julgamento, se essa pedra de toque é em geral defeituosa, se a balança está mal regulada, que garantia a mais posso ter desta vez? Não será tolice deixar-me enganar por semelhante guia? E no entanto, ainda que o destino nos leve a mudar quinhentas vezes de ideia, a última, a atual será a verdadeira, a infalível” (Ensaio, II, 12, p. 563).

Assim, Giocanti nos esclarece que o ceticismo permite colocar em evidência que a crença - a adesão firme a valores implícitos em teses colocadas como verdadeiras mas ainda assim redutíveis às opiniões indeterminadas em relação à verdade e às quais se está mais ou menos apegado - não é baseada em um conhecimento esclarecido da razão, mas na arbitrariedade de uma decisão e na vontade de fixar seu julgamento apesar do bom senso, do senso comum, e da própria realidade de uma experiência vivida, ou seja, a incapacidade de se ater a uma única e mesma coisa com certeza.

Para Frede (1998), o dogmático vive na ilusão de que a razão pode garantir a verdade de suas crenças. Reciprocamente, a vida sem crenças que o cético leva não o conduz à paralisia da razão. Dessa maneira, Giocanti concorda com Cícero ao

assinalar que a mente dogmática só difere da mente cética quanto ao fato de querer que a coisa seja certa, segura e contra todas as possibilidades, a fim de se repousar sobre essa certeza. Cícero, nos *Academica*, diz que quando o dogmático está profundamente abalado, ele aquiesce, assente, aprova, ele quer que a coisa seja certa, segura, apreendida, percebida, ratificada, firme, definitiva, e nenhum raciocínio pode afastá-lo ou fazê-lo recuar.

De acordo com a pesquisadora francesa, uma vez que todo filósofo que recusa o devir encontra-se embarcado em um mar de incertezas onde, segundo uma maneira dogmática de ver as coisas, o espírito só pode naufragar, ele não pode mais do que se voltar para o Céu para suplicar-lhe apoio. Para Giocanti, o que Nietzsche chama de enorme e temeroso impulso para a certeza é apenas a energia do desespero pela qual o ser humano expressa sua vontade de se apegar à crença e, conseqüentemente, à servidão; seja ela feita diretamente pela submissão às crenças ou indiretamente pela submissão a um mestre que atesta a verdade das crenças.

Giocanti continua sua exposição afirmando que esse espírito sempre luta e pena para alcançar seus fins – estabilizar sua crença -, pois é em suma uma única e mesma coisa ser crédulo e incrédulo, já que o ato de fé é na maioria das vezes apenas uma compensação temporária da incapacidade de acreditar. Como apontaram Blumenberg (2006) e Rosset (2008), que fazem observações montaignianas sobre a credulidade humana, se esta é o contrário da incredulidade que constitui o fundamento do espírito humano, isso se dá por causa da desconfiança do ser humano e de sua inquietude em relação à sua segurança, que ele experimenta em sendo um animal vivo cuja vigilância é constantemente aguçada pela representação do que poderia acontecer futuramente.

Nesse sentido, segundo a pesquisadora francesa, pode-se dizer que esses dois filósofos são leitores de Nietzsche, que pensa o ser humano como animal medroso que teve que neutralizar e contrariar sua tendência ao ceticismo como uma atitude espontânea de desconfiança não-filosófica, para não colocar em risco sua existência por suas hesitações.

No entanto, para a filósofa francesa, se a inquietude pode ser analisada como um sofrimento da alma ligado à necessidade de se sentir em segurança, isso não significa que todo tratamento filosófico da inquietude equivalha para esses autores a uma redução da incerteza, e menos ainda a um abandono do ceticismo. Isso porque,

segundo Giocanti, o cético também considera que um sofrimento da alma ligado à sua irresolução não deve ser mantido mas sim evitado, na medida em que se transforma num pisoteio paralisante que impede a tomada de decisão. Nas palavras de Montaigne:

“O que me parece mais penoso, entre as coisas que me oprimem, é ficar na expectativa, tomado de receio e esperança a um tempo. Resolver, mesmo a respeito dos atos menos importantes, é-me desagradável; e meu espírito sofre mais quando presa de agitação e dúvida, e instado a ponderar, do que quando se resigna e aceita a imposição do destino. As paixões jamais perturbaram o meu sono mais do que o faz a necessidade de uma resolução” (Ensaios, II, 17, p. 644).

Além disso, para a pesquisadora e filósofa francesa, quando o cético se vale dos recursos culturais que permitem reduzir esse tipo de inquietude perniciosa, ele opta por procedimentos de distanciamento da realidade que não implicam a eliminação da incerteza; procedimentos que, segundo Giocanti, Nietzsche não repudiaria - especialmente em sua dimensão artística.

Dessa maneira, conforme Giocanti, esses filósofos se reúnem nessas considerações antropológicas de tipo cético: o ser humano não se apega ao que é atual, presente, mas antecipa o fato de que as coisas poderiam mudar ou mesmo que elas poderiam ser vistas de outra forma que não como são dadas a ele, revisando sua opinião sobre elas. Para a filósofa referência principal dessa dissertação, pensar que as coisas nunca estão seguras, certas, e que o ser humano pode começar a duvidar de suas crenças faz parte da experiência comum, ordinária de todos. Além disso, para Giocanti, a mente humana - caracterizada por sua inconstância e irresolução - é espontaneamente inclinada ao ceticismo.

Quanto à filosofia cética, conforme Rosset (2008), ela não representa - como muitos filósofos tentam fazer crer - a voz de alguns pensadores raros e estranhos e com pessimismo exacerbado mas sim, antes de tudo, a voz popular e a do senso comum. Para Giocanti, se é assim, é precisamente porque mostra-se que o ser humano não consegue se ater a algo duradouramente e indefectivelmente, como exemplifica Montaigne citando a religião, as leis, os costumes, a ciência, os preceitos, os castigos, e as recompensas passageiras e eternas.

Segundo Giocanti, o espírito humano desata seus laços ao acaso das solicitações e em pedidos aleatórios, num movimento de licença desenfreada que é certamente fonte de indisciplina ao contestar e desafiar toda forma de submissão, mas que constitui também a condição de sua liberdade e da revisão de sua relação com a norma no quadro de um uso cético de sua capacidade plástica de adaptação e retirada. Nas palavras de Montaigne:

“Epicuro dizia, das leis, que mesmo as piores nos são tão necessárias que sem elas os homens se devorariam entre si. E Platão confirma que sem leis viveríamos como bichos. Nosso espírito é um instrumento descontrolado, perigoso e temerário: é difícil usá-lo com ordem e medida. Não vemos em nossa época, os que são superiores aos outros, ou possuem alguma vivacidade excepcional, desmandarem-se em licenças nas suas opiniões e em seus atos? Só por milagre se encontra alguém moderado e sociável. É justo oporem-se ao espírito humano as barreiras mais estreitas possíveis; nos estudos a que ele se entrega, como no resto, cumpre regular-lhe o passo. É preciso delimitar-lhe com arte o terreno da caça. Freiam-no, amarram-no, com a religião, as leis, os costumes, a ciência, os preceitos, os castigos, e as recompensas passageiras e eternas; escapa, assim mesmo, a todos os obstáculos pela facilidade que tem de se mover e iludir. É um corpo sem consistência que não podemos segurar, reter; um corpo de múltiplas formas mal definidas e que não apresenta por onde se pegar” (Ensaio, II, 12, p. 559).

Inversamente, para Giocanti, quem se deixa levar por sua disposição de se proteger cegamente por meio da crença, sentindo-se ameaçado pelo incrédulo e nunca alcançando a perfeição em matéria de certeza, experimenta a frustração e o problema ligados não à incerteza, mas à sua negação, à ocultação do que é propriamente humano na incerteza, reconhecimento este sem o qual ele nunca poderá viver em paz consigo nem com os outros seres humanos.

Isso porque, como o ceticismo se esforça para mostrar e conforme Nietzsche em *Humano Demasiado Humano*, não precisamos de todas essas certezas em nosso horizonte mais distante para viver plenamente e corretamente nossa humanidade. E, segundo Giocanti, mesmo o ‘querer crer’, que é sempre um ‘crer acreditar’ segundo o cético, dá as costas à realização da humanidade do ser humano; que se baseia, ao contrário, em uma convergência que permite a flexibilidade da mente entre diferentes maneiras de duvidar e diferentes maneiras de aderir que a análise cética da atividade de pensar permite trazer à tona. O que, para Montaigne, significa desempenhar o papel de ser humano em todos os seus aspectos.

Giocanti entende que para um cético, o pensamento é caracterizado pela atividade produtiva e pela agitação frutífera, mas improvisada. Montaigne dizia que sua razão era sujeita a impulsos e agitações diárias e fortuitas. Longe de facilmente se concentrar em si, à vontade, de encontrar ali quietude; a mente humana, segundo Giocanti, produz espontaneamente pensamentos que não se seguem um ao outro de acordo com as leis racionais e que se sucedem sem ordem e sem propósito. Nas palavras de Montaigne, caracolando como um cavalo em liberdade (Ensaios, I, 8).

Para Giocanti, a reflexão e o retorno aos seus pensamentos que permite avaliá-los e pesá-los são certamente inquietantes, mas apenas no sentido da ausência de repouso e do incômodo que cada um sente pela incerteza de seu julgamento, pela instabilidade de suas tomadas de posição sucessivas, pela variabilidade de suas opiniões, decorrente das diferenças de estados, de tempos e de circunstâncias que nos mantêm em perpétua inconstância.

No entanto, a pesquisadora francesa nos alerta que a tomada de consciência da inconstância e a resolução da irresolução não produz uma inquietude específica; ao contrário, a mente cética, percebendo que suas paradas e juízos são incertos e que não pode se ater a eles pois não os valoriza mais da mesma forma (e que seria desonesto se ater eles), será acalmada pela ideia de ter que continuar sua reflexão para estar em adequação consigo mesmo no seio da própria variação.

Em vez de teimar, persistir, insistir em sentimentos nos quais experimentou a falta de solidez, de se iludir buscando refúgio na segurança dos preconceitos; o cético cultivará, de acordo com La Mothe Le Vayer, uma bela flexibilidade de espírito que nos torna confortáveis e sociáveis em todos os lugares. Ele encontrará, nas palavras de Montaigne, uma vantagem preciosa para a nossa tranquilidade (Ensaios, II, 12).

Refletir é, portanto, para Giocanti, passar por uma sucessão de julgamentos que são objetos de crença – momentaneamente - quando estão presentes à consciência; porém, na medida em que se pode abandonar essas posições, para a filósofa francesa é razoável considerar possível e até altamente provável a revisão de seus julgamentos, o que enfraquece o vínculo que liga à crença do momento devido à consciência de sua precariedade.

A pesquisadora francesa justifica elaborando que, embora uma pessoa esteja consciente de se apegar ao que acredita hoje com toda a sua crença, se não é crível

que ainda estará apegada a isso amanhã, daqui a um mês ou daqui a um ano, é preferível que não se comprometa a se apegar a ela - o que equivaleria a se obrigar a ser obstinado, a mostrar teimosia.

E, para a filósofa, não se trata especificamente de um compromisso com os outros mas sim consigo mesmo. Para Giocanti, se por experiência da própria versatilidade da pessoa parece crível atualmente que ela terá futuramente boas razões para se livrar dessa opinião, produz-se imediatamente e por antecipação um efeito de relaxamento do vínculo que se tem com ela, permitindo-lhe relacionar-se com a opinião com desconfiança e de maneira distanciada.

Para Giocanti, é graças à introdução dessa distância em relação à opinião que as pessoas serão ainda mais receptivas às razões para se afastarem mais dela (até abandoná-la), comprometendo-se, portanto, com o processo que pode conduzir a uma revisão do julgamento ou mesmo a uma retratação, que para a filósofa francesa não tem nada de vergonhoso. Nas palavras de Montaigne:

“Não nos devemos colocar sob a dependência exclusiva de nosso humor e temperamento, pois nossa superioridade consiste em saber aplicar a inteligência de diversos modos. Prender-se a uma só ocupação é ser, mas não é viver, e os espíritos mais bem-dotados são os mais versáteis e receptivos. Comprova-o Catão, o Velho: "Tinha o espírito tão flexível e tão igualmente apto para tudo que, qualquer coisa que fizesse, dir-se-ia ter nascido para aquilo”” (Ensaio, III, 3, p. 818).

Ou ainda:

“O que há de pior para um homem de certa condição social é, ao contrário, ser obrigado a um gênero particular de vida, em virtude de sua exagerada delicadeza. É o que acontece quando não se possui a capacidade de se adaptar a quaisquer exigências” (Ensaio, III, 13, p. 1083).

Portanto, segundo a pesquisadora francesa, preservar a dúvida em relação às suas próprias opiniões significa deixar aberto um espaço para acolher outras razões que permitirão revisá-las e estar atento a argumentos discordantes, para analisá-los, integrá-los ao movimento do pensamento e fazê-lo evoluir; isto é, fazê-lo adotar outras posições, outras paragens, que serão sempre provisórias.

Giocanti afirma que a mente conquista assim a sua liberdade graças à sua capacidade de mudar de opinião, que tal como a flexibilidade e a adaptação corporais, tende a tornar-se rara com o tempo se não for exercitada. Para a pesquisadora francesa, pode-se perder essa desenvoltura por escrúpulos morais descabidos, imaginando que se deva sempre fixar a mente por meio de crenças; quando, ao contrário, é a capacidade de confrontar outras maneiras de pensar e experimentá-las por si mesmo que é constitutivo da honestidade. Conforme Nietzsche, o espírito livre valoriza a disposição em mudar de opinião, qualidade rara e superior, sobretudo quando persiste na velhice. Nas palavras de Montaigne:

“Retirei por vezes da mendicância jovens que, após algum tempo, abandonavam o serviço que lhes dera para retomar a seu modo de vida antigo. Um encontrei, que juntava mariscos nas ruas para comer e que não consegui desviar de sua indigência nem com recompensas nem com ameaças. Os miseráveis, assim como os ricos, têm seus prazeres e magnificências, sua hierarquia e dignitários. Tais efeitos decorrem dos hábitos, os quais nos amoldam a seu gosto, de modo que, como aconselham os sábios, convém atermo-nos aos melhores, não somente porque assim mais acessíveis se tornam, como também porque assim nos preparamos para as mudanças possíveis, e é a melhor aprendizagem que podemos fazer. Minha melhor qualidade consiste em ser flexível e pouco obstinado. Tenho inclinações mais pessoais, que me são mais agradáveis, mas com um pequeno esforço afastas-as ou as contrário. Os jovens devem mudar às vezes de regras de vida para despertar seu vigor e impedir que se amoleçam. Não há nada mais tolo do que sempre se conduzir em obediência a uma mesma disciplina (Ensaio, III, 13, p. 1082-1083).

Giocanti nos faz lembrar do texto de Descartes sobre a irresolução na sua obra *Paixões da alma* (artigo 170), no qual o filósofo começa por saudar a honestidade intelectual dos indecisos e irresolutos, cujo afeto realmente serve para alguma coisa; pois, segurando a alma como se estivesse em equilíbrio entre várias ações que ela pode fazer, ele deixa tempo para escolher antes de decidir. Palavras que, para Giocanti, relaciona-se a uma atitude que se pode considerar como cética.

Conforme Giocanti, querer agarrar-se definitivamente à sua opinião é amolecer intelectualmente e decidir parar de pensar a fim de se manter num estado mental próprio ao da crença - que é o de autossuficiência. Concordando com Brochard (1984), a crença se mantém quando a vontade deixa de procurar e de evocar razões possíveis de duvidar. No entanto, para a pesquisadora francesa, se a vontade aceita perseguir a reflexão (continuando a duvidar) ao iluminar a compreensão das suas dúvidas e desejosa de enxergar para além das suas vistas, tal reflexão não pode parar

definitivamente em uma posição ao considerá-la verdadeiramente como a última e definitiva. Nas palavras de Montaigne:

“Só por fraqueza nos contentamos com o que outros e nós mesmos deparamos nessa caça ao saber; os mais aptos não se satisfazem e haverá sempre caminho a percorrer para quem vier depois, e até para nós se agirmos de outro modo. Nossas investigações só chegarão ao fim no outro mundo. Contentar-se é sinal de falta de fôlego ou de lassidão” (Ensaaios, III, 13, p. 1068).

A crença, segundo Giocanti, permite experimentar um conforto mental que custa caro à mente porque só pode ser mantido recusando-se a levar em conta outras razões possíveis para duvidar e deixando-se de buscar. Nesse caso, a inteligência só está tranquila quando a vontade lhe impõe paradas, decidindo ficar aí, crer, tendo o objetivo sido alcançado.

Para Brochard (1984), quanto mais a reflexão é intensa menos a inteligência para. Assim, para Giocanti, o cético, que não deseja descansar sua inteligência mas mantê-la alerta, persegue a reflexão de maneira ilimitada, nunca considerando suas afirmações como definitivas nem seu valor como outra coisa senão o que diz respeito às opiniões expressas como estimativas, aproximações, reflexões pessoais feitas em voz alta; jamais opiniões firmes nas quais se acredita. Nas palavras de Montaigne:

“e foi o que respondi a um grande personagem que se queixava da aspereza e da secura de minhas opiniões: “Vejo muito bem que estais disposto a tomar determinado partido, ofereço-vos outro para esclarecer-nos e facilitar-vos uma boa escolha; não para obrigar-vos a seguir a minha ideia; Deus, que sabe o que vos convém, há de inspirar-vos. Não sou sequer presunçoso a ponto de desejar que o que penso faça pender a decisão para um ou outro lado em coisa de tão grande importância; minha condição não me dá autoridade para tão graves conclusões” (Ensaaios, III, 11, p. 1033).

Conforme Giocanti, o cético não detém seu pensamento pois sua vontade não decide que a ideia a que ele adere é verdadeira em si mesma, nem mesmo que seja verdadeira ou válida para si mesmo de uma maneira suficientemente durável que o engajaria a defendê-la como se valesse tanto para o pensamento atual como para sempre. A filósofa francesa ressalta algo de suma importância: isso não implica que o cético adote uma posição relativista. Concordando com Pherran (1990), a

pesquisadora francesa exemplifica que a posição moral de Sexto Empírico não é relativista na medida em que a realidade do valor não é posta como válida para o próprio sujeito.

Nesse sentido, Giocanti afirma que o cético tem sim opiniões, mas nas quais não crê na medida em que ‘crer’ refere-se a essa firmeza da vontade na adesão que faz com que uma grande parte do valor investido na crença repouse no compromisso de permanecer com ela, ou seja, na cessação do pensamento. A partir desse raciocínio, para a filósofa francesa, o cético é de fato *adoxastos*.

Merleau-Ponty (1960) também escreve, precisamente sobre Montaigne, que nada do que ele diz prepara seus leitores para crer; e continua, afirmando que só se pode crer parando de pensar, e que a sabedoria é uma resolução de irresolução. Para Giocanti, deve-se reconhecer a honestidade de Michel de Montaigne para quem o qual o valor do pensamento não vem de sua parada nem de sua detenção - mas sim de sua perpetuação -, graças ao reconhecimento da variabilidade das suas opiniões das quais se deve aprender a se libertar alternadamente, desconfiando de qualquer crença que enrijeça ou imobilize o ensaio do julgamento.

Giocanti conclui então que se pode ser cético e ao mesmo tempo abundar em posições, desde que estas não sejam inabaláveis. Isso supõe, para a filósofa francesa, modificar o modo de adesão às opiniões, assegurando-se que elas não se apoderem de nós e que não se enraízem em nossas mentes como crenças firmes. E consegue-se isso, segundo a pesquisadora, olhando claramente, frouxamente, docemente, flexivelmente, suavemente para as várias opiniões, prestando atenção à sua ausência de necessidade e ao seu caráter arbitrário. Giocanti entende que Montaigne não contesta o direito a uma opinião que ele sabe ser versátil, volátil, mas que ele desconfia de toda crença. Nas palavras do ensaísta:

“Entro em conversa e discussão com grande liberdade e facilidade, tanto mais quanto as opiniões encontram em mim terreno pouco propício a seu desenvolvimento em profundidade. Nenhuma afirmação me espanta, nenhuma crença me fere, por contrária que seja às minhas. Não há fantasia, por frívola e extravagante, que não me pareça compatível com as produções do espírito humano. Nós, que privamos a nossa inteligência do direito de julgar, encaramos sem antipatia as ideias alheias e damos-lhes ouvidos embora não as acatemos” (Ensaaios, III, 8, p. 923).

Assim, para Giocanti, o cético expõe o juízo a todas as convulsões, mudanças, revoluções, mas com a convicção de que essa incerteza constitui paradoxalmente, tanto no plano intelectual como no moral, um estado muito mais seguro do que o proporcionado pela crença obsoleta ou - o que seria pior - pela crença fervorosa, que expõe o ser humano à intolerância e ao fanatismo. Nas palavras de Montaigne:

“Quem desejar desfazer-se da influência exagerada de certos costumes, verá que indubitavelmente alguns de muita autoridade são suscetíveis de abandono e assentam apenas na sua antiguidade decrépita; mas arrancando-lhes a máscara hirsuta e enrugada, e os examinando do ponto de vista da razão e da verdade, o que descobrir o espantará a ponto de indagar de si mesmo se está na plena posse de seu bom senso, o qual nunca lhe terá entretanto falhado menos” (Ensaaios, I, 23, p. 117).

3.3.

Intolerância e fanatismo: os perigos da fixação irreflexiva do pensamento

Giocanti questiona se é realmente desejável e indispensável imobilizar o pensamento para experimentar um sentimento de segurança. Para a filósofa francesa, parece antes ser uma falta moral não se distanciar das opiniões e considerá-las como certas, não poder se livrar delas, com o único propósito de preservar a tranquilidade de sua mente; falta que se mede pelo impacto que tem nos costumes e na convivência. Nas palavras de Montaigne:

“Diz Platão que poucos ateus o são a ponto de não apelarem para o poder divino nos momentos de perigo. O aforismo não se aplica ao verdadeiro cristão. Isso diz apenas respeito às religiões criadas pelo homem. Que espécie de fé será essa que se desenvolve com a covardia e a pusilanimidade? Linda fé, a que existe somente porque não se tem mais a coragem de deixar de crer! Sentimentos tão falhos quanto a inconstância e o medo poderão provocar em nossa alma uma influência sadia?” (Ensaaios, II, 12, p. 445).

Para a filósofa francesa, essa aspiração dogmática ao conforto da crença, posta como a condição da quietude, é percebida pelo cético não apenas como vã mas também como potencialmente doentia e até moralmente perniciosa; pois, conforme Nietzsche, não é a dúvida mas a certeza que te enlouquece. Segundo Giocanti, se a certeza proporciona incontestavelmente um alívio, ela custa caro para a comunidade

quando os seres humanos persistem em obtê-la; pois o aprisionamento e o enraizamento das crenças apaziguam certamente o indivíduo, mas para melhor desencadear seu desejo de violentar os outros impondo-lhes suas crenças como verdadeiras e que devem ser imperativamente compartilhadas uma vez que não se impõem por si só.

É por isso que, para a pesquisadora francesa, é bastante discutível afirmar que quanto mais as crenças são fixadas e enraizadas menos o crente é inquieto e preguiçoso moralmente. Giocanti alega que essa posição dogmática contribui para integrar na moral, de uma maneira inaceitável para um cético, a atividade que consiste em importunar os outros para forçá-los a abraçar sua opinião em nome do bem. Nas palavras de Montaigne:

“Vi nascerem vários milagres. Embora morram em embrião, não deixamos de prever o rumo que teriam tomado se houvessem sobrevivido, pois pela ponta do fio se deslinda a meada. Os primeiros que se metem a narrar histórias extraordinárias compreendem, pela oposição encontrada, qual o ponto fraco e o sustentam desde logo com alguma falsa prova. Demais, como os homens têm tendência para espalhar rumores falsos, acho certo dar a outros o que recebemos, sem nenhuma usura, acrescentando-lhe mesmo alguma coisa a mais. O erro individual forma o erro público, o qual, por sua vez, cria o erro individual. Assim, vai-se a coisa enraizando, de mão em mão, a ponto de cada nova testemunha se achar mais bem informada do que a precedente, e a última mais convencida do que a primeira. É uma progressão natural; quem quer que acredite em alguma coisa, considera obra convencer a outrem; e para tanto não hesita em ampliá-la e melhorá-la, na medida em que julga necessário para triunfar da falta de fé alheia. Eu mesmo, que tenho exagerado escrúpulo em mentir e não me preocupo com impor o que digo, verifico que, no calor da discussão, alteio a voz, amplio os gestos, acentuando e fortalecendo minhas expressões, não sem dano para a verdade inicial” (Ensaio, III, 11, p. 1028).

De acordo com Giocanti, aquele que crê firmemente sem duvidar de crenças bem estabelecidas está mais disposto a considerar como legítimo impor suas crenças aos outros, começando por tentar convencê-los de suas boas razões para crer no que verdadeiramente importa e que não nos é permitido ver de outra forma.

Para a filósofa francesa, Montaigne confessa ser muitas vezes movido, como a maior parte dos seres humanos, pelo desejo de dar credibilidade e autoridade ao que diz ao usar procedimentos de exagero que só têm por fim pressionar os outros e não o de defender a causa em si - para a qual ele sente indiferença -; pois nunca é o conteúdo de uma crença (como a justiça de uma causa) que motiva os seres humanos

a defenderem suas opiniões, mas um impulso fortuito e agressivo dirigido contra os outros. Nas palavras do próprio ensaísta:

“Não sei mesmo se o ardor que nasce do despeito e da obstinação que experimentamos ante a opinião e a violência do magistrado, a excitação causada pela ameaça do perigo, ou ainda o desejo de ganhar prestígio, não terão levado certo personagem (que poderia apontar) a subir à fogueira para sustentar sua opinião, pela qual, em liberdade e no meio de seus amigos, não se expusera a queimar um dedo” (Ensaio, III, 12, p. 566-567).

De acordo com Giocanti, o próprio fanático é, no fundo, totalmente indiferente à causa que defende; mas, dado que ele a adere sem distância, ele procura dar passagem às suas opiniões e obter à força o assentimento dos outros. Já o cético, para a filósofa francesa, procura refrear essa inclinação e tenta desprender-se de suas opiniões, acordando-lhes pouco valor. Nas palavras de Montaigne:

“Não nos devemos colocar sob a dependência exclusiva de nosso humor e temperamento, pois nossa superioridade consiste em saber aplicar a inteligência de diversos modos. Prender-se a uma só ocupação é ser, mas não é viver, e os espíritos mais bem-dotados são os mais versáteis e receptivos. Comprova-o Catão, o Velho: “Tinha o espírito tão flexível e tão igualmente apto para tudo que, qualquer coisa que fizesse, dir-se-ia ter nascido para aquilo.” Se me coubesse modelar-me, não gostaria de fazê-lo no sentido de possuir a fundo uma só coisa, por brilhante que pudesse mostrar-me. A vida é movimento desigual, irregular, de múltiplas formas” (Ensaio, III, 3, p. 818).

Ou ainda:

“Não responsabilizo ninguém pelos meus erros ou azares, pois não costumo recorrer aos outros senão por cortesia ou quando tenho necessidade de ser informado acerca dos fatos, por não os conhecer suficientemente. Mas nas coisas que dependem somente do julgamento, as razões alheias podem servir para confirmar minha decisão; nunca me fazem voltar atrás. Escuto-as com interesse e atenção; só ouço, porém, em verdade as minhas. Estas pouco pesam, aliás, na resolução, mas as dos outros ainda menos” (Ensaio, III, 2, p. 814).

Portanto, para Giocanti, o cético tem opiniões como todo mundo, mas não procura expô-las com o intuito de que sejam acreditadas nem de suscitar uma adesão que envolva os outros, porque ele não tem nenhuma certeza quanto à validade de sua

posição e não procura reforçá-la expondo-a aos outros, mas antes procura colocá-la à prova para qualificá-la ou revogá-la. Nas palavras de Montaigne:

“Quem contar com meus sonhos para opor-se à mais insignificante das leis de sua aldeia, ou uma opinião aceita, ou um costume do lugar, muito se prejudicará e não menos a mim; pois não dou nenhuma garantia do que digo, a não ser a de que o tinha na cabeça, embora confusamente, ao escrever. Isto é uma espécie de conversação em que falo de tudo; não ofereço conselhos: “Não tenho, como outros, vergonha de confessar que ignoro o que não sei”: não seria tão afoito em minhas palavras se pertencesse à categoria daqueles a quem se deve dar crédito” (Ensaaios, III, 1, p. 1033).

Diferentemente do cético, Giocanti destaca que os dogmáticos falam para serem acreditados e, portanto, suas palavras devem ser contundentes e afiadas para, além de convencer a razão de seu interlocutor, abalar sua sensibilidade – arrancando-o do que pensava e ganhando-o para sua causa. Para a filósofa francesa, eles são idólatras de suas fantasias e não duvidam de nada, desprezando aqueles que não acreditam no que creem e estando sempre prontos para fazer prevalecer suas opiniões a ferro e fogo.

No entanto, para a pesquisadora francesa, endurecer as palavras e não se curvar a ninguém sem admitir nenhuma contradição é uma atitude própria, conforme La Mothe Le Vayer, de almas revestidas de ferro, tanto mais vil quanto são de uma dureza invencível, e tanto mais inflexíveis quanto são resistidas. Giocanti entende que esse comportamento não se coaduna com o de almas cuja firmeza moral poderia ser elogiada justamente porque apresentam uma razão bem estabelecida e que não varia nem em suas opiniões nem em suas convicções.

Para a filósofa francesa, isso acontece mesmo quando as crenças às quais elas querem dar passagem não se impõem, inclusive do ponto de vista de alguém que se inflama para defender afirmações que não compreende bem mas que são tanto mais valiosas aos seus olhos quanto ele deve defendê-las com ‘unhas e dentes’. De acordo com a pesquisadora, a pessoa está tão apegada à crença ao ponto de defendê-la à custa de sua própria vida, ainda que a causa pela qual se está disposta a sacrificar sua vida possa lhe ser estranha. Nas palavras de Montaigne:

“Qualquer ideia pode apoderar-se de nós com força bastante para que a sustentemos até a morte. O primeiro artigo do juramento, tão impregnado de coragem, que

fizeram os gregos durante as guerras médicas, determinava que todos se comprometessem antes a morrer do que a se sujeitar à dominação dos persas. E quantos na guerra entre turcos e gregos preferiram a morte cruel a renunciar a circuncisão e a aceitar o batismo? E de atos semelhantes há exemplos em todas as religiões” (Ensaios, I, 14, p. 53).

Ou ainda:

“Tudo suportara até desfalecer, resolvido, como me disse, antes a sofrer mil mortes do que a falar. Era, no entanto, um dos mais ricos agricultores da região. E quantos não temos visto que se deixaram torturar e assar por opiniões alheias, que nem sequer conheciam bem!” (Ensaios, II, 32, p. 724-725).

Giocanti aponta que o heroísmo moral é sempre visto com desconfiança pelo cético, pois mesmo quando estar-se-ia ao serviço de uma causa que se pudesse identificar como indubitavelmente boa, ele tiraria a sua força da defesa implacável e desesperada dessa causa; o que equivale também, para a filósofa francesa, a uma busca de intensificação da existência por meio de uma tomada de risco pela exposição ao sofrimento físico ou pelo auto sacrifício, em nome dessa verdade que ele deteria segura e exclusivamente.

No entanto, para a pesquisadora francesa, todas essas coisas podem ser analisadas sob outro ponto de vista, como que revelando um fanatismo moral ou religioso que poderia ser definido como uma maneira de acreditar que engaja absolutamente e sem qualquer distância possível, uma vez que se baseia na convicção de deter a verdade - convicção que engendra o sentimento de ser perseguido por aqueles que duvidariam disso.

Para Giocanti, tornar a paixão - por exemplo um sentimento de amor por outro suficientemente fervoroso ao ponto de que se esteja disposto a dar a vida - um argumento a favor da defesa corajosa da verdade de uma causa e contra a *nonchalance* cética (que revelaria a covardia) favorece as ações que procedem de um estado de espírito em que o ator está fora de si porque está entusiasmado e acima de qualquer dúvida, como se esse estado de total segurança permitisse melhor saber onde está a verdade quando deveria conduzir, sobretudo, à desconfiança. Nas palavras de Montaigne:

“As pessoas obcecadas por essa ideia de separar o corpo do espírito, de se tornarem diferentes e de deixar de ser homens não passam de loucos; não se transformam em anjos e sim em feras; em lugar de se elevarem, abaixam-se. Esses humores transcendentais apavoram-me, como os sítios excessivamente altos e inacessíveis, e nada me parece tão difícil de admitir na vida de Sócrates quanto seus êxtases e aquele gênio familiar a que atribuía sua inspiração” (Ensaio, III, 13, p.1115).

Para Giocanti, esse estado de segurança traduz um estado de depravação intelectual característico do fanático, que tem sede de encontrar seres humanos - nunca após refletir e com o intuito de continuar a reflexão com eles - que compartilham suas crenças para acender suas chamas a seu fogo onde se precipitariam os seres humanos que não as compartilham. Conforme Nietzsche, não se deve fazer da paixão um argumento a favor da verdade.

A filósofa francesa esclarece que, para o cético, essa atitude sacrificial própria aos mártires e aos entusiastas não se refere a uma coragem superior que lhe faltaria como cético, mas ao medo de reconhecer a inviabilidade de viver num mundo em que os valores não são absolutamente bons e reconhecíveis como tais por todo ser humano, medo que não inclina para o diálogo - como é o caso das hesitações ligadas à dúvida - mas sim a atacar violentamente aqueles que pensam diferente ou que não sabem o que pensar para abrir o espaço em sua mente.

Giocanti conclui, assim, que é o dogmático que está exposto a ter medo: de perder a certeza de ter razão, medo de sofrer a vergonha de dúvidas renascentes e recorrentes que fariam dele um cético infeliz de o ser porque então ele sofreria com suas dúvidas, medo de ser exposto a um ceticismo comumente compartilhado - mas negado - que torna a maior parte dos seres humanos tão intolerante à incerteza.

Para Rosset (2008), todo fanático é um cético infeliz e envergonhado de o ser, que dissimula sua incredulidade fundamental. Para ele, se a intolerância à incerteza é particularmente exacerbada nesse ser humano desiludido, dito ‘cético’ no significado corrente, não no sentido filosófico, ela está todavia presente na natureza humana em geral de uma maneira misteriosa que mereceria ser elucidada. Esta dissertação de mestrado busca contribuir um pouco para isso.

Giocanti afirma que o cético, munido do que a seus olhos constitui apenas suas opiniões, apresenta uma coragem de errar nietzschiana e preconiza a doçura (*praotès*) em relação àqueles que não as compartilham e apoia tudo o que é susceptível de

acalmar a fúria da crença e essa brutalidade dogmática. O cético, para a filósofa francesa, não tem o desejo nem o prazer de que suas teses golpeiem como uma espada.

De acordo com Cícero, a mais alta forma de atividade consiste em lutar contra as representações, em resistir às opiniões, em evitar assentimentos em sua ladeira escorregadia. O filósofo concorda com Clitômaco quando diz que Carnéades realizou em uma obra digna de Hércules ao arrebatrar de nossas almas essa besta selvagem e imunda: o assentimento, isto é, a opinião e a temeridade.

Para Giocanti, essa menção a Hércules ocorre menos em referência às demonstrações de força do herói - que tornam possível a vitória - do que aos esforços que são necessários desdobrar no âmbito da isostenia para resistir a uma tendência selvagem implacável de vencer os outros. Essa tendência procede de um medo dogmático que não tem a inocuidade do medo associado à dúvida, diferentemente das aparências na medida em que a violência costuma ser associada à força e ao poder.

Para a filósofa francesa, se o enfraquecimento da crença sob o efeito da dúvida não ameaça necessariamente nosso senso do bem mas pode, ao contrário, contribuir para nos esclarecer sobre o que ele poderia ser; a certeza de estar na posse do bem pode, por outro lado, causar muitos danos e tanto mais quanto essa certeza se baseie em uma crença fervorosa.

De acordo com a pesquisadora, o ceticismo preserva-se de maneira razoável dos excessos da crença. Isso não se dá devido a um gosto arbitrário pela moderação, mas porque ficou evidente que a firme adesão às crenças, longe de preservar os valores éticos, colocou-os em perigo e até mesmo de uma maneira incompatível a seu respeito, em razão de todos os valores éticos que ela excluiu do campo dos valores possíveis.

3.4.

A terapia cética do distanciamento

3.4.1.

A regulação natural pela crença em questionamento

Para Giocanti, opiniões podem ser fonte de problemas mesmo quando moderadamente adotadas, especialmente quando as consideramos como a expressão das coisas como são em si mesmas - por natureza - em vez de considerá-las como algo a que se acrescenta alguma coisa de mental.

Conforme Conche (1994), uma ideia central no ceticismo do tipo pirrônico desde seu nascimento com Pirro é a de que a convicção de que existem seres de uma natureza determinada constitui a fonte radical dos infortúnios dos seres humanos. Para Giocanti, é porque os seres humanos se convencem de que as coisas são determinadas em si mesmas que eles se determinam a fugir delas ou a buscá-las com paixão, sob o impulso da opinião de que é necessário imperativamente se reportar a elas dessa maneira mais do que de outra maneira, porque se adequam ou não à sua natureza.

De acordo com Giocanti, ainda que os seres humanos sejam suscetíveis de sofrer de outra forma que não por suas opiniões de que algumas coisas são boas e outras más - na medida em que eles são sensíveis e sofrem afetos corporais como um animal, sendo a sensibilidade irreduzível à opinião -, eles sofrem disso ainda mais porque a mente lhes deu uma concentração adicional pela crença de que esses eventos não poderiam ser vivenciados senão como males terríveis em razão de sua natureza própria. Nas palavras de Montaigne:

“Não se trata aqui simplesmente de imaginação. Podemos opinar com conhecimento de causa, porquanto são nossos próprios sentidos os juízes: “Se nos enganam, a razão igualmente nos engana”. Poderemos forçar nossa carne a admitir que chicotadas sejam cócegas? E nosso paladar a apreciar a babosa como um vinho Graves? O porco de Pirro entra aqui em apoio de nossa tese: não se apavora ante a morte iminente; mas se o batermos, gritará. Negaremos a lei geral da natureza, que se manifesta em tudo o que, sob a abóbada celeste, tem vida e treme ao golpe da dor? Até as árvores parecem gemer quando as mutilamos!” (Ensaio, I, 14, p. 55).

Montaigne também mostra como um mau uso das faculdades de nossa alma perturba o descanso da vida - mais do que a serve - pela crença de que é um mal. De acordo com Giocanti, para o cético, a crença na existência de coisas boas ou más por natureza é um mal para o ser humano, sendo-lhe prejudicial porque lhe causa dores adicionais que não lhe beneficiam em nada, diferentemente do que a natureza necessariamente lhe dispõe para assegurar sua preservação como ser vivo. Assim, Giocanti entende que a crença não desempenha mais no ceticismo de tipo pirrônico (de Pirro *stricto sensu*) um papel positivo de regulador da natureza do ser humano que lhe permitiria viver à vontade mas sim o de uma impostura no funcionamento da mente, que cristaliza os preconceitos pelo apego e redobra os males a que a vida nos expõe pela opinião de que é um mal.

Portanto, para a filósofa francesa, a concepção cética da crença se distingue daquela encontrada na filosofia de Hume, uma filosofia que na sua crítica à metafísica clássica e na sua gênese da natureza a partir de um acaso constituinte pode ser dita cética; mas certamente não no sentido em que ela faz do ser humano um animal que duvida, já que ela o torna muito mais um animal que acredita. Para Giocanti, a crença é em Hume o análogo de um instinto natural, devendo ser distinguido da superstição - medo de poderes imaginários que, seguindo a análise de Lucrecio reconduzida por Hume, constituem a fonte infeliz da crença religiosa de tipo popular -, que precisamente deve ser considerada à parte porque ela não se baseia na percepção de regularidade natural.

Assim, Giocanti destaca que, para Hume, se colocarmos à parte a crença religiosa baseada na superstição, de maneira geral é um benefício para o ser humano que a crença fixe a ideia a fim de superar o medo causado pela incerteza e prevenindo a inquietude pela fixação de uma ideia particular na mente, preservando-a assim de qualquer vacilação na escolha de seus objetos. Para Hume, todos os tipos de incerteza tem uma forte ligação com o medo.

Segundo a pesquisadora francesa, a crença humeana não é a parte emergida do medo como em Montaigne, mas o que o remedia naturalmente como uma disposição que não é contrária à razão do ponto de vista de seus efeitos tranquilizantes. Isso porque, para Giocanti, o que caracteriza os afetos racionais para Hume é a tranquilidade e não a agitação perpétua e os movimentos imprevisíveis; enquanto Montaigne fala de sua razão em termos de impulsos e agitações diárias e fortuitas

(Ensaio, III, 8), o que significa que ela toma consciência de si mesma a partir dos movimentos ao acaso que ocorrem nela. Já Hume, refere-se a ela a partir dos movimentos ordenados e calmos que lá acontecem.

Para Giocanti, essa diferença na maneira de experimentar o que é racional refere-se a uma diferença na concepção da natureza em geral: regrada em Hume; mas subtraída à regra em Montaigne. A filósofa francesa nos lembra que Hume escreve em um século em que a tomada de consciência da regularidade da natureza encontrou seu endosso científico; no entanto, mesmo que Fontenelle popularize a física cartesiana na ‘Discussão Sobre a Pluralidade dos Mundos’, ele apresenta e subscreve uma antropologia cética em seus ‘Novos Diálogos dos Mortos’ onde primam as flutuações da mente, significando que essa abordagem ainda fazia sentido mesmo após a revolução galileu-copernicana. Por fim, a pesquisadora francesa ressalta que Pirro é contemporâneo de filosofias naturalistas como o aristotelismo e a academia cética do estoicismo; o que, para Giocanti, atesta que as formas históricas que o ceticismo assume não se integram necessariamente no naturalismo ambiente e podem mesmo tomar o seu oposto.

De acordo com a pesquisadora francesa, Hume critica o pensamento da natureza e seu essencialismo, mas sem questionar sua regularidade. Assim, para Giocanti, deve-se notar que uma das características do tratamento cético da crença discutido até aqui não é naturalista, devido ao impacto dessa consideração no estudo do tratamento cético da inquietude. Tal tratamento é diferente do dado por Hume, que não herda o pirronismo de Sexto Empírico ao fazer da crença um instinto natural graças ao qual o entendimento é levado a raciocinar de tal forma que se possa viver e reagir de maneira adaptada ao nosso ambiente.

No universo de Hume, para a filósofa de referência desta dissertação, a experiência ordinária não é a da irregularidade irreduzível dos fenômenos - experiência da *Anomalia* - mas sim a dos fenômenos naturais obedecendo a regularidades perceptíveis. Nas palavras de Montaigne: “A vida é movimento desigual, irregular, de múltiplas formas” (Ensaio, III, 3).

Ou ainda:

“A vida é movimento constante e efetivo do corpo, movimento essencialmente desregrado e imperfeito que procuro orientar segundo minhas aspirações: “Cada um

com seu destino". Devemos agir de maneira a não ir de encontro à natureza universal, sem entretanto deixar de seguir nossas próprias tendências? Para que servem as grandes ideias da filosofia que nenhum ser humano pode pôr em prática? Para que estabelecer regras que excedam nossa capacidade? Vejo nos proporem amiúde modos de vida que nem os proponentes nem os que os escutam têm a esperança, e sequer a vontade, de seguir" (Ensaaios, III, 9, p. 988).

Para Hume, a irregularidade e a estranheza de uma manifestação suscitam um mal-estar que gera medo, justamente por ser flutuante e incerto. Segundo Giocanti, a dúvida aqui produz a paixão do medo e, por causa do sentimento de incerteza que a acompanha, está sempre associada a esta. A filósofa francesa frisa que a dúvida humeana não pode ser, como em Montaigne, a manifestação do movimento de pensamentos que surgem da mente e aos quais não se pode aderir duradouramente pois, para o filósofo escocês, essa oscilação entre várias ideias causa um sofrimento - devido à instabilidade e inconstância - que traduz um desequilíbrio ao qual nossa natureza remedia.

Para Giocanti, o cético pirrônico pode até fazer a concessão - ao ceticismo dito moderado representado por Hume - de que a obstinação por permanecer apegado às próprias opiniões e por crer revela uma espécie de reflexo para escapar de um estado de dúvida que pode ser considerado como incômodo, embaraçoso, de hesitação estéril e até de angústia; mas seria com a condição de acrescentar que esse desejo de superar o desconforto da dúvida não é a prova de que o instinto de crença é mais forte (como pensava Hume); mas, ao contrário, que queremos superar por meio de vãos artifícios uma errância fundamental que não se refere a uma ordem de coisas - a natureza -, mas à nossa participação em um devir sem regras.

Conforme Giocanti nos esclarece, uma vez que Hume não reduz essa dúvida que molda nossa mente à nossa incapacidade de acreditar, ele não pode conceber uma vida sem convicções nem apreciar o valor intelectual e moral do distanciamento cético das opiniões. Para o filósofo, segundo a pesquisadora francesa, o remédio para a dúvida - acidental e que deve ser reabsorvida pelo ser vivo que somos acima de tudo - é a crença na medida em que esta impede toda espécie de hesitação e toda flutuação na escolha dos objetos, graças à certeza que fixa a ideia e preserva-se naturalmente da inquietude.

Dessa maneira, para a filósofa francesa, Hume entende que é natural para o ser humano acreditar e é possível contentar-se com esse estado, que é verdadeiramente

confortável dado que o espírito pode encontrar por si mesmo uma estabilidade baseada na natureza. Desse ponto de vista, segundo Giocanti, Hume está mais próximo do estoicismo do que do ceticismo, pois este não vê nada na natureza a que se possa agarrar e até se esforça por cortar o que os dogmáticos apresentam como pontos de ancoragem na natureza das coisas mesmas fazendo-os um ponto de partida de conhecimento ou uma finalidade do desejo.

Para Giocanti, se o cético pirrônico não pode dar seu assentimento firmemente é porque não há para ele normatividade imanente na natureza que ele poderia experimentar; por conseguinte, não lhe basta aprovar enquanto ser vivo o que lhe parece apropriado à sua natureza para alcançar a tranquilidade do espírito. A pesquisadora francesa ressalta que, se é verdade que Montaigne concede uma legitimidade às paixões em vez de denunciá-las como contra a natureza, parece a ela mais questionável que o ensaísta as naturalize e que a incerteza, classificada entre essas paixões e assim naturalizada, trabalhe para a conservação de si. Esse entendimento não levaria em conta, segundo a filósofa, os deslocamentos operados por Montaigne sobre o conceito de natureza muitas vezes dentro de um mesmo capítulo, deslocamentos por meio dos quais ele rompe com as leituras naturalistas do comportamento humano; além de não conferir à incerteza o lugar específico que ela merece em uma antropologia cética, como tradução psicológica de uma produção anárquica de pensamentos.

O cético, para Giocanti, não poderá moderar a radicalidade de seu ceticismo por meio da crença, pois a seus olhos é a crença que é potencialmente ultrajante e perigosa. Para a pesquisadora francesa, a abordagem naturalista inspirada em Hume - e que transposta para outro contexto torna-se característica de um certo tipo de dogmatismo - parece ao cético algo de artificial, revelando um tipo de vão *tour de force* da mente para superar a experiência contrária de uma diversidade irreduzível a um princípio, experiência da heterogeneidade em si e no aparecimento das coisas do mundo.

Segundo a filósofa francesa, é justamente pelo fato de que as crenças não são naturais e fixam ideias, que o cético da tradição neopirrônica considera que não se deve dar muita importância a elas, devendo-se muito mais desconfiar delas e até considerá-las perigosas quando aderidas com ardor. Para Giocanti, ele recomenda que nos dissociemos delas ou, se já estivermos cativos, que nos libertemos delas.

3.4.2.

Perspectivação: recuo e multiplicação de pontos de vista

Para Panichi (2006), o ceticismo de Montaigne é uma fonte inesgotável para Nietzsche, que o usa como uma máquina de guerra contra o fanatismo moral. De acordo com Giocanti, o filósofo alemão considera geralmente os filósofos cétricos entre as maiores mentes, porque eles possuem a força para se libertar de todas as convicções - que são prisões - e a audácia de olhar livremente. Nas palavras de Montaigne:

“E enquanto os demais são levados pelos costumes de seu país, sua família, o acaso, como por uma tempestade, sem reflexão nem escolha, às vezes mesmo antes da idade da razão, a tal ou qual opinião, a favor da seita estoica ou da epicurista, às quais se escravizam sem possibilidade de se libertar, "presos a qualquer doutrina como se jogados sobre um rochedo pela tempestade", por que não lhes dar a eles, pirrônicos, o direito de se conservarem livres, encarando as coisas sem entraves em seu julgamento? Não será muito mais vantajoso ver-se desligado das necessidades que detêm os outros? Não será mil vezes preferível evitar um julgamento a se meter em discussões fantasistas e puramente polêmicas? Que escolher?” (Ensaios, II, 12, p. 504).

Encontra-se aqui, para Giocanti, a força espiritual própria do cético permitindo-lhe desvencilhar-se da temeridade de julgar e conservar sua liberdade de pensamento, apesar de sua flexibilidade, sua maleabilidade, sua suavidade, qualidades geralmente moralmente depreciadas; mas também vê-se aqui a fraqueza moral própria do crente, daquele que precisa da fé, de um 'sim' ou 'não' absoluto, uma espinha dorsal exterior, e que para assegurar sua tranquilidade e se dar consistência de maneira servil renuncia a pensar por si mesmo apoiando-se no pensamento de um outro: seja o mentor, o profeta, o líder, ou de uma comunidade de crentes, sob o comando de quem ele se sujeita.

De acordo com Giocanti, inspirada em Nietzsche, o furioso desejo de certeza que se encontra no coração da fé religiosa, na sede de verdades metafísicas e na literatura científico-positivista, expressa bem um desejo de apoio ou de sustentação: uma necessidade de pregos, de vértebras, de espartilho, que permitirá manter essa ou aquela convicção.

Para a filósofa francesa, ao contrário, pensar livremente significa ter uma mente suficientemente vigorosa para se libertar das convicções, não se detendo em uma única visão da mente para satisfazer uma necessidade de certeza ao fixar-se em uma ideia. Segundo Giocanti, essa sujeição deliberada a crenças ou opiniões - sintomática de uma servidão voluntária - seria antes característica de uma vontade que, segundo Nietzsche, hipnotiza todo o sistema sensitivo e intelectual em benefício de uma nutrição superabundante de um único ponto de vista ou de um sentimento único que, doravante hipertrofiado, domina.

Giocanti nos lembra que Nietzsche denomina esse comportamento de ‘epilepsia da ideia’ (da mesma forma que La Mothe Le Vayer definia como ‘epilepsia da opinião’), em referência aos ataques convulsivos dessa doença nervosa que causa paradas repentinas. A filósofa francesa nos esclarece que, de maneira análoga, a mente do fanático - doente de dogmatismo - é capturada e como que sequestrada pela opinião, ancorada subitamente em um único ponto de vista.

Já um cético, que de acordo com a filósofa francesa encontrou o meio de livrar-se da servidão das opiniões, observa livremente e exercita-se para não se ater a uma visão unilateral nem a uma perspectiva estrita e constrangedora, e a não admitir apenas um único lado ou aspecto das coisas, seja pelo exclusivismo de uma religião ou de uma doutrina, seja pela diferença ética do puro e do impuro, seja pela diferença moral do bem e do mal. Para Conche (2003), desvinculando-se de todas as posições dogmáticas em que se encontrava, o cético trabalha para multiplicar as visões e para considerar as coisas por todos os tipos de olhos e consciências, em todas as direções, ‘com os mil olhos da inteligência’.

No entanto, Giocanti chama a atenção para um possível engano esclarecendo-nos que o cético não pretende ser capaz de totalizar as visões adotando uma visão sinóptica, sintética, como ocorre no estoicismo. Neste, recuar em relação ao ponto onde se encontra o observador permite transportá-lo acima do mundo e, conforme Cícero, adotar o ponto de vista de Deus - penetrando nos segredos da natureza e situando-se no seio de uma organização global racionalmente constituída e providencialmente tranquilizadora.

Para Giocanti, essa visão panorâmica defendida por Sêneca implica uma conaturalidade da razão humana e da divina, sem a qual o observador não poderia

recuar. Para a filósofa francesa, o dispositivo de observação à distância é instaurado no estoicismo a partir de uma tensão máxima entre o eu como razão universal e o eu como razão individual, tensão que asseguraria a unidade totalizante da perspectiva.

Giocanti reforça que nada disso acontece com o cético. Este, ao lançar um novo olhar sobre as coisas, adota alternadamente e na descontinuidade - e assim de maneira necessariamente descontraída e relaxada - pontos de vista estranhos aos seus, seja porque olha as coisas de outros ângulos, seja porque tenta vê-los com olhos que lhe são estranhos (tão parciais e tendenciosos quanto os que toma emprestado dos humanos ou animais).

Para a filósofa francesa, há nesse perspectivismo cético uma convergência entre Montaigne, que considera como Pirro que as coisas não são em si ‘mais isso do que aquilo’ mas que elas são segundo a maneira como as olhamos; e a filosofia de Chuang-Tzu, que declara que tudo é ora um ‘isso’ ora um ‘aquilo’. Nas palavras de Montaigne e conforme sua famosa reflexão:

“A presunção é doença natural e inata em nós. De todas as criaturas, a mais frágil e miserável é o homem, mas ao mesmo tempo, como diz Plínio, a mais orgulhosa. Ele se sente e se vê colocado na lama e no esterco do mundo, amarrado, pregado à pior parte do universo, à mais morta, à mais afastada dos céus, junto com os animais da mais baixa categoria das três existentes, e ei-lo que pela imaginação se alça acima da órbita da lua e supõe o céu a seus pés! Pela vaidade mesma dessa imaginação, iguala-se a Deus, atribuindo-se a si próprio qualidades divinas que ele mesmo escolhe. Separa-se das outras criaturas; distribui as faculdades físicas e intelectuais que bem entende aos animais, seus companheiros. Como pode conhecer com sua inteligência os móveis interiores e secretos deles? Em virtude de que comparações entre eles e nós chega à conclusão de que são estúpidos? Quando brinco com minha gata, sei lá se ela não se diverte mais do que eu. Distraímo-nos com macaquices recíprocas, e se tenho o meu momento de iniciar ou terminar o folguedo, ela também o tem” (Ensaio, II, 12, p. 452).

E, mais ainda, o que pode até ser considerado para Bjaï (2012) um blefe literário, Montaigne se exercita para adotar a visão que o Canibal poderia ter sobre a organização sócio-política francesa da época. Para Giocanti, recuar, diversificar as visões e manter o objeto à distância para examiná-lo sob outras relações, permite considerar de início que o nosso ponto de vista não domina os outros e permite lutar contra a estreiteza da nossa mente, que vê tudo reduzido ao comprimento do nosso nariz. Nas palavras de Montaigne:

“É possível que haja leis naturais como ocorre com certos animais, mas nós as perdemos, porque nossa bela razão humana em tudo se mete para dominar e comandar, perturbando e confundindo a fisionomia das coisas a seu talante, segundo sua vaidade e sua inconstância: nada sobra que seja nosso; o que chamo nosso é produto artificial. As coisas apresentam-se em condições e sob aspectos diversos, o que constitui a primeira causa da diversidade de opiniões. Um povo encara determinada coisa por um de seus aspectos, o qual fixa suas ideias, outro a vê de modo diferente e por este se guia” (Ensaios, II, 12, p. 581).

E ainda:

“Da frequência da sociedade tira-se maravilhosa clarividência para julgar os homens. Vivemos todos apertados, dentro de nós mesmos, e não vemos um palmo diante do nariz. Perguntaram a Sócrates de onde era e ele então respondeu “de Atenas” mas “do mundo”. Para ele, cuja inteligência mais vasta e aberta que a de outrem abarcava o universo e dele fazia sua cidade, o objeto de sua afeição era o gênero humano; e não agia como nós, que apenas olhamos em torno de nós” (Ensaios, I, 26, p. 157).

Para a filósofa francesa, isso não significa que todas as visões são iguais. Giocanti esclarece que, sendo a perspectiva o ponto de encontro entre as opiniões e crenças, ela cria a oportunidade de conversar, de expressar as contradições, de ponderar seus julgamentos e sobretudo de fazê-los evoluir até sua reformulação posterior. Nas palavras de Montaigne:

“Com absoluta resolução chegamos a vingar-nos de uma injúria e sentimos um contentamento singular por termos alcançado o objetivo; no entanto choramos por vezes. Não é, porém, porque atingimos a meta que choramos; desse ponto de vista não mudamos, mas nossa alma vê a coisa com outros olhos, encara-a por outro ângulo, pois tudo pode ser encarado de diferentes lados e apresentar aspectos diversos” (Ensaios, I, 38, p. 235).

Essa atitude, segundo a pesquisadora francesa, não tem nada de artificial pois a partir do momento em que, concordando com La Mothe Le Vayer, cada um considera as coisas com um olhar diferente, não é de se espantar se as pronunciam tão diferentemente. Para o filósofo francês do séc. XVII, a maioria dos objetos de nossa mente tem o mesmo efeito das imagens plissadas, que representam figuras diferentes para nós dependendo de onde as olhamos.

Para Giocanti, é deixando-se levar por essa maneira de ver - que só a rigidez dogmática vem contrariar impondo a obrigação de crer - que não nos estabelecemos definitivamente em uma posição e que podemos defender o direito de declamar a palinódia, tipo de poema no qual o autor se retrata daquilo que disse em outro. Para Nietzsche, porta-voz do ceticismo contra o espírito fanático, o cético não se deixaria queimar por suas opiniões pois não têm tanta certeza delas; mas, talvez, pelo direito de tê-las e de modificá-las.

Giocanti conclui que ter o direito de variar conforme a irresolução de nosso pensamento e a inconstância que em geral nos anima é cultivar a indiferença *vis-à-vis* a força capaz de nos ligar infalivelmente a opiniões e crenças a fim de lhes resistir, o que não é a mesma coisa que cultivar a indiferença *vis-à-vis* a opiniões e crenças estabelecidas. Para Nietzsche, o necessário não é o conhecimento oposto à fé, mas a indiferença em relação à fé e ao pretendido conhecimento.

A filósofa francesa ressalta que, se é verdade que uma das características do espírito fanático é ter renunciado a agir por ele mesmo em favor de uma causa que não compreende plenamente mas à qual, conforme Nietzsche, está alienado; não se deve esquecer que, segundo Marchand (2018), o distanciamento prescrito pelo cético desde a época de Pirro para curar-se da doença da opinião - e que vai na direção de uma cultura de uma indiferença (*adialforia*) pelo menos relativa às opiniões - deve ser efetuado também *vis-à-vis* ao apego excessivo às próprias opiniões e, portanto, também em relação a si mesmo. Para Larmore (2004), o ceticismo de Montaigne nos ensina que ser fiel à condição humana consiste em viver sempre um pouco à distância de nós mesmos.

Assim, para Giocanti, desvincular-se de suas crenças significa retornar a si mesmo, sempre sob a condição de não se deixar enganar pelo fato de que o apego aos próprios pensamentos também pode ser escravizador e perturbador, inclusive na hipótese fictícia de que eles poderiam não ter sido influenciados pelos outros.

Para a filósofa francesa, uma das características do ceticismo é não considerar que por trás dos fenômenos há uma verdadeira natureza, uma essência pura que se poderia recuperar seguindo seu instinto, sendo essa a razão pela qual a posição de Nietzsche não é em todos os aspectos identificável com a do cético. A independência individual, para Giocanti, não é compreensível a partir de uma libertação da

exterioridade que permitiria a reafirmação de si e o aumento do próprio poder. A tomada de distância deve ser entendida, para a pesquisadora francesa, também como um movimento de recuo em relação a si mesmo, de um eu que quase não tem consistência e que, não oferecendo uma resistência intransponível, apresenta no plano ético a vantagem de ser relativamente maleável.

3.4.3.

La pensivité

Nesse contexto, Giocanti levanta a seguinte hipótese: seria possível dizer que o afrouxamento dos laços com o que se acredita integraria também o distanciamento de si mesmo - noção que seria aparentada à noção de eu desapegado encontrada no pensamento oriental, particularmente indiano e budista? Nietzsche, por exemplo, fala de Pirro como se este fosse um budista na Grécia, um sábio que infunde a desconfiança de si mesmo, de seus julgamentos precipitados, de suas contradições, de suas tolices e de suas palavras.

Para a filósofa francesa, essa questão merece atenção pois a noção de indiferença, considerada central por Diógenes Laércio no pirronismo de Pirro, encontra-se também entre seus sucessores antigos e entre os céticos modernos. Montaigne, por exemplo, diz ter sido educado no amor à liberdade e à indiferença (Ensaio, III, 13).

Para Giocanti, pode-se responder negativamente à questão colocada, porque trata-se de uma indiferença ao que se apresenta no campo da experiência e que permite usá-la livremente e com circunspeção, e não de uma indiferença para consigo mesmo. Desapegar-se das crenças, para a filósofa francesa, é mantê-las afastadas de si para melhor considerá-las e para evitar essa forma de esquecimento de si imposta pela pressa de seguir os julgamentos dos outros.

Assim, para a pesquisadora francesa, essa atitude não leva a uma indiferença ou retraimento em relação a si mesmo nem à despreocupação de si própria do sábio taoísta. Para Conche (2003), a ideia de despreocupação de si refere-se ao fato de que o sábio taoísta esvazia-se de si próprio, de seu ego e de todo pensamento de interesse próprio; o que, para Giocanti, não tem analogia com o cético pois este associa

intimamente interesse pelo mundo e por si mesmo em busca de uma maneira específica de se relacionar com a exterioridade: abrir-se a ela para desfrutá-la.

Isso quer dizer que, para a filósofa Sylvia Giocanti, a atitude cética leva a uma abertura de espírito que o permite relacionar-se diversamente com diferentes objetos e manter a liberdade de adotar essa ou aquela visão a respeito deles, segundo uma perspectiva cara ao cético pois lhe permite livrar-se de sua obstinação e de sua teimosia ao se relacionar com o mundo.

Giocanti nos recorda que a raiz grega do termo ceticismo remete ao termo ‘observação’, ou seja, a uma certa maneira de ver. Dessa maneira, a indiferença cética é uma educação da visão em sua correlação com o pensamento; conforme o regime escópico mencionado por Ginzburg (1998), que ressalta o discurso característico dessa filosofia ao procurar ver com outros olhos e fazer as coisas aparecerem como se não fossem mais autoevidentes.

Dessa maneira, para a filósofa francesa, não se trata mais de uma indiferença que consistiria em romper os vínculos com a exterioridade, mas sim em contornar - ainda que não de forma sinóptica - este ou aquele objeto em particular; praticando as ‘paradas’ do pensamento em um novo sentido que não se refere mais a um julgamento decidido, que seria o sentido dogmático dessa ‘parada’, mas à suspensão cética do julgamento em processo de execução.

Assim, Giocanti esclarece que a *epochè* não consiste em se fixar, mas em marcar um movimento de recuo próprio da contenção do juízo. Em vez de tentar superar as hesitações reagindo às solicitações e tomando uma decisão imediata, ser indiferente é, para a pesquisadora francesa, manter uma certa perplexidade ou uma ‘pensividade’ (*pensivité, Nachdenklichkeit*) blumenberguiana.

Para Giocanti, o ser humano é o único ser vivo que - em vez de sempre responder sem demora às dificuldades que encontra a fim de se posicionar e agir de acordo com essa decisão prévia - pode hesitar e prolongar esse estado de perplexidade e dificuldade diante de uma situação, renunciando às soluções rápidas e aos caminhos mais diretos. Conforme Nietzsche, a escola preparatória elementar à vida do espírito é aprender a não reagir imediatamente a toda solicitação nem querer fazer qualquer coisa: é saber suspender sua decisão.

Segundo a pesquisadora francesa, somente o ser humano pode aguardar e realizar as atividades cujo valor não se mede pelo critério de rapidez da decisão, uma vez que elas estão sob a liberdade do desvio próprio do pensamento. O cético, para a filósofa, ousa operar esse desvio e assume as perturbações, mas sem considerar como o sábio estoico retratado por Cícero para quem a *epochè* é apenas um remédio de primeira urgência para atuar no conflito de opiniões. Aqui, a ‘parada’ do pensamento não poderia abrir caminho para sua purificação na medida em que o fato de não se fixar definitivamente a princípios intangíveis expõe o ser humano de maneira doentia ao desequilíbrio mental.

Giocanti entende que não se trata para o cético apenas de evitar a escravização aos dogmas por temeridade de julgamento ou por precipitação e pré-conceito, segundo a fórmula posterior de Descartes. Trata-se também, para a filósofa francesa, de assinalar que a capacidade do ser humano em reconduzir seu pensamento por meio da reflexão pode até impedi-lo de caminhar, colocando-o em uma situação aporética que o imobiliza; mas que por essa mesma suspensão, torna-o pensativo e disponível para uma outra atividade do pensamento.

O exemplo dado por Blumenberg (2010) é o do velho da fábula de Esopo que, caminhando penosamente por uma estrada e estando exausto pela carga de lenha que carrega nas costas, joga seu fardo no chão e chama a ‘Morte’. Giocanti sublinha o fato de que, enquanto ele a espera - recuperando o fôlego e olhando ao seu redor -, o velho vê as coisas de uma forma diferente ao ponto de – na chegada da ‘Morte’ - ele lhe falar tê-la chamado para ajudá-lo a carregar sua carga. A pesquisadora francesa ainda aponta que a fábula de Esopo se intitula ‘O Velho e a Morte’, mas que a versão que La Fontaine oferece dessa fábula, ‘A Morte e o lenhador’, talvez se preste ainda mais à análise da pensividade que Blumenberg propõe, pois nesta o velho sonha com seus males, dos quais ele faz o inventário, antes de sua ‘virada’. Tanto aqui quanto lá há a interrupção da decisão, que inesperadamente faz você mudar para outro modo de pensar.

De acordo com Giocanti, a pensividade é essa atitude mental que a partir de uma paralisação ou suspensão do pensamento, que sempre se assemelha a uma renúncia, permite relançar a atividade de pensar sob outras bases e permite ver as coisas de forma diferente. A suspensão assume então, para a pesquisadora francesa, outro valor. Se originalmente parecia ser justificada pelo desejo de agir melhor, ela

se abre aqui - como uma pausa momentânea - a um estado de perplexidade que inaugura um outro modo de pensar, que pode se prolongar indefinidamente sem que haja qualquer questão de decidir (às vezes até porque se revela desnecessário).

Dessa forma, para a filósofa de referência deste trabalho, diferentemente de uma caricatura do cético, o ceticismo não nos obriga a viver como um animal, sem fazer uso de nossa inteligência e renunciando a toda moral. Seria antes, para Giocanti, o contrário: enquanto o animal reage imediatamente às solicitações externas e não pode se dar ao luxo de uma reflexão que não seja a pura adaptação à situação presente, o cético manifesta esse desvio próprio da inteligência humana que, conforme Blumenberg (1990), está na origem de toda cultura - sendo também a condição da responsabilidade moral. Para o filósofo alemão, são os desvios que dão à cultura a função de humanizar a vida; sendo a chamada 'arte de viver dos caminhos mais curtos', na lógica de suas exclusões, uma barbárie.

Para Giocanti, a adoção dessa atitude de retraimento em relação aos pensamentos que giram na mente com tantas opiniões possíveis é um momento em que o ser humano pode contemplá-los à vontade e, passado o efeito da surpresa e dissipada a ideia de alimentar a vergonha, encontrar ali um apaziguamento obtido pela consciência da presença desse estranho por trás do discurso. Segundo a pesquisadora francesa, o discurso tético exclui outros pensamentos menos conformistas - que também se tinha em mente e que teria merecido atenção - ao querer decidir sobre as coisas, circunscrevê-las por meio da linguagem e nos colocar em uma posição. Para a filósofa francesa, experimenta-se uma certa satisfação em redescobrir esses pensamentos porque os reconhecemos como uma parte de nossa realidade psíquica que nos escapa constantemente e que, apesar de sua estranheza, é o que somos capazes de descobrir por nós mesmos.

Conforme Giocanti, o cético pensa permanecendo *adoxastos* ao conservar ou renovar a pensividade, concedendo-se a trégua da reflexão e da dúvida no seio da turbulência; o que seria um desespero para aqueles que só querem ver o progresso dos assuntos em andamento. Contudo, para a filósofa francesa, essa parada ou suspensão própria da *epochè* - entendida como momento de pensividade - não deve ser compreendida como um momento de redução à impotência (o que seria uma perda de tempo) nem como um estado de indisposição em que se paralisa.

Para a pesquisadora, essa suspensão é na verdade um relaxamento e uma pausa durante a qual se pode respirar como fez o velho da fábula de Esopo, permitindo-se um momento de vibração do pensamento durante o qual, graças a essa oscilação, sintase avançando. Para Nietzsche, Montaigne representa como indivíduo - na agitação própria ao espírito da Reforma - uma pausa para recuperar o fôlego. Para o filósofo alemão, deve-se estar treinado para se manter nas cordas mais finas e nas possibilidades mais tênues.

Portanto, para Giocanti, se analisarmos a liberdade tomada pelo cético em relação às suas crenças e opiniões como uma maneira de mantê-las à distância em um estado de pensividade que podemos fazer coincidir com a *epochè*, seria difícil sustentar que o cético é incapaz de acreditar em algo, deixando-se dominar por seu próprio pensamento devido a uma fraqueza de vontade.

Para a filósofa francesa, deve-se admitir que a maioria das ideias não tem a virtude de se impor por elas mesmas, devendo ser sustentadas pela vontade de se afirmar. No entanto, para Giocanti, isso não significa que se pode censurar o cético por esperar do pensamento uma decisão que ele não poderia dar sem a intervenção da vontade. A pesquisadora esclarece que, se o cético delibera sempre, se ele não se apega a nenhuma teoria, não é por fraqueza nem por abulia mas sim porque ele ‘não quis querer’, dispondo de uma força suficiente para resistir a essa tentação que representa o conforto das crenças, não querendo estar estreitamente apegado aos seus pensamentos para saborear à vil preço a tranquilidade.

No entanto, Giocanti nos esclarece que isso não significa que o cético, no incômodo e no seio da dúvida, renunciou a todas as formas de tranquilidade mas sim que ele procurou outras maneiras de estar tranquilo sem ser pela crença obsoleta. São essas formas de quietude específicas do ceticismo que serão examinadas a seguir, especialmente por serem, segundo a pesquisadora francesa, difíceis de perceber ou mesmo por serem comumente depreciadas. Para a filósofa, a depreciação implícita do ceticismo filosófico - em nome da moral - é encontrada com muita frequência.

4

A tranquilidade na dúvida

4.1.

***Nonchalance* e o não-agir ativo**

Para Brochard (1887), o ceticismo é um desafio que pode ser enfrentado enquanto se permanece na abstração, mas que se torna singularmente embaraçoso quando se volta à vida real. Para ele, não acreditar em nada teria a consequência natural de não se fazer nada; visão muito semelhante à que Hume tem do pirrônico, quando diz que toda vida humana pereceria fatalmente se os princípios pirrônicos prevalecessem de uma maneira universal e constante: todo discurso e toda ação cessariam imediatamente e os homens permaneceriam em total letargia até que as necessidades da natureza, que não seriam satisfeitas, pusessem fim à sua miserável existência.

De acordo com Giocanti, diferentemente da recepção do ceticismo como uma filosofia prática que condenaria à *apraxia*, a terapia cética da inquietude não apresenta essa característica de renunciar à ação.

Para a pesquisadora francesa, não há dúvidas de que no ceticismo a mente não pode mais se determinar a agir a partir de uma deliberação que a permitiria decidir de maneira franca e categórica. Isso não quer dizer, de acordo com a filósofa, que o cético esteja condenado a ficar paralisado por sua irresolução e a agir desajeitadamente para superar suas hesitações, mas sim que ele está constrangido por sua posição de revisar sua relação com a ação.

Assim, para Giocanti, se o cético aborda o agir a partir dessa vontade de não querer, essa interrupção do pensamento não deixa de estimular a mente a conceber a atividade - e de maneira mais livre do que entre os filósofos dogmáticos. Conforme Nietzsche, o espírito livre é sempre delicado, principalmente em seus atos, pois ele conhece muitos motivos e pontos de vista, acabando por ter a mão hesitante; para ser forte, é preciso estar livre de toda convicção e saber olhar livremente.

Giocanti afirma que o cético se dedica a agir com *nonchalance* a partir de uma aplicação a despreocupar-se (*nonchaloir*) mais global que consiste em considerar sem

importância o que poderia ser motivo de preocupação caso ele prestasse atenção nisso.

Nas palavras de Montaigne:

“Tudo posso sacrificar para não ser obrigado a ler esse papelório que me tornaria escravo de meus negócios e até dos negócios alheios, como ocorre com quem se impressiona com o dinheiro. Nada me aborrece tanto como as preocupações e as fadigas; ambiciono apenas sossego e lazeres. De bom grado, creio, viveria a expensas de outrem, conquanto isso não implicasse em obrigações e servidão” (Ensaio, III, 9, p. 954.).

Segundo Giocanti, ‘julgar como sem importância’, ‘fazer pouco caso de’, ‘não se preocupar com’ - em razão do pouco valor concedido - são expressões equivalentes que atestam o caráter ativo da *nonchalance* como processo de depreciação do que é concedido por outros como algo que vale a pena. Para a pesquisadora francesa, Montaigne não descreve seu temperamento na passagem acima, como se confessasse uma fraqueza da qual poderia se envergonhar; ele busca apenas não se aborrecer e despreocupar-se, referindo-se a uma prescrição que o cético dirige a si mesmo contra outras atitudes possíveis que lhe causariam inquietude.

Segundo Giocanti, essa prescrição não se baseia num esforço nem numa tensão como no estoicismo; mas, pelo contrário, baseia-se no amolecimento, no aprendizado de um relaxamento que honra uma alma forte. A filósofa afirma ainda que, aos olhos do cético, a *nonchalance* na vida e o relaxamento mental - que é o seu meio - devem ser confessados de maneira privada e merecem ser professados publicamente como aquilo ao que ele se engaja. Nas palavras de Montaigne:

“A distração e o amor à vida honram, a meu ver, uma alma forte e generosa. Epaminondas não pensava que dançar e cantar, e participar das festas da cidade fossem atos indignos de suas vitórias. Entre muitos traços admiráveis da vida do primeiro Cipião, tão notável que diziam descender dos deuses, nenhum lhe dá maior encanto do que o de passear à beira-mar em companhia de Lélis, brincando, colhendo conchas, apostando corridas; e, quando fazia mau tempo, escrevendo comédias em que esboçava os costumes das classes mais baixas” (Ensaio, III, 13, p. 1109).

De acordo com Burnyeat (1998), enquanto a firmeza do vínculo - como elemento crucial adicionado à crença (*prosdoxazein*) - é o que faz com que algo

importe mesmo que isso custe sua tranquilidade; para Giocanti, de maneira contrária e na continuidade de seu trabalho de distanciamento e de amenização de crenças, é importante para o cético que ‘isso não importe’ a fim de garantir sua tranquilidade. E para tanto, para *nonchaloir*, a pesquisadora francesa afirma que o cético recomenda um método metaforicamente expresso pela doçura que há em dormir ou em sonhar acordado tranquilamente. Nas palavras de Montaigne:

“As pesquisas e as contemplações dos filósofos servem apenas de alimento para nossa curiosidade. Têm razão quando nos apontam a natureza; mas de que vale tão sublime conhecimento? Eles falsificam-lhe as regras e no-la apresentam com um rosto pintado e tão sofisticado que mal a reconhecemos nessa variedade de retratos de um mesmo modelo. Deu-nos a natureza pés para andar e prudência para nos conduzirmos na vida. Essa prudência não é, como a imaginaram, um complexo de finura, força e ostentação; é, como disse alguém, fácil, tranquila, salutar e eficiente para quem a empregar com inocência e oportunidade, isto é, naturalmente. Entregar-se simplesmente à natureza é a melhor maneira de confiar nela. Como a ignorância e a ausência de curiosidade constituem um doce e mole travesseiro para descansar uma cabeça equilibrada!” (Ensaio, III, 13, p. 1073).

Giocanti faz um alerta muito importante ao afirmar que a expressão metafórica da quietude cética, que serve como réplica a uma concepção eticamente aumentada da inquietude, não deve deixar sugerir que ela não tenha grande valor filosófico por falta de conceituação suficiente. Para a pesquisadora francesa, não só pode-se considerar que as metáforas têm sua legitimidade dentro do discurso filosófico mas também, conforme Blumenberg, pode-se considerar que, longe de serem ilustrações literárias de conceitos, elas podem precedê-los e ser constitutivas do discurso filosófico de uma maneira irredutível, não podendo ser reduzida aos conceitos.

Giocanti afirma então que cabe ao cético regular sua reflexão ética a partir da relação de analogia entre a atitude de tranquilidade que ele procura definir e o sono. Concordando com Blumenberg, a pesquisadora francesa entende que a partir da evocação do travesseiro macio, a mente toma consciência de sua audácia ética e antecipa as soluções que ela propõe, oferecendo-as como sugestões que nascem das imagens. Kant, em quem Blumenberg se baseia, chama essas imagens metaforicamente usadas de hipotiposes (esboços), sua força residindo no fato de que elas delineiam a ideia a partir de sua apresentação sensível. Para a pesquisadora francesa, o cético busca sensibilizar e conscientizar sobre a maneira de viver tranquilo

que ele apresenta retratando-a vivamente. Para a filósofa, não é por acaso que Sexto Empírico escreve as ‘Hipotiposes Pirrônicas’ com a finalidade de apresentar a via cética, referindo-se a um gênero literário expressivo que busca tornar visíveis os modelos ao tocar afetivamente o leitor.

Assim, para Giocanti, se as metáforas podem servir de ponto de apoio a uma conceituação posterior possível, tal conceituação não é indispensável à produção filosófica pois trata-se sobretudo de exortar aqui uma atitude ética diferente (a partir da qual o cético não propõe deduzir de princípios) para o tratamento da inquietude.

A filósofa francesa aponta que a ignorância é associada ao travesseiro para contrariar a representação da ignorância passiva, suportada como uma doença que atormentaria a alma e colocá-la-ia na crise da dúvida e no desespero de não encontrar a chave da tranquilidade - expressa pelo sono como a atitude de descanso da alma. Para Giocanti, a ignorância do cético é entendida como saudável, uma vez que procede de uma renúncia à pesquisa e de uma aceitação pacífica do estado em que nos encontramos. Para a pesquisadora, é nela que reside o remédio para a inquietude e o que permite, enfim, viver tranquilo e ‘dormir profundamente’.

Giocanti ressalta que essa ignorância não é um abandono covarde à preguiça, como analisa Pascal como moralista cristão, mas uma vontade ética de não fazer um esforço prejudicial, que exige tanta aplicação quanto a tensão estoica exercida contra tudo o que poderia abalar a alma. Para relaxar, descontraír, despreocupar-se, não é preciso menos filosofia: “minha fleuma é tão filosófica quanto sua bÍlis”, diz o personagem Filinto no ‘Misanthropo’ de Molière contra a atitude desgostosa de Alceste pela qual esta envenena sua vida.

Portanto, segundo Giocanti, a ignorância, a *nonchalance* - que consiste em deixar de lado o que se julga sem importância - é ativa: precisa-se ter cuidado para não se preocupar com o que incomoda e que o devora, mantendo-se o desconhecimento do que pode perturbá-lo em benefício das opiniões fáceis e convenientes da vida, que serão bastante verdadeiras e saudáveis se forem úteis e agradáveis. Como diria Montaigne, despojar o ser humano de pensamentos ou ocupações tensas e desagradáveis (Ensaio, II, 12).

Para a filósofa francesa, isso pode ser feito mantendo as coisas à distância, considerando-as de longe para se tornar menos apaixonadas por elas, como por

exemplo partindo em viagem para longe das preocupações domésticas. Porém, pode-se obter os mesmos efeitos permanecendo no lugar em que se está e desviando o olhar. Lembrando que, para Montaigne, a vida é coisa delicada e que facilmente se turva (Ensaaios, III, 9).

Para Giocanti, em vez de se endurecer contra as provações e danos que a vida pode nos fazer sofrer ou mesmo remoer o cérebro para lhes escapar, vale mais a pena diminuir a percepção delas. Montaigne diz preferir *nonchaloir* diante da possibilidade de roubos domésticos - e outras imposturas dos quais ele sabe que pode ser a vítima - a se preocupar com isso. Deve-se cortar tudo o que acrescentamos pela opinião, inclusive quando ela é fundamentada; já que, para Montaigne, a ciência - pelo menos em sua época - fazia mais sentir o dano do que nos proteger dele. Nas palavras do ensaísta:

“Em relação à maioria dos homens poucas coisas me afetam, ou melhor, me prendem. É normal que nos afetem, mas é preciso que não nos dominem. Esforço-me por aumentar pelo estudo e o raciocínio esse privilégio de insensibilidade assaz pronunciado em mim” (Ensaaios, III, 10, p. 1003).

De acordo com a pesquisadora francesa, a ausência de curiosidade é indissociável da ignorância ativa (não querer saber) e da *nonchalance* (não querer acordar valor), pois ela decorre da decisão de não se dar o trabalho de buscar remédios, o que supõe uma indiferença em relação ao fim da pesquisa - corolário da depreciação do seu valor. Para Giocanti, a ausência de curiosidade é a própria chave da tranquilidade, pois quem procura e quer saber, por construção, inquieta-se com o que vai encontrar, com o que não consegue ou não pode encontrar e ainda teme perdê-lo se o encontrou. Portanto, defender a ausência de curiosidade ou o abandono da pesquisa - seguindo Pirro, cujo estado de calma de acordo com Conche (1994) repousava na não-pesquisa - é questionar a própria filosofia como dispositivo de pesquisa, e que poderia ser responsável por nossa insatisfação ao exigir que obtenhamos o que nunca temos certeza de poder obter ou preservar quando obtido.

Conforme Giocanti, a única coisa a procurar nessas condições é uma indiferença que desarme toda a pesquisa, uma descontração graças à qual não levamos em consideração as coisas ruins e infelizes a fim de que elas não pesem ocupando nossa

mente. É assim que, para a pesquisadora francesa, a *nonchalance* acompanha a conquista filosófica da tranquilidade: na medida em que ela permite ter um apoio, ao exemplo do ser humano que dorme confortavelmente e que durante o sono goza do caráter voluptuoso de seu estado psíquico.

Para Giocanti, a metáfora do travesseiro macio da dúvida implica que a ignorância não foi escolhida por Montaigne ao acaso. Defendida por ele como o que produz de mais seguro a escola do mundo (Ensaio, III, 13), não são primícias de um despertar para a verdade mas sim uma indiferença para com ela, já que seria a própria condição do repouso. Para a filósofa francesa, desde a maiêutica socrática, a função do filósofo na filosofia ocidental não é entorpecer a alma, mas fazê-la voltar a si mesma. Conforme Platão na ‘Apologia de Sócrates’: “eu sou a mosca que, durante todo o dia, nunca deixa de vos acordar”.

Da mesma forma que em Agostinho e em Heidegger, deve-se despertar a alma para que ela se ocupe e cuide de si mesma a fim de que busque o que lhe convém, mesmo que seja de maneira preocupada, com inquietude e com angústia. Giocanti entende que, mesmo que esses dois filósofos utilizem em um sentido diferente a mesma metáfora do despertar, esse uso comum contribui - nas mentes dos leitores - a receber como certa a valorização intelectual e moral daquilo que está associado ao ‘despertar’.

Para a filósofa francesa e por outro lado, escolher o sono e os sonhos como modelo ético contraria uma antiga tradição filosófica - retransmitida pelo cristianismo - segundo a qual a caminhada espiritual exige que a alma saia de sua sonolência e que ela abra os olhos a fim de contemplar a luz na sua fonte. Giocanti nos diz que a metáfora agostiniana do ‘repouso em Deus’ encontrada em suas ‘Confissões’ (que para ela foi provavelmente desviada por Montaigne de uma maneira deliberada) reafirma a ligação entre o conhecimento da verdade e a paz da alma; verdade esta que seria buscada sob inquietude e sem trégua e que não poderia ser saboreada em nenhum outro lugar que não fosse o Céu, a única fonte possível de beatitude:

“Os maus, para descansar em segurança no travesseiro macio de seus prazeres, tentam remover os obstáculos e, por isso, levam uma vida criminosa e vil, que é melhor chamar de morte” (Agostinho, Do Livre Arbítrio, livro I, 10, pág. 418).

Giocanti lembra que, para Agostinho, somente os depravados ou debochados - que fogem da inquietude e não querem se dar os meios da verdade - cessam de buscar a fim de descansar, a fim de chafurdar nos prazeres. De acordo com a pesquisadora francesa, o cético revaloriza o sono ao enaltecer um modo de vida que realiza a inconsciência e o desconhecimento, não refletindo mais (como em Agostinho) nem a infelicidade que há em residir no pecado ignorado, nem a tolice de uma mente indigente que se tranquiliza a vil preço. Para Agostinho, ele estaria muito seguro devido ao sono de sua mente mas não pela vigilância de sua coragem e, assim, teria sido infeliz por estar imerso em uma estupidez mais profunda.

Para a pesquisadora francesa, o sono é agora a imagem da plenitude existencial de uma consciência vacilante mas feliz, evoluindo tranquilamente nesse sonho acordado que é a vida humana. Nas palavras de Montaigne:

“Os que compararam nossa vida a um sonho foram mais judiciosos talvez do que pensavam. Em nossos sonhos nossa alma vive, age, exerce todas as suas faculdades, tal qual quando está acordada. Admitamos que o faça de um modo menos eficiente e visível, a diferença ainda não será tão grande quanto entre um dia de sol e a noite, mas apenas como entre esta e o crepúsculo. Se ela dorme durante o nosso sono cochila mais ou menos quando estamos acordados” (Ensaio, II, 12, p. 596).

Nietzsche se pergunta ironicamente em ‘Aurora’ se ele deve mencionar que não há diferença essencial entre a vigília e os sonhos. E, para Montaigne (Ensaio, II, 12) a vida humana - entendida como devaneio - não exprime a miséria do ser humano mas sim uma maneira sonolenta de estar consciente, embora um pouco menos relaxada e, portanto, menos tranquila do que o sono.

Portanto, para Giocanti, o sono não deve ser evitado como a imagem da morte, mas sim preservado como modelo de uma vida feliz que se satisfaz com o repouso à sombra da ignorância. A pesquisadora francesa entende que Montaigne inverte a lição agostiniana do Eclesiastes: a sabedoria de Salomão não se baseia em uma correlação entre ignorância e infelicidade, mas em uma correlação entre ignorância e tranquilidade, uma tranquilidade agradável e lúdica, alegre, que procede de uma renúncia ao conhecimento. Nas palavras de Montaigne:

“Minha razão condena em verdade tais recriminações e procura fortalecer-me contra os golpes da natureza, mas ela não pode impedir-me de senti-los. Iria de bom grado buscar no fim do mundo um bom ano de verdadeira tranquilidade e alegria, eu que só tenho como objetivo viver de bom humor” (Ensaios, III, 5, p. 843).

De acordo com Giocanti, a dúvida – *doute* - em relação aos nossos conhecimentos não está mais relacionada ao medo (relação ainda hoje perceptível no adjetivo terrível - *redoutable*), ainda que essa relação tenha constituído desde a Idade Média o único vetor de valorização semântica dessa noção, na medida em que o medo afasta o pecado e promove a submissão aos preceitos morais.

Da mesma forma, para a filósofa francesa, no âmbito da filosofia cética, a inquietude já não é suscetível de ser valorizada pelo vínculo que ela mantém com o medo, sendo agora a aceitação distensionada ou *nonchalante* da ausência de estabilidade no ‘balanço perene’ - comumente associada à inquietude – e a aceitação do fato de não estar em um lugar nem ter um lugar designado ao qual dever-se-ia alinhar-se, possibilitando encontrar uma forma de tranquilidade desenvolta, casual, livre e compatível com a dúvida.

Para Agostinho, negligenciar buscar o que não se conhece é uma falta, porque “Deus deu acima de tudo esse juízo que faz a alma aceitar ter que buscar o que é inútil ignorar” (Do Livre Arbítrio, Livro III, § 57). Giocanti entende que Pascal, como agostiniano, será um dos primeiros a reprovar em Montaigne sua *nonchalance* em relação à busca da verdade e a deplorar a quietude lúdica que daí resulta:

“Portanto, é certamente um grande mal-estar nessa dúvida. Mas é ao menos um dever indispensável procurar, quando se tem essa dúvida. E assim, aquele que duvida e que não procura é ao mesmo tempo muito infeliz e muito injusto. Que se ele está calmo e satisfeito com isso, que ele faça disso uma profissão, e enfim que ele faça disso uma vaidade, e que seja desse estado mesmo que ele faça o tema de sua alegria e sua vaidade, eu não tenho nem palavras para descrever uma tão extravagante criatura” (Pascal, Pensamentos, frag. 681 S, 427 L).

No texto acima, segundo Giocanti, reconhece-se facilmente Montaigne como modelo de quem duvida e não procura, cuja principal profissão é viver relaxadamente para gozar com satisfação os dias tranquilos e sem se dar ao trabalho de produzir sequer um substituto para o bem que conseqüentemente lhe permitiria agir com firmeza.

Para a filósofa francesa, há algo como que de deleitoso em constatar que um devoto se mostra indignado com a serenidade de um cético, como se ele fosse constringido a confessar - por sua incompreensão face a essa extravagância - que ele não está certo de que o que lhe falta seja realmente a verdade e nem que ela se encontre em Deus. Para a pesquisadora, é como se ele - sua fé podendo ser vacilante - não excluísse completamente que a *ataraxia* poderia ser obtida depois de ter ‘jogado a esponja’, segundo a imagem de Sexto Empírico, ou seja, depois de ter renunciado a encontrar a tranquilidade fazendo-se uma ideia verdadeira da verdade para saboreá-la por outros meios como o relaxamento pela dúvida e pela *nonchalance*:

“assim como o pintor Apeles, jogando com raiva a esponja sobre seu quadro, conseguiu por acaso produzir o que sua arte não conseguira fazer, os cétricos, sentindo-se incapazes de decidir a verdade, suspenderam seu assentimento e alcançaram a tranquilidade que a ciência não conseguira engendrar” (Sexto Empírico, Hipotiposes Pirrônicas I, 28).

Para Giocanti, tal proposição parece definitivamente indecente aos olhos de qualquer moralista, para quem o esforço que se dá para buscar e o aprofundamento da inquietude que surge da pesquisa é o critério de elevação moral. Assim, Sainte-Beuve fala como um moralista quando considera que Montaigne - representante da dúvida e diferentemente de Pascal - não leva as coisas suficientemente a sério e carece dessa inquietude profunda que atesta uma natureza moral de ordem superior e uma natureza intelectual marcada com o selo do Arcanjo.

O modo suave propriamente cético de ser tranquilo foi elaborado, para Giocanti, contra as concepções dogmáticas da tranquilidade que engajam por meio da crença, de valores, de fins, de modelos e de ideais. A filósofa francesa esclarece que não é surpreendente que esse modo cético seja percebida como imoral, pois o que preocupa os filósofos de maneira mais abstrata não é a relação com a verdade, mas os objetos de pesquisa igualmente suspensos pelo cético como a relação com o bem, à felicidade, o medo da morte, a virtude e a outros valores éticos ligados ao que pensamos saber e ao que ser humano pode empreender.

4.2.

O futuro e os projetos na filosofia cética

4.2.1.

A remediação cética para a inquietude

Como a inquietude está ligada à preocupação com o futuro, Giocanti afirma que o ceticismo tende a não tentar prevê-lo ou pelo menos não se preocupar com isso antecipando-o, diferentemente dos Estoicos para quem, de acordo com Epiteto, filosofar é se preparar para os eventos - preparar-se mentalmente para os infortúnios futuros para não ser afetado por eles.

Conforme a filósofa francesa, preocupar-se significa ocupar-se antecipadamente de uma coisa pensando nela e levar-se pelo pensamento para além do momento e do lugar onde estamos, ou seja, para longe de tudo o que constitui os dados da experiência. De acordo com Montaigne, dado que dificilmente podemos prever o futuro - essencialmente governado pela fortuna -, essa atitude é inútil e até muitas vezes prejudicial, porque além de a previsão dos males não permitir aliviá-los, acabamos por nos inquietar por nada quando o que se temia não ocorre. Montaigne acredita, como Epicuro, que pensar sempre que algo de ruim pode acontecer conosco nos faz viver em perpétua angústia. Nas palavras do ensaísta:

“De que vale essa curiosidade? Por que nos preocuparmos com tantas misérias e por que nos prepararmos com tanto esforço para enfrentar as que talvez nem sequer nos atinjam? “A apreensão da dor é tão penosa quanto o próprio mal.” Não é só o golpe que nos alcança, mas ainda o ruído e o sopro do dardo assestado contra nós” (Ensaaios, III, 12, p. 1050).

Giocanti ressalta que a apreensão da doença é um dos exemplos privilegiados de Montaigne, por temer pela hereditariedade ser acometido pela ‘doença da pedra’. Ele diz ter cometido o erro de contraí-la na alma antes de tê-la nos rins, tanto que sofria com isso mais por pensamento do que por efeito. Para Montaigne, a força de sua apreensão aumentou quase pela metade a essência e a verdade da coisa (Ensaaios, II, 6).

De maneira mais geral, para a pesquisadora francesa, preparar-se para todo o azar acaba por obrigar a se proteger da inquietude nascida não somente de nossos funestos prognósticos, mas de também de todos os preparativos mentais que deveriam nos defender do problema que seria ocasionado pela realização desses prognósticos.

Assim, Giocanti entende que não é necessário se preparar para as coisas que estão por vir, sejam elas consideradas boas ou más, sejam elas fontes de esperança ou medo. Ela aconselha a não as julgar nem boas nem más *a priori* e a não considerar que algumas são mais intensas que outras, assim como não se dar por objeto fazer previsões sobre a probabilidade de sua ocorrência. Acima de tudo, a filósofa conclui que o importante é não pensar nisso, pois seria a única solução para que tenham menos controle sobre nós caso ocorram. De acordo com Montaigne, fora entretanto mais fácil e natural afastá-los até do próprio pensamento (Ensaio III, 12).

Giocanti aponta a definição estoica lembrada por Cícero nas *Tusculanas*, em que a inquietude é considerada uma aflição acompanhada de reflexão. Portanto, para ela, é sem pensar no que poderia nos acontecer de aflição, de tristeza e de dor que permaneceremos com a mente tranquila. Até porque, destaca a filósofa francesa, a característica da mente humana é sempre se projetar para além do momento por meio do pensamento. Como dizia Montaigne, nunca estamos em nós; estamos sempre além (Ensaio I, 3).

Para a filósofa, qualquer pessoa que se entregue a essa propensão a abandonar o objeto presente para se ocupar com um objeto distante se expõe a viver na inquietude. Para Giocanti, a garantia de querer controlar o futuro é ainda mais supérflua do que aquela que diz respeito aos objetos do ambiente imediato, porque o ímpeto para o futuro incide necessariamente sobre o que escapa ao nosso alcance. A pesquisadora francesa ressalta que se deixar levar por essa atitude é expor-se a tornar-se um eterno ‘infeliz imaginário’, protagonista de uma comédia homônima de Claude-Joseph Dorat (1777) que teria divertido muito Montaigne ao apresentar a caricatura do inquieto evocando certos tipos ‘febris’ e indignados de seres humanos inquietos. Nas palavras bem-humoradas de Montaigne:

“Agir assim seria agir em estado febril, pois somente sob a ação do delírio iria alguém açoitarse desde já, porque pode um dia ser açoitado, ou vestir-se de lã pelo São João porque fará frio no Natal. Experimentai todos os males que vos podem

atingir e em particular os piores e submetei-vos a eles - eis o que nos aconselham. Fora entretanto mais fácil e natural afastá-los até do próprio pensamento” (Ensaaios, III, 12, p. 1050).

Assim, para a pesquisadora francesa, é a projeção do pensamento que desperta a inquietude. Giocanti aponta que no âmbito dessa configuração mental especificamente humana em que a mente é transportada para os objetos, não só esta considera e prevê o que poderia acontecer, mas também elabora ativamente (e tanto mais que ela terá sido encorajada pela filosofia estoica) e de maneira racional-voluntária um projeto que lhe permitirá atingir um fim ou produzir um resultado que foi previamente postulado como desejável.

Para Giocanti, é importante insistir nessa intencionalidade da mente que o estoicismo valoriza, na medida em que tal intenção autoriza essa concentração teleológica do sábio. A pesquisadora francesa lembra que, ao contrário, a falta de curiosidade e a ignorância do travesseiro macio cético - fontes de tranquilidade - correspondem no estoicismo a um dos traços característicos daquele que Sêneca designa como *stultus* (insensato), cuja alma está presa em um turbilhão que não lhe permite fixar-se em nada. Já para o cético neoadadêmico, a patologia consiste justamente em querer fixar-se.

De acordo com a filósofa francesa, a força da alma é concebida no estoicismo como uma tensão interna que unifica um ser em sua totalidade, permitindo-lhe julgar, agir e realizar um projeto que ele considera que está na origem como causa, provido de razões para agir que podem ser reconhecidas como boas por todos. Sêneca valoriza uma tensão característica de tudo o que é programático, desejado e calculado. Giocanti alerta que a pressão - fonte de angústia - é máxima aqui; pois, seguindo essa representação dogmática do que deve ser feito e para se estar à altura do projeto, é necessário agenciar e ordenar os atos de sua existência com várias etapas sucessivas que levam ao objetivo visado, preciso e bem determinado. Conforme Montaigne, coordenar e ligar uns aos outros os atos de sua existência (Ensaaios, II, 1, p. 337).

Giocanti entende que, na escala de uma vida, essa representação equivale a realizar ou atingir sua natureza sob a condução da razão, numa lógica de aperfeiçoamento de si que supõe, primeiramente, uma firme adesão às opiniões em que se acredita e que estão na base como motivo ou justificação da ação; em segundo

lugar, supõe a concepção de um ideal de ser humano, que é o fim do projeto com o qual o sujeito procura coincidir (conforme a famosa metáfora estoica, o arqueiro deve saber para onde está mirando); e, por fim, supõe a unidade de um sujeito atuante e organizador do projeto.

No entanto, de acordo com a pesquisadora francesa, o cético não pode conceder uma solidez suficiente às suas opiniões ao ponto de colocá-las na base de seus projetos, devido justamente ao distanciamento que delas mantém. Quanto ao segundo aspecto - a projeção para fins - Giocanti alerta que também é próprio do ceticismo, como filosofia que busca a tranquilidade, libertar-se de seus fins que atormentam a mente, suspendendo a dimensão teleológica inerente a todo projeto (Como diz Marcel Conche sobre Pirro, dissolver o conceito de ‘fim’). Quanto ao terceiro aspecto envolvido, qual seja, a unidade do sujeito atuante instaurada por um esforço de tensão, a filósofa francesa alega que eu cético não só é desprovido de unidade como não pode sequer pensar em remediá-la com base em um projeto de vida. Nas palavras de Montaigne:

“Somos todos constituídos de peças e pedaços juntados de maneira casual e diversa, e cada peça funciona independentemente das demais. Daí ser tão grande a diferença entre nós e nós mesmos quanto entre nós e outrem: “Crede-me, não é coisa fácil conduzir-se como um só homem”” (Ensaaios, II, 1, p. 337).

De acordo com Giocanti, a citação da carta 120 (22) a Lucilius de Sêneca é desviada pois essa dificuldade para Montaigne é intransponível e, portanto, não representa um objetivo a ser alcançado. Nessas condições, Giocanti entende ser óbvio que o cético não poderia tender para um ideal que implicasse um projeto de ser que não tem sentido no âmbito de um pensamento do devir. Aqui, para a filósofa francesa, nunca se trata de atualizar seu poder nem de fazer florescer uma natureza e realizá-la à perfeição com base na observação de sua incompletude.

O estatuto da velhice no ceticismo, segundo Giocanti, atesta isso. Para Montaigne, a velhice não é, como pensa Sêneca, a realização do ser humano que deve ser vivida e saboreada tranquilamente antes de morrer. Nas palavras de Montaigne:

“Em tudo e por toda parte a morte mistura-se à vida; o declínio lembra a hora fatal e acentua-se na medida em que o fim se aproxima. Possuo retratos com as idades de vinte e cinco e trinta e cinco anos. Ocorre-me compará-los aos de hoje; por certo não mostram a mesma pessoa, minha fisionomia atual difere muito mais das precedentes do que da que terei ao morrer. É abusar demasiado da natureza atormentá-la de antemão com cuidados que a obriguem a abandonar-nos; cansa-se de ver-nos entregar a direção de nós mesmos, de nossos olhos, nossos dentes, nossas pernas e o resto a estranhos, confiando-nos inteiramente à arte” (Ensaaios, III, 13, p. 1102).

Assim, para Giocanti, o ser humano se desfaz sem cessar mais do que se faz, morrendo um pouco cada dia e sem ter nenhuma garantia de se melhorar. Novamente, nas palavras de Montaigne:

“Meu julgamento nem sempre progride; acontece-lhe também recuar. E não desconfio menos das fantasias que me vêm ao espírito em segundo ou terceiro lugar do que das primeiras. Amiúde corrigimo-nos tão erroneamente quanto aos outros. Envelheci vários anos desde a edição inicial, que data de 1580, mas duvido que me tenha tornado mais sábio. O meu eu de agora e o meu eu de outrora são na realidade dois. Qual o melhor? Não sei. Seria bom envelhecer se não parássemos de melhorar; mas só avançamos à moda dos bêbados, titubeando e sem direção definida, ou então como esses juncos que se agitam ao sabor dos ventos” (Ensaaios, III, 9, p. 964).

Qualquer que seja o estado de formação que o indivíduo atinja em uma idade avançada, para a filósofa francesa é fora de propósito, irrelevante mesmo, querer fazê-lo outro do que ele se tornou.

Giocanti afirma que o cético considera que o ser humano não tem escolha, e que a maneira dogmática (aqui estoica) de conceber um programa de ações tendendo ao mesmo fim e de maneira constante durante toda uma vida é irrealizável para o comum dos mortais - incluindo os filósofos - com raras exceções. A filósofa francesa entende que, para o cético, é inevitável essa fragmentação da vida que Sêneca deplora e que faz com que, diante de cada situação nova e constrangido a agir, recomeçamos sempre a viver na descontinuidade em relação ao passado. As ações, baseando-se em Montaigne, só podem ser deliberadas por parcelas, e não de maneira global.

As ações são, conforme Giocanti, reflexo da consciência de si do sujeito, descontínuas e desprovidas da unidade que lhes permitiria enquadrar-se como parte de um projeto global suscetível de se relacionar com um autor claramente identificável. Assim, a pesquisadora compara a vida harmoniosa do jovem Catão, mencionada no capítulo II, 1 dos Ensaaios, com a do Rei da Macedônia Perseu:

enquanto aquela se traduz na firme concordância das opiniões e numa coerência consigo mesmo, por meio de uma sequência de ações que não se dispersam e consideradas por essa razão como virtuosas; a do referido Rei situa-se precisamente no oposto, levando uma vida inconstante, imprecisa, imprevisível em suas ações e mudando de maneira de ser sem cessar - o que, para Giocanti, Montaigne não estigmatizaria como vicioso.

De acordo com a filósofa francesa, cada ser humano delibera apenas de maneira parcial para realizar a ação em andamento, pois é de composição fragmentária e de textura desigual e instável. No entanto, Giocanti nos alerta que ele não está condenado - como acreditam os estoicos - a sofrer de uma impetuosidade desordenada e contrária à razão. Esse estado de inconstância, para a pesquisadora, não só é compatível com a tranquilidade do pensamento e da vida - em razão da descontração e do relaxamento que a acompanham - como é promovido se for aceito como tal em vez de ser rejeitado como antinatural, justamente devido à falta de investimento necessariamente intencional em um projeto.

Para a Giocanti, a concepção estoica da realização de um programa pressupõe um controle do ser humano sobre os acontecimentos que é ilusório aos olhos do cético, devido à importância da fortuna no sucesso da ação e na sua concepção. Para a filósofa, vale ressaltar os títulos reveladores de certos capítulos do livro I dos Ensaaios, como: ‘Por meios diversos chega-se ao mesmo fim’ (I, 1), ‘Uma mesma linha de conduta pode levar a resultados diversos’ (I, 24), e ‘Não raro a sorte na razão se apoia’ (I, 34). Segundo a pesquisadora francesa, nossas próprias vontades estão sujeitas à fortuna: elas se movem ora de um lado, ora de outro, como moscas. Nas palavras de Montaigne:

“Fio-me no acaso, como os outros o fazem em relação a mim, pois se não sigo conselhos, só raramente mos pedem e não os seguem tampouco. E não sei de negócio público ou particular que minha opinião tenha modificado ou acertado. Mesmo aqueles que as circunstâncias levaram a consultar-me, antes se conduziram segundo opiniões de outras pessoas; e como aspiro acima de tudo ao sossego, mais do que a demonstrar minha clarividência, prefiro que assim seja. Deixando-me de lado, atendem a meu desejo, em suma, que é o de guardar para mim mesmo o fruto de minhas reflexões. Sinto prazer em não ser forçado a interessar-me pelos negócios alheios e em não assumir nenhuma responsabilidade. E o que passou não me inspira saudade, qualquer que seja a ocorrência e como quer tenha ocorrido. A ideia de que assim devia de fato ocorrer liberta-me de quaisquer preocupações. Eis a coisa engrenada na cadeia universal das causas de que, segundo os estoicos, dependem os

acontecimentos futuros, os quais nem pela imaginação nem pela vontade podemos modificar ainda que de leve. Se assim não fosse, estaria a ordem das coisas, passadas e por se verificarem, inteiramente subvertida” (Ensaaios, III, 2, p. 814).

Portanto, conforme a filósofa francesa, Montaigne opõe, à condução das coisas pela vontade, um desejo suave e flácido e uma maneira tranquila de se esforçar, deslizando sobre o mundo - sem afundar nele - a fim de não ser maltratado pelas coisas que se queria conduzir. Para o ensaísta, é necessário continuar sereno, mas não inativo (Ensaaios III, 10), pois nascemos para agir (Ensaaios, I, 20), mas sensatamente. Em nome da tranquilidade, emoldurada pela falta de curiosidade, pela ignorância pela *nonchalance*, Montaigne escreve que:

“O verdadeiro e o falso existem, dizem os pirrônicos, e temos em nós os meios de o pesquisar, mas não estamos em condições de averiguar o valor do que descobrimos. E melhor para nós não nos entregarmos a buscas vãs e atentarmos tão somente para a ordem estabelecida neste mundo. Um espírito isento de preconceitos é uma vantagem preciosa para a nossa tranquilidade. Quem julga e controla seus juízos não se submete jamais convictamente. Como são mais dóceis e obedientes às leis da religião e às leis políticas os simples de espírito e sem curiosidade, do que os que investigam e dogmatizam acerca das coisas humanas e divinas!” (Ensaaios II, 12, p. 506).

ou ainda,

“Nesse grande todo abandono-me despreocupado e ignorante à grande lei geral que rege o mundo; conhecê-la-ei suficientemente quando lhe sentir os efeitos. Meu saber não pode afastá-la de seu caminho; não se modificará por mim, seria loucura esperá-lo; e maior loucura ainda aborrecer-me, pois necessariamente é ela igual, para todos e a todos se aplica” (Ensaaios III, 13 p. 1073).

Portanto, de acordo com Giocanti, o repouso como tranquilidade do espírito é inteiramente compatível com a agitação das ideias mencionada por Montaigne (Ensaaios, III, 9), sendo também uma das coisas que mais lhe importam. Para o ensaísta, de acordo com a filósofa francesa, essa atitude deve ser o mínimo a se preservar prioritariamente para se viver feliz, por meio de uma *nonchalance* ativa em relação a tudo o que possa nos perturbar desagradavelmente nos casos em que não se

pode alcançar o gozo. Assim, para Montaigne, se a alma não se mostra brejeira, ela se mantém ao menos serena (Ensaaios, III, 13).

Para a filósofa francesa, essa ideia de deslizar sobre o mundo tem uma função de neutralização e tranquilização em relação ao que é suscetível de incomodar a mente; porém, Giocanti ressalta que Montaigne pode também, de outra maneira, recomendar aprofundar o que está acontecendo no âmbito de uma ética do contentamento e da satisfação.

Giocanti nos alerta para o fato de que não se deve acreditar que essa suspensão da teleologia do projeto em nome da tranquilidade leve o cético a submeter-se covardemente aos projetos dos outros ou à ordem estabelecida e, em última instância, a se deixar dominar. Ao contrário, para a pesquisadora francesa, o cético busca a emancipação por meio dessa atitude - a emancipação da ocupação mais particularmente -, ou seja, ele busca livrar-se de um engajamento sem distância nas diversas e ilimitadas tarefas que nos escravizam.

Para a filósofa francesa, a maneira como essas tarefas nos escravizam - como as opiniões - deve-se à distância que não conseguimos manter delas: elas estão tão perto de nossos corações que, para Montaigne, em vez de encarregar-se delas, pega-se apaixonadamente e as incorporamos (Ensaaios, III, 10). Portanto, para Giocanti, o cético recomenda descarregar-se, esforçando-se para manter sua alma e seus pensamentos em repouso como parte de um relaxamento geral que permite não se deixar tocar e afetar muito ou, se for preferível, ser movido por elas da maneira mais descontraída possível.

4.2.2.

Realizar as tarefas tranquilamente

Para a filósofa francesa, nessa perspectiva cética que é a de viver tranquilo, é preciso aprender a dissociar-se em parte da ação, inscrita em um contexto não apenas determinado - que como tal limita as iniciativas do agente - mas também determinante, ao menos parcialmente, quanto a seu sucesso.

Para Giocanti, os seres humanos raramente têm os meios para fundamentar sua ação na razão e para controlá-la pelo conhecimento de todos os parâmetros e

processos em que estão envolvidos. Para a pesquisadora francesa, somos obrigados a agir *in situ* (em situação), sem poder garantir os efeitos, de modo que os sucessos e fracassos de nossas ações - em grande parte contingentes - não podem ser inteiramente creditados a nós e não devem ser fonte de glória ou ressentimento. Portanto, a filósofa francesa afirma que um certo distanciamento é requerido em relação à tarefa que se desempenha como agente, sendo esta muitas vezes incumbida de modo arbitrário como a maioria das tarefas sociais.

Para a pesquisadora francesa, isso resulta em uma valorização da execução da tarefa em si, nela mesma: agir e fazer não significam realizar ou mesmo um senso de conseguir graças à realização da tarefa e à frutificação pela ação, mas passam a ser encarados como um dedicar-se à ação presente e às tarefas prescritas sem colocá-las numa perspectiva teleológica que antecipasse os resultados e as valorizasse a partir da realização dos objetivos. Nas palavras de Montaigne:

“Nascemos para agir: “quero que a morte me surpreenda em pleno trabalho”. Vamos agir portanto e prolonguemos os trabalhos da existência quanto pudermos, e que a morte nos encontre a plantar as nossas couves, mas indiferentes à sua chegada e mais ainda ante as nossas hortas inacabadas” (Ensaio, I, 20, p. 89).

Tournon (2000) aponta que ‘plantar as couves’ na filosofia estoica é uma atividade de recolhimento e aposentadoria que se opõe à vida atarefada marcada pela inquietude; ao passo que no texto cético de Montaigne, esse recolhimento não é uma renúncia ao agir mas sim uma concentração da atenção do agente na tarefa que lhe incumbe no presente e no exato momento de seu desdobramento. Para Giocanti, ainda que *a priori* ‘plantar as couves’ só faça sentido na perspectiva da colheita, é necessário que o agente da ação consiga sustentar-se da ação que consistiu em plantá-las, circunscrevendo seu desejo à própria ação doravante liberta de seu fim e devolvida a si mesma como atividade.

Seguindo a filósofa francesa, para usufruir dessa tranquilidade na execução da ação seria necessário, portanto, que o agente não mais se preocupasse com o objetivo pretendido e dobrasse a curva projetada da ação de seu objetivo - comer couves - para si mesmo, em seu papel de jardineiro, em um trabalho que dá toda a sua atenção e aplicação ao bom andamento da atividade em curso. Para Giocanti, a ação não se

justifica pelo fim ao qual está subordinada e que a justificaria como fim a ser alcançado ou como ideal a ser realizado, sendo permitida uma negligência deliberada do agente em relação a ela. A pesquisadora afirma que essa *nonchalance* assegura um desenrolar tranquilo da ação, desfrutando da atividade que está sendo feita independentemente do resultado. Nas palavras de Montaigne:

“Quando danço, danço; quando durmo, durmo; e mesmo quando passeio por um belo bosque, se porventura meus pensamentos se dirigem para coisas estranhas, forço-os a voltarem-se para o bosque, a solidão” (Ensaio, III, 13, p. 1107).

É por isso que para a filósofa é perfeitamente justificável, como faz Marcel Conche em seu comentário sobre o Tao-te king, aproximar e comparar essa maneira cética de agir ao ‘agir sem agir’ ou ao ‘fazer sem fazer’ taoísta, que também preconiza a não-ocupação e a atenção ao ato independentemente de sua futura realização – que sempre pode acabar por não ocorrer sem que isso importe. Em ambos os casos, Giocanti afirma que o ser humano se livra da inquietude em relação à interrupção da ação que impede a produção do resultado - pois este não é mais a medida do valor da ação -, sendo uma ilusão acreditar que se está mais avançado socialmente quando chegamos lá.

Segundo a pesquisadora francesa, o que avança é a tarefa que se deve fazer seja qual for o valor que se atribui a ela, podendo este ser até bastante fraco. Para Giocanti, a ação não precisa ser motivada por valores ou visar ideais, nem mesmo ser qualificada como boa moralmente já que o próprio vício pode impelir para o fazer bem - um ato considerado virtuoso ou corajoso pode ter sido realizado por um ser humano vicioso ou covarde e mesmo, devido à parte de contingência em sua realização, mal-intencionado.

Assim, para Giocanti, quando se tem que cumprir um dever - entendido como tarefa que nos incumbe -, a *nonchalance* não só é compatível com a ação mas também tem pouco impacto na eficácia de sua realização, inclusive quando deve ser realizada sob risco de nossa própria vida. Nas palavras de Montaigne:

“Muita gente se arrisca diariamente em guerras de que não tiram benefício algum e se expõem em batalhas cuja perda não lhes perturba o sono. Enquanto outros em suas

casas, longe do perigo que não ousariam enfrentar, apaixonam-se mais pelo resultado da guerra do que o soldado que lhe dá a vida e o sangue” (Ensaio, III, 10, p. 1007).

Giocanti ainda ressalta que essa *nonchalance* em relação à ação não a deprecia em nada. Nas palavras de Montaigne:

“Aprendamos a não ser mais ávidos de glória do que a podemos merecer. Jactar-se de um ato útil e inócuo é peculiar aos que o encaram como raro e extraordinário, porque o avaliam pelo preço que pagaram. Quanto mais brilhante me parece um feito a que assisto, tanto mais o rebaixo, desconfiado de que se executou em vista da reputação a ser auferida e não em consequência da grandeza de alma do autor. Exibido assim em público, perde metade de seu valor. Os atos mais belos são os que escapam sem ruído das mãos de quem os executa, e que um dia algum homem de bem recolhe e realça, dando-lhes o valor que merecem” (Ensaio, III, 10, p. 1023).

Marchand (2010) escreve que o comportamento de Pirro mostrava que uma vida é possível permanecendo-se indiferente a esses julgamentos de valor. De acordo com a tradição pirrônica, verifica-se que não é necessário que as coisas nos importem para vivermos pelo caminho e à propósito, com facilidade e tranquilidade.

Assim, para Giocanti, a boa maneira de realizar as tarefas que nos foram confiadas e das quais nos responsabilizamos - a que preserva a tranquilidade - consiste em o agente avaliar o que faz julgando a forma como desempenha sua função sem se identificar com ela. Isso lhe permite, segundo a filósofa, não se deixar enganar pelas homenagens feitas à sua função e, inversamente, não se mortificar do que não depende dele quando falhou em seus empreendimentos. De acordo com a pesquisadora francesa, quando aceitamos uma tarefa, devemos sempre ter o cuidado de distinguir a função que exercemos da maneira de fazer que é própria do agente, levando-se em conta a situação e seja qual for a participação da fortuna na sua realização.

Para a pesquisadora francesa, se não tivermos esse cuidado, o envolvimento nas tarefas pelas quais somos responsáveis gera uma agitação turbulenta doentia e desgastante, onde se alternam a inquietude e as decepções ligadas a fracassos e falhas - sem que houvesse solução -, pois nesse quadro perverso da relação com a atividade, passamos a buscar de maneira contraditória o repouso em movimento sem admitir que estamos buscando apenas trabalho para ter trabalho.

Na análise desse fenômeno próprio à ocupação, que faz com que os seres humanos se encontrem sujeitos e submissos à sua própria vontade ao se deixarem conduzir por seus negócios, inquietando-se se seus projetos não saem como desejam, Giocanti ressalta que é notável que a crítica cética de Montaigne seja muito semelhante à encontrada na filosofia chinesa antiga, conforme analisado por Jean-François Billeter em seus ‘Estudos Sobre Chuang-Tzu’. O filósofo chinês lamenta que o ser humano colida e se desgaste contra as coisas, exaurindo-se em um galope que ninguém pode deter, lutando toda a sua vida sem nenhum resultado e ficando atolado e cansado sem saber onde encontrar descanso.

Para a filósofa francesa, também é notável que esse texto tenha sido objeto do mesmo mal-entendido que os Ensaios de Montaigne: muitas vezes foi interpretado como promovendo - em nome da frivolidade e da despreocupação - uma indiferença moral a serviço de uma submissão à ordem estabelecida, reivindicando uma forma de desengajamento político descontraído; ainda que, de acordo com a pesquisadora francesa, expressasse como Os Ensaios um pensamento de autonomia radical e uma recusa à servidão.

Para Giocanti, em ambos os textos, a crítica da ação como ‘pensar fazer’ que obstrui o ‘fazer’ - longe de levar à *apraxia* ou à imobilidade política - permite agir melhor, sem temer errar e sem medo de não conseguir realizar seu projeto, pois o agente emancipa-se da inquietude diante do futuro e do dever fazer. Para a filósofa, a ação é liberada pois não se preocupa com nada além de si mesma: o fim foi perdido de vista, seja o de um programa (ao qual o cético renunciou), seja a interrupção que a morte lhe impõe.

4.2.3.

Desaprender a morrer

Sendo a morte a única coisa certa que se pode prever, Giocanti comenta que a preparação mental para a morte a que muitos filósofos nos convidam a fim de não nos inquietar além dos limites poderia parecer mais justificada. No entanto, ela entende a preparação para a morte produz o efeito perverso de perturbar nossa vida com o cuidado da morte, além de nos obrigar a nos preparar contra as preocupações causadas

pelos preparativos para a morte, de modo que é esta - entre todas as coisas possíveis por vir - que causa inquietude em primeiro lugar.

De acordo com Giocanti, o vulgo encontra-se mais bem preservado. Nas palavras de Montaigne: “é o que dizíamos do homem do povo, que não tem temor, que se resigna aos males do presente e encara com indiferença os do futuro, porque é bronco e despreocupado.” (Ensaaios, III, 12). Para a pesquisadora francesa, a filosofia deveria ter o cuidado de não perturbar essa *nonchalance* do ser humano simples mas sim inspirar-se nela, procurando em relação aos males futuros, conforme Montaigne, esforçar-se por aumentar pelo estudo e o raciocínio esse privilégio de insensibilidade (Ensaaios III, 10).

Quanto à morte propriamente dita, que não requer preparação - visto que ela pode surgir a qualquer momento e necessariamente ocorrerá qualquer que seja nossa vontade -, Giocanti entende que inspirar-se no ser humano simples significa não se preocupar em pensar na morte, esperando que esta nos encontre indiferente em relação ao que se interrompe e ao que sobrevém.

De acordo com Giocanti, nossa última ocupação - aquela que precede a morte - não tem para o céptico mais valor do que todas as demais. Para a pesquisadora, ‘plantar couves’, ‘triumfar no campo de batalha’, ‘navegar em mar aberto’, todas essas atividades são colocadas no mesmo nível pelo céptico. Diferentemente do estoico - que se preocupa em seus últimos dias de vida em escolher a atividade que lhe permitirá completar a existência dedicando-se a melhorá-la -, o céptico entende que passar cada dia como se fosse o último, no sentido de estar sempre pronto para partir, não implica nada. Conforme Marco Aurélio, para o estoico, a moral perfeita está em viver cada dia como se fosse o último. A filósofa francesa aponta que, para o céptico, não há necessidade de preparar a saída da vida lançando um olhar retrospectivo para avaliá-la desde o seu ponto culminante (seu final), compreendendo-se assim como se pode ser indiferente à interrupção da atividade, seja ela qual for.

Giocanti indaga se realmente podemos ser indiferentes ao que a morte acaba por interromper. Para a filósofa francesa, a resposta é afirmativa, porque *nonchaloir* da morte ao plantar suas couves é justamente não pensar em si mesmo como morrendo, mas vivendo indefinidamente, o que é possibilitado pelo próprio fato de a atividade em andamento não fazer parte de um projeto voltado para um fim - que

neste caso específico seria a perfeição moral. De acordo com a pesquisadora francesa, a morte não deve ser pensada como um fim, como uma meta, como um objetivo para o qual tende toda a vida, mas ela deve ser considerada apenas como ‘o fim’ da vida, a extremidade ou limite que lhe permanece exterior. Nas palavras de Montaigne, aqui aproximando-se de Epicuro:

“Se não soubemos viver, não adianta aprendermos a morrer, e se o soubemos com calma e serenidade, também saberemos morrer do mesmo modo. Podem proclamar os filósofos que "toda a sua vida não passou de uma meditação sobre a morte": sou de opinião que esta é apenas o fim, mas não o objetivo da vida. O que a vida precisa ter em vista, o que ela deve propor-se é ela mesma: cumpre que se esforce por se estudar, se orientar, se suportar. Entre as várias tarefas que lhe incumbem e se indicam no capítulo principal do saber viver, o artigo referente ao saber morrer seria dos menos importantes se nosso temor não lhe desse ênfase” (Ensaaios, III, 12, p. 1051).

Para a pesquisadora francesa, se a vocação da vida é pensar a si mesma - assim concebida como não incluindo a morte em si mesma -, a vida não tem mais a vocação de pensar a si mesma como preparação para a morte, como pensa Cícero nas Tusculanas. A vida que se pensa ela própria, sendo para Montaigne totalmente divisível, reflete-se por trechos, por parcelas. Nas suas próprias palavras:

“As leis de Platão proíbem as viagens antes dos quarenta ou cinquenta anos, a fim de que sejam mais instrutivas e úteis. Concordo mais com o segundo artigo que as desaconselha após os sessenta. "Mas na vossa idade, dirão, não voltareis nunca de tão longa viagem!" Que importa! Não a empreendo para voltar ou terminá-la, e sim para movimentar-me enquanto o movimento me agrada. Passeio por passear. Os que correm atrás do dinheiro ou de uma lebre não correm na realidade; correm os que brincam de pegador ou disputam corridas. Posso parar onde queira, não tendo programa organizado de antemão; cada jornada é um fim em si mesmo, e assim também a vida” (Ensaaios, III, 9, p. 978).

Para a filósofa francesa, cada jornada, cada tarefa - enquanto um pedaço de vida - é suficiente para se fazer como fim e para reconfigurar por cada momento o horizonte do pensamento, sem que seja necessário conceber o todo como um vasto programa no interior do qual o pensamento deva projetar-se para aí encontrar a sua realização existencial.

O ser humano não é, portanto, para Giocanti, um ‘ser para a morte’ no sentido heideggeriano em que ele se relacionaria com suas possibilidades a partir do pensamento de seu fim, como maneira unitária de ser no mundo para além de si que exclui a leveza, a despreocupação, e preconiza (no caso do estoicismo) a gravidade e a seriedade. Conforme Marco Aurélio em seus ‘Pensamentos’, a toda hora do dia deve se pensar seriamente, como romano e homem, em fazer o que lhe cabe com a seriedade de um homem exato e simples.

No entanto, a filósofa francesa entende que a antecipação do fim só pode fazer sentido em um processo que tenha a finalidade de aumentar o gozo ao tornar mais precioso o que se saboreia no momento em que é provado, diferentemente do que estrutura a consciência na inquietude, como um avanço sobre si, seguindo um movimento teleológico. Giocanti conclui que se o ser humano está realmente destinado a morrer, ele não é um ‘ser para a morte’ no sentido em que seu fim deveria ser investido em sua vida cotidiana. Para a pesquisadora, a vida que medita sobre si não é mais uma meditação sobre a morte, mas sim uma meditação sobre o que nela não está morto: a preocupação da vida é relacionada com a atividade presente do ser vivente.

Giocanti ressalta que é fato que a morte ganha terreno pouco a pouco, desfazendo imperceptivelmente nossa vida; mas é sem que haja necessidade de se preocupar com isso, ocorrendo de uma maneira suave, homogênea com aquilo que o cético usa para se relacionar com o mundo que consiste em deixar fazer o que em qualquer caso é feito por si mesmo. Conforme Montaigne, as coisas do mundo fazem-se, em sua maioria, por si mesmas (Ensaio, III, 8).

Para a filósofa francesa, saber viver e morrer é deixar-se deslizar imperceptivelmente na falta de curiosidade e na ignorância próprias da não-pesquisa. Giocanti ressalta a passagem nos Ensaio em que Montaigne lembra-se de ter tido a sensação de morrer após uma queda de cavalo. Nas palavras dele:

“Contudo a sensação que tinha era de calma e de doçura; não pensava em mim nem em ninguém, estava em um estado de languidez e de fraqueza extremas, sem sentir dor alguma. Vi a minha casa mas não a reconheci. Quando me deitaram, o repouso causou-me infinito bem-estar. Fora terrivelmente sacudido e abalado pelos pobres diabos que se haviam revezado no transporte de meu corpo durante a longa e extenuante caminhada. Deram-me inúmeros remédios que eu recusei, certo de que estava mortalmente ferido na cabeça. Teria sido, sem mentira, uma morte muito

agradável, impedindo-me o enfraquecimento da razão de perceber o do corpo. Deixei-me ir ao léu, tão suavemente, de maneira tão indolente e fácil que nada sei de menos penoso” (Ensaaios, II, 6, p. 377).

Dessa maneira, pode-se esperar a morte, mas de uma maneira cética. Nas palavras do ensaísta:

“A atitude mais corajosa diante da morte, e a mais natural, está em a esperar, não somente sem espanto como também sem preocupação; está em continuar a viver, até que ela se apodere de nós, sem nada mudarmos em nossa maneira de viver, como fez Catão, o qual se distraía em estudar e dormir, embora já houvesse decidido pôr fim à vida, e tivesse a ideia presente em seu espírito e em seu coração, e os meios de executá-la ao alcance da mão” (Ensaaios, II, 21, p. 679).

Giocanti nos alerta que não devemos, portanto, nos enganar. Afirmar, como Montaigne, que a morte é uma parte de nosso ser não menos essencial do que viver (Ensaaios, III, 12) equivale, em certo sentido, a dizer que viver é morrer e incorporar a morte à vida. A filósofa francesa ainda ressalta, cuidadosamente, que não se trata mais de fazer da vida uma meditação sobre a morte, mas sim de fazer do pensamento da morte uma meditação sobre a vida. Para ela, a morte só pode ser meditada a partir da vida, que deve ser seu próprio propósito; em suma, um ‘morrer’ integrado à vida. Segue-se que, para a pesquisadora francesa, a consciência de morrer ao mesmo tempo que se vive desperta no cético ou indiferença - já que não se sente envelhecer a cada dia - ou a alegria de existir, mas certamente nem angústia nem ansiedade.

Giocanti entende que, diferentemente de Agostinho - para quem nossa alma nada goza com liberdade se não goza com segurança -, o cético não considera que seja uma tolice viver com espírito tranquilo ainda que percamos o que nos é mais caro a cada instante, a partir do momento em que não sofremos com isso e podemos permanecer em paz. De acordo com a filósofa francesa, não há necessidade para o cético de buscar um repouso eterno em Deus, que repousa no gozo de bens que não podem ser perdidos: amar as coisas temporais, sabendo que se pode perdê-las e que as perde a todo instante dentro de si, é suficiente para o cético.

Para a pesquisadora francesa, compreende-se daí que Pascal tenha condenado em seus ‘Pensamentos’ os sentimentos completamente pagãos de Montaigne sobre a morte. De fato, para ela, sem ter renunciado a toda piedade em sua vida, Montaigne

não buscou por meio do ceticismo filosófico implementado em seus Ensaios ‘morrer cristãmente’, tendo ele inspirado muito mais uma *nonchalance* da salvação sem medo e sem arrependimento. Nas palavras de Montaigne:

“Os negócios que não tenha posto em ordem antes de adoecer, não irei acertá-los depois. O que desejo fazer em caso de morte está sempre feito; e o que não o esteja, ou não o estará porque a dúvida terá impedido uma decisão (o que é por vezes a melhor das decisões) ou porque não o desejo realmente fazer” (Ensaio III, 9, p. 982).

De acordo com a Giocanti, diferentemente de um niilista, o cético não considera que ele precisaria suprimir a consciência de viver para se ter uma vida tranquila, na medida em que esta incluiria o pensamento da morte, cujo sentimento eliminaria toda quietude possível. Isso vai de acordo com Pascal - para quem é uma coisa horrível sentir-se esvaír tudo o que se possui - e com Schopenhauer - para quem o tempo é aquilo pelo qual todas as coisas se tornam a cada momento um nada em nossas mãos, perdendo assim todo o seu verdadeiro valor.

Para a filósofa francesa, a expectativa impaciente da morte - que nos livraria da inquietude - não tem nada de cético, pois para o filósofo cético a morte não está mais em expectativa como horizonte da consciência infeliz, mas sempre já tomada na consciência tranquila de existir e como algo que não pode fazer quase nada sobre nós e que não precisa ser pensado. Nietzsche ressalta essa maneira de ter consciência da morte ao elogiar o jeito popular, que consiste em não se preocupar com ela e a não procurar pensar no que permanece estranho à vida presente. O filósofo chega a dizer que fica feliz em ver que os seres humanos se recusam absolutamente a querer pensar na morte e que ele gostaria de ajudar a tornar sua ideia de vida mil vezes mais digna de ser pensada.

Sempre conforme Giocanti, diferentemente da tradição libertina do século XVII e sobretudo do século XVIII, que reivindica um materialismo epicurista, não há preocupação com o amanhã no cético que justifique ‘se matar de trabalhar’ e viver de acordo com a injunção: ‘comamos e bebamos, porque amanhã morreremos’. Para a filósofa referência desta pesquisa, não basta não temer a morte como recomenda o epicurista - que não é nada porque não é suscetível de ser sentida -, mas também nem pensar que um dia teremos que partir (*nonchaloir* da nossa morte), valorizando entre

os mortos ilustres aqueles que se comportaram de maneira mais altiva, descontraída e indiferente, como na morte de Plutarco, e desvalorizando aquelas que parecem ter apresentado uma agitação febril e inquieta, como na de Seneca

Portanto, de acordo com a pesquisadora francesa, o cético é ativo e tranquilo ao mesmo tempo, na medida em que não adere aos fins dos projetos em andamento, mantendo uma relação distanciada mas sem anulá-los. Essa atitude, para Giocanti, não o torna preguiçoso por falta de motivação, mas apenas evita que ele se engaje de uma maneira que poderia travar a ação ou pelo menos dificultá-la pela tensão mental em relação às dificuldades que possam surgir. À concepção estoica da ação, segundo a qual é o fim visado que a motivaria e lhe daria sentido e até lhe daria uma justificativa sem a qual não valeria mais a pena empreendê-la, a filósofa francesa defende que é a desvalorização do fim por meio da *nonchalance* que facilita a ação por parte do cético, tornando-o mais disponível em relação à ação presente.

Assim, a filósofa francesa conclui que a *nonchalance* constitui um remédio adequado para a inquietude, tanto em uma filosofia da dúvida como em relação ao campo da ação em particular.

4.3.

Receptividade, reatividade, espontaneidade: os modos do não-agir tranquilo

4.3.1.

A *epochè* como pausa e recepção

Conforme a pesquisadora de referência desta pesquisa, há uma analogia entre o conceito cético de *epochè* e o conceito de pausa encontrado em Chuang-Tzu. Este último designa o ato de suspensão de toda atividade intencional ao permitir, segundo Billeter (2016), o aprofundamento da calma após ter contrariado a inclinação natural a projetar e a querer; enquanto aquele primeiro refere-se à suspensão do assentimento, entendido como uma maneira distanciada de aderir às próprias opiniões, encontrando seu equivalente prático na suspensão do engajamento sem distância.

De acordo com Giocanti, o sábio chinês age tanto mais tranquilamente quanto ele deixa vir a ele as coisas, comportamento semelhante ao do sábio cético que, de acordo com Montaigne, entrega-se, segue e deixa-se levar pelas aparências, nas quais confiam (Ensaios, II, 12). Da mesma forma, ainda segundo Montaigne, o que leva os pirrônicos à *ataraxia* é essa atitude do julgamento, considerando os objetos sem aplicação nem consentimento (Ensaios, II, 12). Nas palavras de Montaigne, Pirro adota a mesma atitude:

“Considerando seu julgamento, em razão de sua fraqueza, incapaz de tomar partido, queria que se mantivesse sempre em suspenso, Hesitando e encarando todas as coisas com indiferença. Por isso, dizem, tudo fazia de igual modo e com a mesma fisionomia. Se principiava a contar algo ia até o fim ainda que o interlocutor se despedisse; se andava, não mudava de direção, qualquer que fosse, e era precisa a intervenção de seus amigos para que não rolasse por precipícios ou se chocasse contra obstáculos” (Ensaios, II, 29, p. 705).

Para Giocanti, concordando com Billeter, o sábio segundo Chuang-Tzu também pratica uma forma de atenção indiferenciada, não distinguindo objetos segundo valores previamente estabelecidos de maneira universal, mas os recepcionando sem guardá-los para si. De acordo com Billeter, ele se serve de seu espírito como se fosse um espelho, que não se veste diante do que está por vir e que acolhe tudo sem nada conservar, abraçando os seres sem nunca sofrer nenhum dano.

Nesses três casos - Sexto Empírico, Pirro, Chuang-Tzu - de acordo com a filósofa Sylvia Giocanti, trata-se de deixar fazer o que se faz por si, reagindo aos acontecimentos recebidos com a menor impetuosidade possível e à distância, sem deixar de repousar em si mesmo. Para a pesquisadora francesa, ser passivo e receptivo ao mesmo tempo e acolher sabendo como reagir ao contar com os próprios recursos, tal é o modo de agir tranquilo do filósofo cético assim como o do sábio segundo Chuang-Tzu.

O acesso aos seus recursos próprios e às suas possibilidades de intervenção depende, para a pesquisadora, da plasticidade do sujeito e de sua não resistência à lei da mudança, permitindo deixar operar em si as transformações que podem acabar se tornando um evento - quando passam a ser novamente ocasião para novas reações. E esses recursos, de acordo com a filósofa, são mais acessíveis quando o cético não

procura conservar as coisas, deixando-se levar por elas ou dando-lhes passagem (como é o caso, por exemplo, das doenças para Montaigne).

Para Giocanti, a adoção dessa atitude de abertura e de disponibilidade por meio da pausa ou *epochè* - que pressupõe que a intenção firme de agir de uma maneira determinada, e muitas vezes de acordo com este ou aquele juízo moral, foi suspensa - permite uma coincidência entre a recepção cética da aparência e a abertura ao mundo. De acordo com Billeter, o ato decisivo decorre da pausa, quando a intenção tiver desaparecido.

Conforme a pesquisadora francesa, se retomarmos a imagem estoica da mão contida nos *Academica* de Cícero e os diferentes estágios pelos quais ela é capaz de apreender com certeza um conhecimento, pode-se afirmar que a mão do cético não pode ser fechada pela apreensão abrangente do objeto - a da *phantasia kataleptike* -, nem mesmo se contrair levemente pelo consentimento, pois ela é pura receptividade. Para Montaigne, a mão estendida e aberta significaria a aparência das coisas (*Ensaio*, II, 12).

A mão cética, segundo a filósofa francesa, permanece na ignorância ou na ausência de empunhadura, de aderência, sempre aberta às aparências - que constituem um fluxo evanescente. Giocanti entende assim que querer agarrar o objeto seria tão vão quanto querer agarrar a água; afirmando que a mão cética aceita e acolhe a todos sem nada querer, à imagem que Billeter (2016) nos traz do nadador das Cataratas de Lü-Leang que, apanhado nas corredeiras ao pé da catarata, não se afoga porque aprendeu a se deixar levar pelos redemoinhos e a subir pelas correntes ascendentes seguindo o movimento da água. Nas palavras de Montaigne:

“Nada conheceremos de nosso ser, porque tudo o que participa da natureza humana está sempre nascendo ou morrendo, em condições que só dão de nós uma aparência mal definida e obscura; e se procuramos saber o que somos na realidade, é como se quiséssemos segurar a água; quanto mais apertamos o que é fluido, tanto mais deixamos escapar o que pegamos” (*Ensaio*, II, 12, p. 601).

Portanto, Giocanti entende que convém aos seres humanos - que não detém nem o controle nem o conhecimento das coisas - viver tranquilamente em vez de treinar em vão nadar contra a corrente, aprendendo a aceitar as coisas e a desfrutá-las,

conscientes de sua contingência e de sua vulnerabilidade individual. Nas palavras de Montaigne:

“Estava a meditar, há pouco, como faço amiúde, sobre a vagueza e a disponibilidade desse instrumento mal regulado que é a razão humana. Vejo comumente que os homens, em lugar de atentar para a realidade dos fatos, se divertem com lhes buscar as causas. Passam por cima dos antecedentes e atêm-se a examinar minuciosamente as consequências. Deixam as coisas e correm às causas. Mas o conhecimento das causas cabe apenas aos que conduzem as coisas e não a nós que nos limitamos a percebê-las, que as usamos segundo as nossas conveniências, sem a necessidade de saber-lhes a origem e penetrar-lhes os princípios. É o vinho mais agradável a quem sabe como se fabrica e de onde vem? Ao contrário, o corpo e a alma alteram o direito que têm ao uso do mundo e de si, quando lhe agregam as opiniões da ciência. Os efeitos afetam-nos, os meios não. Determinar e distribuir são funções de quem dirige e ensina; ao aprendiz e ao dirigido cabe aceitar” (Ensaaios, III, 11, p. 1026).

Desta forma, conforme a pesquisadora francesa, o cético promove uma forma de serenidade que se situa no oposto da tranquilidade do sábio estoico, a quem, segundo Cícero, nada pode acontecer que ele não tenha previsto e que não tenha pressentido, tudo devendo se fazer de modo certo e de acordo com sua expectativa. Como analisa Foucault (1982), o estoico - longe de se abrir às possibilidades - acaba por presentificar o futuro e anula sistematicamente sua própria dimensão por meio do pensamento, ao exercitar-se a pensar que o infortúnio que pode acontecer certamente acontecerá e ao agir como se o mesmo já estivesse presente, suprimindo a sucessão temporal e a incerteza do futuro. Para Foucault, a premeditação estoica dos males não é o pensamento de um futuro excepcional, no clima geral de uma desconfiança em relação ao pensamento do futuro; sendo na realidade, no seio desta desconfiança, uma anulação do futuro por presentificação de tudo o que é possível, numa espécie de teste atual do pensamento.

Segundo a filósofa francesa, determinado a não se deixar abrandar e a permanecer firme sem nunca ser surpreendido seja pelo que for, o sábio estoico adota uma atitude de fechamento ao mundo e de recusa do espanto, que congela e empobrece o pensamento moral e da realidade da existência humana, não aceitando correr o risco de renová-lo. Conforme Cícero, não há nenhum acontecimento que surpreenda o estoico, este que em todas as coisas segue seu próprio conselho e se apega às suas próprias decisões.

Por outro lado, conforme Giocanti, longe de fechar o futuro e de ocultá-lo como preocupação, o cético não se limita à pura presença - enroscado de maneira estática no dado atual -, fazendo uma confiança cega na sua boa sorte. Para a filósofa francesa, ele faz coincidir passividade, disponibilidade, abertura às possibilidades e receptividade, sendo tudo possível para aquele que suspendeu o julgamento sobre o que a natureza das coisas nos reserva, assistindo ao espetáculo do mundo como uma mudança perpétua de formas.

Portanto, para a filósofa francesa, o cético está mais próximo do sábio taoísta do que do sábio estoico. Enquanto aquele procura aproximar-se das qualidades femininas do ‘Caminho’ – a tranquilidade e a passividade –, comparado a um vale nutritivo com recursos inesgotáveis; este se mostra como a figura da vigilância e da resistência viril, em permanente guarda e comparável a uma sentinela que – imperturbável - perscruta o horizonte procurando antecipar o que poderia acontecer com o fim de se defender. Conforme Marco Aurélio, aqui, a arte de viver é comparável à do lutador que não vacila e deve estar pronto para responder aos golpes - mesmo imprevistos - que caem sobre nós.

Giocanti conclui que a imagem estoica do atleta que treina para ficar de pé e em guarda diante do evento contrapõe-se à imagem improvisada do caminhante cético, que passeia dando saltos e cabriolas, e também à do dançarino nietzschiano, que evolui com leveza e agilidade acima do vazio sobre cordas finas. Para a filósofa francesa, esse sábio estoico pode ser considerado, de um ponto de vista cético, como a encarnação de uma forma dogmática de covardia que consiste em exigir - de maneira patológica - controle e sentimento de segurança, fugindo da dificuldade que existe em se adaptar às variações do mundo e recusando-se a se expor a elas, sem agir como o filósofo cético, que vai de surpresa em surpresa ao seu encontro.

4.3.2.

A reatividade como ‘agir de acordo com’

A *nonchalance* cética, baseada na não-pesquisa e em um recuo inicial *vis-à-vis* à maneira de ver as coisas e julgá-las, também liberou no campo prático, de acordo com Giocanti, a pressão mental ligada a toda adesão sem distância às funções sociais ou a projetos pessoais. O cético, para nossa filósofa de referência, desfruta da

tranquilidade de quem não se preocupa com o futuro, pois ele aborda tudo o que pode vir - inclusive a morte - de uma maneira descontraída. Assim, o cético pode fazer valer uma maneira de ‘agir sem agir’ que se baseia na espontaneidade e na criatividade ativas, ligadas à reatividade de que cada ser humano é capaz em uma dada situação, ou seja, em circunstâncias que constituem a única realidade em que ele vive. Para Conche (1994), a ética de Pirro pressupõe uma libertação no ser humano tanto de sua espontaneidade ativa como de sua capacidade de ação pura.

Assim, de acordo com Montaigne, para compreender as ações humanas é preciso procurar-lhes as causas nas circunstâncias do momento (Ensaio, II, 1). Giocanti afirma que esse método desenvolve o sentido do singular e permite ‘agir de acordo com’, sem ideia preconcebida, nem ambição, nem projeto, nem qualquer outra intenção. Conforme Billeter (2016), o sábio, não perseguindo nenhum fim particular, age de acordo com as ocasiões, os encontros e as exigências do momento, sem jamais alienar sua liberdade de ação.

Para a pesquisadora francesa, os seres humanos acreditam efetivamente agir quando na maioria das vezes reagem - desenvolvendo e orientando suas atividades de uma maneira que estão sempre sob influência -, sem poder se gabar de que controlam a situação, estando sua mente sujeita às forças que a governam mais do que governando a si mesma. Para Giocanti, isso significa que a maneira de ‘agir de acordo com’ - reagindo às circunstâncias - apresenta uma forma de liberdade baseada na solicitação de outras faculdades para além da razão e da vontade: a sensibilidade corporal e a afetividade da alma, que está conectada ao estado do corpo. Nas palavras de Montaigne:

“Vou mais longe, e sustento que a nossa própria sabedoria e as nossas deliberações são, as mais das vezes, guiadas pelo acaso. Minha vontade e meu raciocínio pendem ora para um lado ora para outro e muitos desses movimentos se produzem sem minha intervenção. Minha razão é sujeita a impulsos e agitações diárias e fortuitas. Nada varia tanto quanto as disposições da alma; uma paixão perturba-a, mas mudem os ventos e outra a arrastará” (Ensaio, III, 8, p. 934).

Giocanti entende que o cético vive, como diz explicitamente Sexto Empírico, ajustando-se à necessidade do *pathê* (*afetos*), os quais constituem uma realidade irreduzível que se impõe a cada indivíduo por meio de suas impressões e sobre a qual

ele pode se apoiar sem hesitar, pois não lhes pode resistir, sendo que muitas vezes a própria razão - se ela quisesse arrastar a alma num sentido contrário - é obrigada a ceder. Nas palavras de Montaigne:

“Podemos forçar nossa carne a admitir que chicotadas sejam cócegas? E nosso paladar a apreciar a babosa como um vinho Graves? O porco de Pirro entra aqui em apoio de nossa tese: não se apavora ante a morte iminente; mas se o batermos, gritará. Negaremos a lei geral da natureza, que se manifesta em tudo o que, sob a abóbada celeste, tem vida e treme ao golpe da dor? Até as árvores parecem gemer quando as mutilamos!” (Ensaio, I, 14, p. 55).

Em suma, para a filósofa francesa e conforme Pierre Bayle, se na maioria das vezes quase não agimos de acordo com nossos princípios, quanto mais a situação põe à prova as paixões e a dor corporal menos podemos saber de antemão como vamos reagir e, assim, tranquilizar-se sobre o que se vai fazer de acordo com a virtude que se gostaria de encarnar. Para Giocanti, o erro dos moralistas consiste em querer emancipar-se dos conselhos e recomendações dos afetos, apoiando-se apenas na razão. No entanto, a pesquisadora francesa nos lembra que um dos interesses da reflexão cética sobre o agir reside justamente nessa reunificação.

No âmbito de uma reflexão sobre os regimes de atividade, Rosset (2008) analisa a originalidade de Montaigne na sua concepção da desordem da mente humana, localizando aí o princípio onde ninguém esperava: no funcionamento da própria mente, quando esta pretende emancipar-se dos conselhos e das recomendações do corpo. Billeter (2002) destaca a maneira excepcional que o ceticismo de Montaigne mostra a respeito da influência do corpo sobre a mente que, longe de ser prejudicial, pode oferecer um remédio para seus distúrbios. Por outro lado, Rosset afirma que Descartes não deixaria de nos dirigir uma advertência contrária, ou seja, que não haveria receita mais segura do que se dissociar constantemente da influência nociva do corpo para manter o espírito são.

Giocanti veementemente alerta para o fato que Rosset, como tantos outros, confunde o que é necessário para construir as ciências segundo Descartes - não se deixar enganar pelas percepções corporais - e o que é necessário para viver bem segundo o mesmo filósofo francês - apoiar-se nessas mesmas percepções; pois para a Sylvia Giocanti, no que diz respeito ao papel benéfico do corpo na regulação prática

da mente, Descartes compartilharia muito mais das opiniões dos céticos. A pesquisadora francesa nos chama a atenção para o último artigo das *Paixões da Alma*, que atesta justamente isso ao nos apresentar que toda a doçura da vida humana viria da capacidade de ela ser tocada por nossas paixões.

Para a filósofa francesa, os recursos pulsionais são necessários para agir em meio aos piores perigos, sem poder oferecer uma garantia prévia de tipo racional sobre o resultado que prevalecerá. Giocanti indaga se aqueles que afirmam poder oferecer essas garantias e gabam-se de deter os princípios e os valores que lhes permitirão resolver o dilema estariam certos que agiriam realmente como alegam se estivessem efetivamente numa situação extrema de perigo.

Para a pesquisadora francesa, é ingênuo acreditar que os agentes da ação tenham sempre motivações explicáveis, baseadas na firme adesão ou crença ao bem e ao mal que poderiam ser explicadas pelos discursos. Para a filósofa, isso pressupõe que toda ação humana é racionalizável e que pode ser qualificada moralmente, o que não só é discutível como também é contestado de maneira particularmente interessante pela tradição pirrônica, que desnuda a ilusão de que o agente moral o é porque ele age determinando-se segundo boas razões. O interesse do pirronismo, de acordo com Giocanti, reside precisamente neste pôr em causa a necessidade de que nossos atos sejam justificados por discursos; em vez disso, parece que a paixão do medo - mesmo após a avaliação exata do risco - pode persistir sem que haja uma boa razão para isso, pois ela é alimentada pela imaginação do ser humano.

Para Giocanti, diferentemente de qualquer outro filósofo moral - que insistirá em determinar o que é certo ou errado fazer antes de agir - o cético terá menos vergonha de agir do que outro filósofo pelo fato de não buscar razões para fundamentar sua ação, estando disposto mecanicamente a ela pelo viés dos costumes e seguindo sua educação.

No entanto, nossa filósofa de referência chama a atenção para o fato de que a educação deve ser entendida aqui menos como o lugar de inculcação de valores que levariam a um relativismo moral do que como o lugar de elaboração de relações afetivas determinantes. Giocanti defende que o ceticismo pensa, audaciosamente, na arbitrariedade da decisão ética como resultado de necessidades culturais, que não são nem naturais nem racionais; porque mesmo que essas decisões tenham uma base

corporal, física, elas referem-se a disposições que foram moldadas pelo acaso dos costumes. La Mettrie (1987) elogia a audácia de Montaigne, intitulando-o como o primeiro francês que ousou pensar ao mostrar que a origem das normas que obedecemos não era nem natural nem racional.

No entanto, Giocanti ressalta algo muito importante: a partir de Pirro, a consequência dessa gratuidade de valores - ligada ao fato de dependerem de decisões humanas arbitrárias - é a total responsabilidade pelos atos e a autonomia do sujeito que age. Para a filósofa francesa, essa autonomia não deve ser buscada no domínio racional ou mesmo consciente de nossas ações, mas sim na integração do corpo à nossa atividade globalmente compreendida.

Conforme Conche (1994), para o pirrônico, não há na realidade nada que seja ruim ou aviltante, justo ou injusto; ou seja, fora das decisões humanas, o bom e o mau, o justo e o injusto não são nada. Para ele, a consciência da gratuidade dos valores pode levar ao desregramento da conduta daqueles que necessitam que os valores sejam como objetos para se alienar a eles, mas ela pode também conduzir à descoberta da responsabilidade absoluta.

4.3.3.

A integração espontânea do corpo na atividade cética

Segundo Giocanti, a *epochè* ou pausa, como suspensão da intencionalidade, autoriza outras formas de atividade que, reconectando-se com o corpo - no sentido amplo da base de nossa atividade e que ultrapassa a consciência que dela temos - libertam-nos da preocupação. De acordo com Billeter (2016), a suspensão da intencionalidade nos liberta, de fato, da preocupação que envenena nossas vidas.

Para a filósofa francesa, se levarmos em conta o corpo - definido segundo a sugestão Billeter (2002) como o conjunto de faculdades, recursos e forças, conhecidos e desconhecidos, que temos à nossa disposição ou que nos determina - para integrá-lo a uma reflexão mais global sobre a atividade, os atos humanos aparecem sob uma luz diferente e parecem ter recursos ativos até então desconhecidos.

De fato, a pesquisadora francesa relata que estamos tão acostumados a buscar autonomia no domínio consciente de nossas ações, que achamos difícil compreender

as filosofias que buscam remédios para nosso mal-estar e para um viver inquieto em um *laissez-faire*, deixando-se dirigir pelo corpo numa reação quase-automática ou hipnótica às situações onde a atenção flutua e a consciência não exerce mais seu controle. Giocanti aponta que nos capítulos I, 14 ('O bem e o mal só o são, as mais das vezes, pela ideia que deles temos') e especialmente II, 6 ("Do Exercício") dos Ensaios, Montaigne confere ao corpo um papel determinante para superar dificuldades com as quais a mente não consegue lidar.

Giocanti afirma que a filosofia cética convida, como nas filosofias orientais de Lao-Tzu e de Chuang-Tzu, a combinar o que está separado - as forças do corpo e da mente - em benefício de nossa tranquilidade. Para ela, essa reunificação pode realizar-se ao nível da consciência intelectual e moral, mas realiza-se com ainda mais proveito quando a consciência, em vez de se preocupar mentalmente com o que fazer nesta ou naquela situação, é aliviada de vãos esforços; porque é aí que outras formas de atividade - de tipo sensível - podem assumir a direção e salvar a mente das dores da deliberação que alimenta uma irresolução indelével. Nas palavras de Montaigne:

“O corpo é parte importante de nós, ocupa um lugar relevante; sua estrutura e seu funcionamento merecem portanto toda consideração. Erram os que o querem encarar, à parte, isolando-o da alma, outro elemento primordial do nosso ser. É necessário, antes, juntá-los se se acham desunidos e apertar o nó que os prende um ao outro. Cumpre exigir da alma que não tente afastar-se do corpo, desprezando-o, abandonando-o (o que só se poderia fazer em virtude de uma inspiração infeliz), mas que se aproxime dele, que o envolva, o acarinhe, o assista, o controle, o aconselhe, o corrija e o reponha no bom caminho quando se perde” (Ensaios, II, 17, p. 639).

A irresolução e a inconstância são nos Ensaios os estigmas de Montaigne e, da mesma forma que a inquietude, um de seus principais defeitos - uma característica mestra e dominante. De acordo com a pesquisadora francesa, longe de ser uma nova figura do asno de Buridan, o cético não se imobiliza diante do que lhe é oferecido, parecendo-se mais com o convidado que - bem acomodado - degusta indiscriminadamente todos os pratos que estão à mão. Muitas vezes encontramos-nos em uma situação em que aparentemente, aos olhos da razão, as coisas são as mesmas; mas, para Montaigne, nada nos é apresentado sem alguma diferença, por menor que ela seja (Ensaios II, 14).

Giocanti defende que mesmo que sejamos raramente compelidos a levar isso em consideração, há sempre (aqui diferente de Pirro) uma diferença perceptível na experiência que fazemos das coisas. Para a filósofa, tal experiência não é nem racional nem mesmo mental no sentido estrito, mas basta para influenciar nossa mente - no sentido amplo que inclui as disposições corporais - para nos determinar a agir. A pesquisadora francesa ressalta que não há total indiferença sensorial quando o corpo participa do exame de algo, mesmo que tais diferenças não sejam visíveis aos olhos, de modo que mesmo se essa diferença não é sentida de maneira consciente, é no entanto graças a ela que nós nos determinamos em uma direção mais do que em outra. Nas palavras de Montaigne:

“Poder-se-ia antes afirmar, parece-me, que nada se nos apresenta sem alguma diferença, por pequena que seja, e, ou à vista, ou ao tato, há sempre algo que, embora não o percebamos, nos tenta e atrai, e determina a nossa escolha. Da mesma forma, se supusermos, por exemplo, um barbante igualmente resistente em todo o seu comprimento, será impossível parti-lo, pois em que ponto cederia? E não é de se admitir que ceda em todos os pontos a um tempo” (Ensaaios, II, 14, p. 611).

Assim, quando o cético ‘montaigniano-giocantiano’ determina-se a agir sem razão, ele não está seguindo um impulso estranho ou acidental como pensam os estoicos, mas sim um impulso que é próprio ao ser humano na medida em que se baseia na percepção corporal - na modificação da faculdade de sentir que chamamos de afeto e que nos dispõe a reagir às solicitações externas. Embora esse impulso seja acidental, para a filósofa francesa ele não é de modo algum desregrado ou desordenado, na medida em que a percepção inconsciente dessa diferença se refere à regulação do nosso aparelho sensorio-motor, que de certa forma ‘vai ao resgate’ da mente, garantindo que ela não seja bloqueada, podendo determinar a si própria.

Giocanti comenta que Sève (2007) remete à teoria das pequenas percepções de Leibniz e particularmente ao prefácio dos ‘Novos Ensaaios Sobre o Entendimento’, onde também se encontra essa ideia de que o real pode nos tocar sem que tenhamos consciência - a percepção e o pensamento não implicando necessariamente a consciência. Para a filósofa francesa, a mente só se tornaria ‘envergonhada’ de agir quando se previne, ou seja, ao seguir uma abordagem característica do dogmatismo, pretendendo justificar a sua escolha de maneira artificial ao apoiar-se unicamente na razão e em desafio ao corpo. De acordo com a pesquisadora francesa, trata-se de algo

particularmente estranho, uma vez que é o ser humano inteiro - aquele que bebe e que come - que está envolvido.

Considerar, do ponto de vista das percepções sensoriais, que nunca estamos em um estado de equilíbrio perfeito diante das coisas e que decidir agir com discernimento não significa necessariamente apoiar-se numa discriminação fundada na razão, constata também e sobretudo, para Giocanti, uma abordagem cética.

Assim, para a filósofa francesa, a balança acompanhada do lema ‘Que sei eu?’, que Montaigne tinha gravado numa medalha, traduz bem o que significa a isostenia no pirronismo: a situação lógica que faz com que a mente não possa inclinar-se nem para um lado nem para o outro, ficando suspensa entre várias escolhas. Mas a isostenia, para a pesquisadora, não leva a recusar o que se impõe à sensibilidade, que faz sempre o ser humano inclinar-se como um todo para um lado mais do que para o outro. Para Giocanti, a sensibilidade autoriza – desde Sexto Empírico, na medida em que ele teoriza a importância do afeto (cuja origem é corporal) para sair da aporia – essa maneira de sair do constrangimento, mesmo que seja em virtude de algo que o cético não saberia enunciar nem mesmo formular confusamente para si mesmo, porque se situa nos limites da racionalidade e mesmo da consciência.

Giocanti afirma que a atividade consciente passa a ser compreendida a partir do que a ultrapassa, em uma perspectiva não-racionalista que se presta menos a uma aproximação com a filosofia de Leibniz do que com filosofias que atribuem um lugar menor à razão na atividade humana. Para a filósofa francesa, se é verdade que a teoria das pequenas percepções de Leibniz permite compreender a atividade não-consciente que influencia a consciência, a meditação oriental - que explora a realidade primeira situada na fonte da subjetividade individual - presta-se ainda melhor a elucidar o ceticismo de Montaigne; apresentando-se igualmente como uma ascensão para a atividade mínima em nós, sensitiva e corporal, sem que dela estejamos conscientes na vida cotidiana mas na qual se enraíza toda a consciência.

No entanto, isso se dá, o que é algo muito importante no ceticismo giocantiano, sem uma inscrição prévia da atividade humana numa organização providencial do mundo ou numa teleologia naturalista a partir da qual o aperfeiçoamento de si encontraria sua finalidade. Como resultado, para Giocanti, o sujeito da ação aparece mais como uma espontaneidade agindo em situação nesse ceticismo filosófico

autônomo e de pleno direito, à luz da filosofia chinesa de Chuang-Tzu analisada por Jean-François Billeter. De acordo com a pesquisadora francesa, o cético não reage conforme sua natureza visando sua preservação, mas aprende a obedecer a uma necessidade adquirida, compatível com o acaso das coisas e com sua maneira de andar flutuante.

O cético aprende a explorar de forma não-programática a multiplicidade de possibilidades que a existência humana desdobra pois, de acordo com a filósofa francesa, ele conta sobretudo com os recursos reservados pela conjugação involuntária de forças profundas insuspeitas, mas ainda assim presentes nele, e que são suscetíveis de assumir o lugar e a direção da consciência - aquela que controla e domina as operações.

Segue-se que, de acordo com Giocanti, apesar da descontinuidade de sua consciência, a integração do sujeito não se faz à base da mônada (à qual está ligada o pensamento) mas sim a partir da própria atividade. Dessa maneira, o sujeito é unido não a partir de um princípio que existiria naturalmente nele e asseguraria a ligação entre as percepções, mas porque ele conquista sua unidade à ocasião ao recorrer a todas as energias corporais (num sentido bem amplo) disponíveis dentro dele.

Giocanti refere-se ao Capítulo II, 6 dos Ensaíes ('Do exercício') como sendo essencial nessa análise, atestando que, no ceticismo, o espírito não é mais considerado a partir da consciência vigilante, atenta, sempre à espreita, mas em relação à atividade e aos recursos do corpo que sustentam nossa vida consciente, excedendo-a por todos os lados. Montaigne conta neste capítulo como ele agiu de maneira apropriada logo em seguida a uma queda de cavalo que quase lhe custou a vida. O ensaísta descreve que lhe parecia inicialmente estar sendo guiado pela razão, quando na verdade ele pôde constatar que estava em um estado de semiconsciência, hipnótico ou sonâmbulo, dirigido por seus sentidos e pelos automatismos corporais que daí resultam, sob a égide de hábitos socialmente contraídos e independentemente de uma vontade dirigente.

Billeter (2002) refere-se a este texto de Montaigne como uma exceção que confirma a regra segundo a qual quase todos os pensadores e poetas do Ocidente privilegiam as ideias e as imagens que evocam o despertar, negligenciando – sistematicamente - aquelas relacionadas ao adormecer. Giocanti reforça essa visão,

dando como exemplo o texto em que Hume quer ilustrar o fato de que as ilusões produzidas pelas dúvidas céticas não têm sentido, uma vez que são contrárias às exigências da vida cotidiana, dissipando-se tão logo a necessidade de agir, raciocinar e acreditar tornam-se prementes. Segundo Hume, o cético se livra delas facilmente da mesma maneira que o despertar e a vigília desiludem-no dos pensamentos noturnos todas as manhãs, dissipando as imagens do sonho.

Esse uso metafórico clássico do despertar supõe, segundo a pesquisadora francesa, que dormir ou adormecer são considerados tradicionalmente pela filosofia como um obstáculo à percepção saudável, às crenças ordinárias e às práticas comuns da existência; e não como uma maneira de ser ou uma passagem que poderia ser um retorno a uma atividade fundamental ligada aos movimentos imperceptíveis do corpo. Giocanti acha interessante constatar que, a esse respeito, a metáfora do despertar foi utilizada de maneira célebre e polêmica por Kant para defender o ceticismo, a partir da função que ele teria de acordar o dogmático de seu sono filosófico.

Para a filósofa francesa, uma das características do ceticismo moderno é, ao contrário, valorizar moral e intelectualmente as virtudes de uma certa sonolência da consciência e os estados semiconscientes como o devaneio, a reflexão, a meditação e a sonolência diurna, ou pelo menos questionar a concepção clássica da consciência como uma força de intervenção racional que, uma vez solicitada, conforme Plutarco, puxa, estica e enrijece todo o homem. Nesse caso, conforme Giocanti, o entendimento ergue-se ereto e enrijecido em todas as suas partes e corre - como se tivesse asas - para a ação.

De acordo com nossa filósofa de referência, Montaigne se detém nesses estados semiconscientes, não apenas de maneira figurada por meio da metáfora do travesseiro macio da dúvida sobre o qual se pode cochilar *nonchalamment*, mas tomando esses estados no sentido literal, como realidades ao mesmo tempo psíquicas e corporais. O cético, como filósofo da dúvida, que deveria estar preocupado principalmente com uma agitação que o impediria de fechar os olhos por não saber para que lado se virar, acaba por estar, para Sylvia Giocanti, contente com o sono tranquilo e o repouso da alma, sentindo-se em boa posição para aí manter-se. Nas palavras de Montaigne:

“Não posso queixar-me de minha imaginação; poucas preocupações na vida me perturbariam sequer o sono, e salvo quando o desejava, sempre me senti contrariado

ao despertar. Sonho raramente; quando sonho é com coisas fantásticas e quiméricas, produzidas em geral por pensamentos prazenteiros, antes ridículos do que tristes” (Ensaio, III, 13, p. 1098).

Giocanti argumenta que se deve acrescentar que o cético está também em boas condições para retornar como observador à continuidade entre o sono e a vigília e ao leque de estados de consciência existentes entre esses diferentes estados, a fim de daí tirar algo para revitalizar suas reflexões e suas práticas. Nas palavras de Montaigne, que também chama seus Ensaio de “seus sonhos”:

“Os que compararam nossa vida a um sonho foram mais judiciosos talvez do que pensavam. Em nossos sonhos nossa alma vive, age, exerce todas as suas faculdades, tal qual quando está acordada. Admitamos que o faça de um modo menos eficiente e visível, a diferença ainda não será tão grande quanto entre um dia de sol e a noite, mas apenas como entre esta e o crepúsculo. Se ela dorme durante o nosso sono cochila mais ou menos quando estamos acordados. Em um e outro caso, permanecemos nas trevas mais profundas. Durante o sono, não vemos com nitidez, mas acordados não é tampouco perfeita a claridade. O sono profundo apaga por vezes os nossos sonhos; despertados, nunca o estamos bastante para nos livrarmos de todos os devaneios que são sonhos de gente acordada e piores do que os verdadeiros” (Ensaio II, 12, p. 596).

Assim, para a filósofa francesa, pelo papel-chave que o cético confere ao que constitui em nós a base de nossa atividade - mantendo-se fora do alcance da consciência desperta -, o cético não se assemelha nem ao sábio estoico, nem ao Buda, nem ao sábio taoísta, figuras do despertar e da vigilância; mas, seguindo a sugestão do sinólogo Jean-François Billeter, ao sábio segundo Chuang-Tzu.

Assim, não haveria a necessidade de se aprender a morrer, assim como esta não deve ser temida, pois segundo a pesquisadora francesa essa passagem da consciência para a inconsciência far-se-ia por si mesma, suavemente como no adormecimento. Para Giocanti, o estado de semiconsciência em que o ser humano está mergulhado por ocasião de acidentes como o narrado por Montaigne revela, de uma maneira surpreendente para o sujeito da experiência, faculdades desconhecidas dentro de nós graças às quais podemos passar para um outro regime de atividade que não o da atividade voluntária e consciente.

Giocanti faz referência a Espinosa, para quem nunca nos perguntamos o suficiente sobre as potencialidades de nosso corpo. As reflexões de Descartes sobre a

mecânica corporal também são citadas pela filósofa francesa, na medida em que visam a compreender melhor as reações humanas em situação, podendo igualmente ser consideradas como suscetíveis de trazer uma contribuição ao estudo do 'agir de acordo com'. Para ela, o dualismo cartesiano não constitui um obstáculo, mas permite vislumbrar uma autonomia funcional do corpo que transborda a vontade e sustenta todas as nossas ações.

A pesquisadora francesa conclui que a razão - como instância decisória baseada no domínio - não constitui mais de maneira manifesta o centro do sujeito atuante nessas circunstâncias. Para Giocanti, a consciência, momentaneamente adormecida, abre caminho para comportamentos que não foram provocados voluntariamente e que procedem de uma reunificação entre o ser humano como um todo e o mundo que o cerca, entendido como uma unidade viva cuja base é constituída pelo corpo (num sentido mais amplo de todas as atividades ou energias que sustentam nossas ações visíveis).

Giocanti também ressalta a importância da pressão das circunstâncias: quer se trate de enfrentar um dilema abominável em que nos coloca um tirano, que se trate de se levantar após um acidente a cavalo, há sempre o choque do evento e uma urgência suficientemente constrangedora para que o indivíduo aceite abandonar-se à sua reação imediata na situação dada, sem procurar elaborá-la racionalmente. Isso não o impede, segundo a filósofa, de mergulhar ousadamente e de maneira ativa na realidade à qual é confrontado; mas essa ação se dá de outro modo, pois o indivíduo acessa um uso de si que lhe era desconhecido e que o surpreende. A consciência, que coordenava e controlava os atos do sujeito, é agora retransmitida por outras forças que a aliviam e suscitam um relaxamento feliz, ao oposto da firmeza da alma preparada - sempre pronta e mobilizada.

Assim, Giocanti entende que podemos estimar, seguindo a sugestão de Langer (2000), que o prazer que podemos encontrar nessa nova maneira de agir sob a direção do corpo está ligado a esse ganho repentino de confiança que concedemos ao que se revela - de maneira inédita - propriamente humano em nós, ainda que não passe pelo juízo racional. Para Langer, Montaigne parece recuperar uma possibilidade de ação que se baseia numa confiança certa em tudo o que move o ser humano, sem passar ou sem ser dominado pelo juízo racional.

O acidente corporal ou a pressão de eventos que impliquem reagir na urgência obriga, segundo Giocanti, a fazer o que se poderia aprender a fazer por si mesmo em outras circunstâncias não-urgentes, enfraquecendo a atenção e a tensão da consciência e imergindo no estado de pensamento flutuante, distraído e desatento. Para a pesquisadora francesa, esse ‘caminho da calma’, de que fala Billeter (2016) em termos de parada e hipnose, permite ganhar em tranquilidade ao encontrar soluções para as dificuldades encontradas, na medida em que a ruptura com o esquema racional dos pensamentos permite recorrer a faculdades insuspeitas pelas quais a solução ou decisão deriva de si mesma - seja a partir de certos fatores anteriormente considerados no âmbito de uma reflexão, seja a partir de outros fatores ainda ocultos e que nunca haviam sido considerados com atenção.

Segue-se que, para a filósofa francesa, não é mais pela suspensão do assentimento (*epochè*) que o cético - dispensado da obrigação de exercer seu controle da situação de maneira voluntária, racional e premeditada - encontre-se assim fortuitamente aliviado da preocupação, mas pela suspensão da consciência. Para Giocanti, o cético atinge a *ataraxia* sem agir, pela confiança no corpo e desacorrentado da inquietude. Conforme Conche, somente o não-agir permite o desdobramento livre e espontâneo das energias baseado na confiança.

4.3.4.

A tranquilidade do cético é exagerada?

Desse ponto de vista e paradoxalmente, dada a recepção de sua obra, Giocanti afirma que Descartes pode ser considerado um aliado insuficientemente reconhecido de seus predecessores céticos. Para a filósofa francesa, longe de reduzir o pensamento à razão, Descartes apresenta a particularidade de conceber o pensamento como receptividade, sentimento de si e - já que o eu vivente o é como união de uma alma e de um corpo - de estendê-lo ao corpo como uma modalidade do sentir cuja origem é corporal.

Para a pesquisadora francesa, o ser humano não se experimenta como pensamento puro, mas como feixe de percepções resultantes das impressões que, de maneira aleatória, são *nonchalamment* retraçadas pelos espíritos animais - que são de natureza corpórea - no cérebro. Giocanti lembra que, de acordo com Descartes, os

pensamentos que dependem apenas do que as impressões anteriores deixaram na memória e da agitação ordinária das mentes são devaneios, quer venham em sonho quer venham em vigília; e que a alma, não se determinando a nada de si mesma, segue *nonchalamment* as impressões que se encontram no cérebro. Para o filósofo, tais são as ilusões de nossos sonhos e também os devaneios que temos muitas vezes estando acordados, quando nosso pensamento vagueia *nonchalamment*, sem se aplicar a nada de si mesmo. Descartes ainda faz referência àqueles que sonham estando acordados, ou seja, que deixam vagar *nonchalamment* sua fantasia, sem que os objetos externos a desviem nem que ela seja guiada pela razão.

Para a filósofa Sylvia Giocanti, o advérbio *nonchalamment*, caro ao cético, acompanha - nos três textos de Descartes que fazem referência explícita a ele - a descrição do pensamento diurno, mas ainda assim sonhador e espontaneamente errante, caracterizado pela desatenção e pela distração pelo fato de estar sempre aplicado em outro lugar e de não se deter em uma coisa, mas de passar inopinadamente à consideração de uma outra, de uma maneira flutuante que assemelha nossa vida mental muito mais a uma sonho contínuo do que a um discurso racional construído segundo elos de sequência lógica. Segundo Montaigne, pensamos sempre em outra coisa (Ensaio, III, 4). Portanto, para Giocanti, a antropologia cartesiana reconhece, como a filosofia cética de Montaigne, que o pensamento humano se caracteriza por sua agitação natural e sua instabilidade, constituindo uma sucessão fortuita de representações ligadas aos fenômenos cerebrais.

A pesquisadora francesa nos chama ainda a atenção para o fato de que é incorreto depreender, para todas as situações, que Descartes tenha afirmado que não haveria receita mais segura para manter a mente sã do que dissociar-se da influência nefasta do corpo, pois deve-se levar em conta aqui a distinção crucial na filosofia de Descartes entre 'o uso da vida' e 'a conquista da verdade'. Para Giocanti, deixar o corpo agir na vida é muitas vezes preferível à intervenção apenas do pensamento. De acordo com a reflexão cartesiana, as reflexões abstratas prolongadas por muito tempo, ou mesma as divagações espontâneas da mente, colocariam o ser humano em perigo se os afetos ou paixões da alma não entrassem em jogo para manter ali os pensamentos que ela deve reter, forçando-a por meio do corpo a tornar-se automaticamente - e não voluntariamente - atenta à situação presente e a lidar com ela.

Como no ceticismo, Giocanti afirma que a consciência é para Descartes retransmitida, substituída pelas forças do corpo, que é muito felizmente dotado de uma autonomia funcional capaz de regular o todo - inclusive a mente -, dispondo o ser humano a querer as coisas para as quais as paixões o inclinam.

Nesse sentido, a filósofa francesa entende que não se pode dizer que o dualismo cartesiano constitua um obstáculo à integração do corpo na vida ética; ao contrário, foi frutífero na medida em que permitiu refletir-se sobre as capacidades corporais consideradas separadamente, ou seja, medir a importância em nós das ações que não são conduzidas pelo nosso pensamento. Para Giocanti, Descartes considera que os automatismos corporais são ensinamentos da natureza que devem ser seguidos, pois na maior parte do tempo eles permitem nos comportarmos de uma maneira apropriada à nossa conservação. A pesquisadora faz questão de ressaltar esse é o mesmo filósofo que explicou a atividade reflexa e não é em nada vítima das ilusões de um pretendido voluntarismo.

Giocanti entende que a apreensão do corpo humano como uma máquina favorece sua integração pacífica e satisfeita na atividade humana, a partir do aproveitamento da ausência de calma do corpo em virtude de seus automatismos e não de uma rejeição da inquietude em geral. A filósofa francesa nos lembra que Leibniz aponta a inquietude como *Unruhe* (intranquilidade) - que designa também em alemão o pêndulo de um relógio -, comparável a esse desequilíbrio nas engrenagens do nosso corpo, que mantém permanentemente e de maneira salutar algum esforço para se recolocar sempre no melhor estado que puder e se colocar mais à vontade.

Giocanti entende que Descartes, seguindo Montaigne e como precursor de Locke e Leibniz, percebeu claramente a importância das paixões da alma e reconheceu com o cético que a inquietude natural da mente, como agitação dos pensamentos de que a origem é corporal, era fonte de emoções determinantes, uma vez que sem elas os pensamentos não teriam suficientemente se apoderado sobre nós e nos abandonariam ao nosso estado de sonolência, o que colocaria em risco nossas vidas.

É por isso que na filosofia de Descartes, no ceticismo antigo e moderno, e na filosofia de Chuang-Tzu, que apresentam como ponto comum a proposição de uma arte de viver baseada na receptividade e na reatividade; recomenda-se, segundo

Giocanti, confiar via as paixões - que são percepções, sentimentos ou emoções da alma -, na 'marionete corporal'. Para a pesquisadora francesa, nessas três filosofias, o filósofo ousa dizer que a decisão flui por si mesma quando deixamos agir as forças e faculdades que estão em nós.

No entanto, diferentemente do cético, a filósofa francesa ressalta que Descartes, Locke, Leibniz e Hume, em maior ou menor grau, inscrevem a inquietude no âmbito de uma filosofia naturalista, na medida em que a inquietude teria uma função vital e mesmo providencialista (exceto Hume), baseando-se em uma harmonia pré-estabelecida entre o ser humano e o mundo.

Giocanti discorre sobre o tema acima mencionando que a inquietude, como todas as paixões (das quais ela constitui a base), é teleologicamente orientada nos casos supracitados, explicando-se pelo fato de que, segundo Leibniz, mesmo quando parecemos bem tranquilos, nunca estamos sem alguma ação ou movimento - o que só poderia ser justificado pelo fato de que a natureza está sempre trabalhando para se colocar numa situação mais à vontade.

De acordo com a filósofa francesa, a inquietude aqui é diferente da visão cética, pois submete o ser humano à pressão dos instintos naturais e à necessidade de sair da sonolência e de manter-se acordado a fim de reter a atenção e focalizá-la em um objeto que deve ser conhecido para fins de conservação (visão naturalista) ou de aperfeiçoamento de si (visão providencialista).

Por causa dessa orientação teleológica, a filósofa francesa entende que Descartes, Locke e Leibniz não podem considerar o travesseiro macio da dúvida, ou seja, a *nonchalance*, de outra maneira senão como *laisser-aller*. Para esses filósofos, é como se o cético não tivesse visto que essas emoções, retendo nossa atenção, fortificam e fazem durar na alma certos pensamentos que é bom que ela conserve.

Conforme ressalta a pesquisadora francesa, não se decidindo ao final de um exame - que Locke analisa em suas condições normais de realização como procedente de uma suspensão de um desejo inquieto - tais filósofos entendem que o cético para no caminho, sem buscar voluntariamente remediar a inquietude sob a conduta da razão. De acordo com Giocanti, seja por espanto, entendido como excesso de admiração, seja por irresolução, entendido como medo excessivo de se errar, o cético, para esses filósofos, deleita-se na deliberação e mantém artificialmente uma

inquietação que o impede de agir, de progredir e de ganhar em perfeição por meio de suas ações.

Segundo os cartesianos, e diferentemente dos céticos conforme descrito pela filósofa de referência desta dissertação, a inquietação ou agitação natural dos pensamentos não é sinônimo de incerteza. Para Giocanti, a prova disso é que Locke - para quem o ser humano é sempre pressionado pela inquietação - considera que há incerteza na inquietação apenas quando o ser humano hesita na escolha do desejo que deve ser satisfeito prioritariamente. Para ele, cada inquietação atual determina o sujeito a agir, tornando possível expulsar a incerteza e encorajando o ser humano a decidir de maneira esclarecida para melhor se satisfazer, evitando a armadilha dos desejos de origem exclusivamente passional. Ainda, de acordo com Giocanti, Leibniz sustenta que é preciso saber opor-se, se necessário, às apetências nascidas da inquietação; primeiramente por meio de imagens formadas pela razão acerca dos maiores bens ou males por vir, e depois por meio de uma firme vontade - vista como virtude - e hábito de ater-se ao que a razão terá prescrito, apesar de sua falibilidade.

De acordo com a pesquisadora francesa, no cartesianismo, a inquietação é sobretudo benéfica quando do despertar do espírito, favorecendo a firmeza da alma e inclinando-a a desejar adquirir conhecimentos cuja certeza é racionalmente fundamentada. Nesse sentido, Giocanti conclui que, aos olhos dos cartesianos, a metáfora cética do travesseiro macio da ignorância e da falta de curiosidade só pode parecer doentia. Conforme a filósofa francesa, tal metáfora valoriza uma forma de adormecimento da consciência que vai contra a mente alerta e atenta que Descartes deseja promover.

Portanto, Giocanti afirma que o travesseiro do cético é macio demais para um cartesiano, ao encorajar as pessoas a descansar na dúvida quando deveria ser usado - na visão cartesiana - como ponto de apoio para acordar de suas dúvidas. Dessa maneira, para a filósofa francesa, a resposta de Descartes à dúvida cética não se encontra na segunda Meditação metafísica, em resposta ao argumento do gênio do mal e na afirmação da realidade de um pensamento que é percebido com certeza, por mais duvidosas que sejam suas representações; porque, visto assim, o cogito ainda decorre de uma experiência cética. Para Giocanti, essa resposta residiria muito mais no Discurso do Método e, mais particularmente, na engenhosidade do método de

despertar que aí se apresenta e que - contra o sono cético - apela à firmeza da vontade em sua determinação a bem fazer sob a orientação da razão.

Giocanti afirma ser desnecessário mencionar que, do ponto de vista dos próprios céuticos, o método cético para remediar a inquietude - ou pelo menos para tratá-la adequadamente - não é ultrapassado e não se torna obsoleto por essa réplica cartesiana. Para ela, o filósofo cético persiste afirmando que, para acabar com o desconforto, convém primeiramente adotar uma atitude de *nonchalance* em relação a tudo o que nos traria mais aborrecimento do que satisfação se nos preocupássemos com isso; e em segundo lugar, aceitar passivamente e se possível com alegria o que pode ser recebido sem sofrimento - que o será com tanto mais doçura quanto não formos inquerir para melhor conhecê-lo.

No entanto, para a filósofa Sylvia Giocanti, poder-se-ia se a *nonchalance* cética em relação às inquietudes da existência não dá ao filósofo cético uma tranquilidade lânguida que o expõe a suspender seu interesse pela vida, podendo conduzi-lo a não mais se preocupar com nada - inclusive com a vida em si. Giocanti deixa-nos algumas perguntas: poderia o cético, seguindo o exemplo de Pirro ou dos sábios orientais, deixar de distinguir a vida da morte, ser indiferente à primeira e desejar apenas a segunda, para finalmente viver uma vida sem vida - totalmente esvaziada -, vegetando em um estado de abulia sintomático de neurastenia? O cético, ao propor a *nonchalance* como remediação para a inquietude, não se tornaria um niilista incapaz de desejar, como reprova Nietzsche?

As respostas a essas perguntas estão sendo trabalhadas por este pesquisador, orientado pela filósofa, professora e pesquisadora Sylvia Giocanti, no seu doutoramento já em andamento. Pode-se adiantar que, de acordo com a filósofa francesa, ao contrário do que se poderia ser pensado, se a remediação cética da inquietude não é incompatível com a manutenção do desejo é porque o tratamento cético da inquietude - longe de proceder de um evitar do desejo - leva a concedê-lo um lugar específico, constituindo o ceticismo, também, numa filosofia do desejo.

5

Considerações finais

De acordo com a nossa filósofa de referência dessa dissertação de mestrado, Kant acreditava que o campo da filosofia poderia ser circunscrito a partir de três questões fundamentais, compreendendo o campo da ciência, da moral e da religião: o que posso saber? O que devo fazer? O que posso esperar? Três perguntas que, finalmente, para Giocanti, podem ser sintetizadas em uma quarta: o que é o homem?

De acordo com a pesquisadora francesa, o filósofo cético tem a particularidade de responder à última pergunta, não porque ele acredita que, começar respondendo-a e definindo uma natureza do ser humano, seja o método certo a seguir para melhor responder às três primeiras; mas porque a indeterminação da natureza do ser humano caracteriza-o como aquele que nunca deixa de se fazer as três primeiras perguntas sobre sua existência e que, conseqüentemente, sente uma sensação de inquietude na origem de toda filosofia.

A partir de Montaigne - que representa para a filósofa francesa a forma mais radical de ceticismo dos tempos modernos, da qual aparecem ressurgimentos em várias proporções do século XVII ao XX entre autores que não são totalmente céticos - a linha divisória entre o que é e o que não é ceticismo é em grande parte baseada no tratamento da inquietude, no lugar que a ela é dado no âmbito de uma antropologia e na remediação a que é submetida.

O cético montaigniano-giocantiano considera, na verdade, que essa inquietude é inevitável. Para Giocanti, o ser humano maduro e de boa-fé suspeita - depois de ter experimentado sua instabilidade fundamental, que se reflete em particular por tergiversações, hesitações, irresolução, indecisão, rodeios, desvios - que ele provavelmente nunca será capaz de responder às três primeiras perguntas e que a agitação em que ele se encontra não pode ser circunscrita, localizada, mas ocupa necessariamente e definitivamente não só seu corpo como todo o campo de sua alma.

No entanto, de acordo com a pesquisadora francesa, contra todas as probabilidades, esperanças, desejos e expectativas - e apesar dos detratores da filosofia cética, que acreditam que ela só pode levar ao desespero -, o cético

montaigniano-giocantiano acredita que não há nenhuma razão para desesperar-se de sua ignorância quanto ao que ele pode saber, ao que ele deve fazer, ao que ele deve acreditar, ao que ele pode esperar e ao que ele deve almejar, para tentar ser feliz ou ao menos se aproximar desse estado. Para Giocanti, ele acredita que sua filosofia dá os meios para não se desesperar da existência e até para se alegrar nela.

O ceticismo montaigniano-giocantiano, autônomo e de pleno direito, apresenta-se nesse sentido como uma filosofia eminentemente paradoxal: por um lado, ela mostra que as garantias a que o ser humano aspira para viver na tranquilidade nunca são adquiridas, convidando a renunciar a uma quietude que seria o fruto da consagração de sua existência à realização desta ou daquela concepção de sua natureza; por outro lado ela afirma, com base nessa mesma renúncia à constância – geralmente apresentada pela filosofia clássica antiga como a condição para a paz da alma –, oferecer aos seres humanos um discurso indicando uma atitude de perplexidade graças à qual, se a adotarem, poderão descobrir os meios de se contentarem mais do que por outras filosofias, a ponto de dar a sua existência ares festivos. Lembrando que, para Montaigne, a filosofia é uma atividade viva, alegre, que tem ar de festa e folguedo (Ensaaios, I, 26).

Giocanti nos lembra também que essas considerações sobre a atitude de aprovação e até mesmo de júbilo em face da existência são encontradas em Nietzsche e Rosset, que prestam homenagem a esta dimensão jubilante da filosofia de Montaigne. Para a filósofa francesa, os três autores colocam à disposição dos seres humanos novos meios, atitudes e artifícios para se tornarem capazes de desfrutar da existência.

Portanto, para Giocanti, a filosofia cética montaigniana-giocantiana - como se pode entender a partir da leitura dos Ensaaios de Montaigne - não é desguarnecida em termos de '*savoir-vivre*'. Ela afirma, inclusive, fornecer aos seres humanos novos paradigmas, às vezes tão sem precedentes que pareceu pertinente apoiar-se na filosofia chinesa antiga para fazê-los aparecer melhor e entender sua originalidade, com a ajuda de tradutores e intérpretes como Marcel Conche e Jean-François Billeter, que se interessavam pelo ceticismo dos filósofos gregos e o de Montaigne.

Para a filósofa francesa, esses modelos céticos de comportamento e ação - ou inação -, inserem-se essencialmente numa terapia filosófica cuja função é proteger-se da ansiedade. Mas, segundo a pesquisadora francesa, se o ceticismo consola da decepção nascida das opiniões dos filósofos dogmáticos e da amargura deixada pela tentativa mal sucedida das diferentes e várias receitas de alcançar a *ataraxia* proposta pelas doutrinas filosóficas - que acabam por agravar o desconforto causado por opiniões e crenças vulgares -, o ceticismo também consola da falta de respostas definitivas às perguntas essenciais que todo ser humano se faz.

O cético montaigniano-giocantiano remedia a inquietude - aquela que incomoda e atormenta a mente - por uma atitude de afrouxamento dos laços com suas crenças e opiniões, o que lhe permite distanciar-se dos valores. Deixando-se escorregar pela ladeira da *nonchalance*, ele pode até certificar-se de que elas não importam para ele, para o benefício de sua tranquilidade.

Esse recuo, para Giocanti, não tem como objetivo visar de maneira programática uma autorrealização que, colocando-o sob tensão, renovaria a inquietude. O cético montaigniano-giocantiano conduz sua vida reagindo de acordo com as circunstâncias presentes, acolhendo o que lhe é oferecido e contando com a espontaneidade do corpo, no sentido amplo de tudo o que nele é capaz de responder adequadamente às solicitações. Para a filósofa Sylvia Giocanti, ele abre assim um novo caminho, o de um 'deixar ir' que, deixando passar os males sem pensar neles, permite-lhe eximir-se deles ou acomodar-se a eles, mantendo-se suavemente em um estado de tranquilidade que exprime a metáfora de Montaigne do travesseiro macio da ignorância e da falta de curiosidade.

Ao final da apresentação dessa terapia cética, poder-se-ia então perguntar se o risco que ela incorre para seus seguidores não é a letargia, um estado de sono profundo e prolongado que dá a aparência de morte, ou seja, um descanso na existência que poderia esvaziá-la da forma motora que a anima: o desejo. O 'travesseiro macio' da dúvida, por seu efeito hipnótico e mesmo narcótico, poderia mergulhar o ser humano em um torpor paralisante contrário à vida? Esta é uma das perguntas que está sendo respondida por este pesquisador em seu Doutorado em Filosofia, orientado pela pesquisadora, filósofa e professora Sylvia Giocanti.

6

Referências Bibliográficas

ANNAS J. **The Morality of Happiness**. New York/Oxford, Oxford University Press, 1993.

AUGUSTIN. **Euvres**, I, Paris, Gallimard, coll. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1998:

_____ **Contre les Académiciens**, trad. J.-L. Dumas.

_____ **De la vie heureuse**, trad. S. Dupuy-Trudelle.

_____ **Du libre arbitre**, trad. S. Dupuy-Trudelle.

_____ **Les confessions**, trad. P. Cambronne.

_____ **Da Vida Feliz**, 28, in Obra.

_____ **Do Livre Arbítrio**, Livro III.

AURELIO, M. **Pensamentos**, VII, 69, em Os Estoicos.

BAYLE, P. **Dicionário Histórico e Crítico**, artigo “Carnéades”, Nota G.

BETT R., **How Ethical can an Ancient Skeptic be?**, in D. Machuca (dir.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, Netherlands, Springer, The New Synthese Historical Library, vol. 70, 2012, p. 3-17.

BILLETTER J.-F. **Leçons sur Chuang-Tzu**. Paris, Allia, 2002.

_____ **Notes sur Tehouang-Tzu et sa philosophie**. Paris, Allia, 2010.

_____ **Un paradigme**. Paris, Allia, 2014.

_____ **Études sur Chuang-Tzu**. Paris, Allia, 2016.

BJAÏ, D. **Anais do colóquio/conferência de outubro de 2012** organizada por J.-C. Arnould e Faye,

BLUMENBERG H. **Approche anthropologique d'une actualité de la rhétorique** [1971]), in *L'imitation de la nature et autres essais esthétiques*, trad. I. Kalinowski et M. de Launay, Paris, Hermann, 2010, p. 91-128.

BLUMENBERG, H. **Paradigmas para uma Metaforologia**.

_____ *Description de l'homme* [Beschreibung des Menschen, 2006], trad. D. Trierweiler, Paris, Cerf, 2011.

_____ *La légitimité des temps modernes* [Die Legitimität der Neuzeit, 1966, 1988), partie III “La curiosité théorique en procès”, trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999.

_____ *La lisibilité du monde* [Die Lesbarkeit der Welt, 1981], trad. P. Rusch et D. Trierweiler, Paris, Cerf, 2007.

_____ *La raison du mythe* [Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, 2001], trad. S. Dirschauer, Paris, Gallimard, 2005.

_____ *Le rire de la servante de Thrace. Une histoire des origines de la théorie* [Das Lachen der Thrakerin, 1987], trad. L. Cassagnau, Paris, L'Arche, 2000.

_____ Le souci traverse le fleuve [Die Sorge geht über den Flub, 1987], trad. O. Mannoni, Paris, L'Arche, 1990.

_____ Lions [Löwen, 2001], trad. G. Marino, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

_____ Naufrage avec spectateur. Paradigme d'une métaphore de l'existence [Schiffbruch mit Zuschauer, 1979], trad. L. Cassagnau, Paris, L'Arche, 1994.

_____ Paradigme pour une métaphorologie [Paradigmen zu einer Metaphorologie, 1998], trad. D. Gammelin, Paris, Vrin, 2006.

_____ Pensivité [Nachdenklichkeit, 1980], trad. D. Trierweiler, Cahiers philosophiques, n° 123, SCEREN, 4^e trimestre 2010, p. 83-87.

_____ Teoria da Não Conceitualidade. Belo Horizonte: editora UFMG, 2013.

_____ Théorie de l'inconceptualité [Theorie der Unbegriflichkeit, 2007], trad. M. de Launay, Paris, Éditions de l'éclat, 2017.

BOËCE. Consolation de la philosophie, trad. C. Lazam, Paris, Payot & Rivage, 2006.

BRAHAMI, F. O trabalho do ceticismo: Montaigne, Bayle, Hume, Paris. PUF, 2001, p. 2, nota 1.

_____ Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume. Paris, PUF, 2001.

_____ Le scepticisme de Montaigne. Paris, PUF, 1997.

BROCHARD, V. **Céticos Gregos**. Imprensa nacional, 1887.

_____ **De la croyance**. Revue philosophique, IX année, n° 7, juillet 1984, p. 1-23. Les sceptiques grecs, Paris, Vrin, 1986 [1^{re} éd. 1887].

BURNYEAT M. **Can the Sceptic live his Scepticism?**, in The Original Sceptics : A Controversy, éd. M. Burnyeat et M. Frede, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1998, p. 25-57.

CICÉRON. **Tusculanes**, trad. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

- Académiques, *Academica*, trad. J. Kany-Turpin, Paris, GF-Flammarion, 2010.

CICERO. **Tusculanas**.

_____ . **Academica**.

CONCHE M. **Montaigne et la philosophie**. Paris, Mégare, 1992 [2^e éd.].

_____ **Pyrrhon ou l'apparence**, Paris, PUF, 1994.

_____ **Pirro ou A Aparência**.

_____ **Lao Tzu, Tao-Te king**.

CORTI L. **Scepticisme et langage**. Paris, Vrin, 2009.

DESCARTES, R. **Euvres philosophiques**. éd. F. Alquié, Paris, Classiques Garnier, 1997, 3 vol. - Les passions de l'âme, éd. G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1999.

_____ **Meditações metafísicas**. AT, 20, ed. Alquié.

_____ **Carta a Elisabeth** de 6 de outubro de 1645, AT, IV, 311, ed. Alquié.

_____ **Paixões da Alma**. Paris, Vrin, 1994.

- _____ **Tratado do Homem**. AT, XI, 184.
- EMPIRICO, S. **Hipotiposes Pirrônicas** (I, 28).
- ÉPICTÈTE. **Entretiens**, in *Les Stoïciens*, trad. E. Bréhier, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1962.
- ESPINOSA. **Ética**.
- FERRARI E. **Montaigne, une anthropologie des passions**. Paris, Classiques Garnier, 2014.
- FONTENELLE. **Nouveaux dialogues des morts**. Paris, Librairie M. Didier, 1971.
- FOUCAULT M. **L'herméneutique du sujet, cours au collège de France (1981-1982)**, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.
- _____ **A Hermenêutica do Sujeito**, curso de 24 de março de 1982, 1a hora, op. cit., pág. 451-454, a partir de uma análise da carta de consolação de Sêneca a Marullus e das cartas 24, 91 e 99 a Lucílio.
- FREDE M. **The Sceptic's Beliefs** in *The Original Sceptics: A Controversy*, éd. M. Burnyeat et M. Frede, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1998, p. 1-24.
- GINZBURG C. **À distance, neuf essais sur le point de vue en histoire** [1998]. Paris, Gallimard, 2001.
- GIOCANTI S. **Scepticisme et Inquiétude**. Paris: Hermann Éditeurs, 2019.
- GRELLARD, C. **Jean de Salisbury e o Renascimento Medieval do ceticismo**. Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- GRGIC F. **Sextus Empiricus on the Goal of Skepticism**. *Ancient Philosophy*, n° 1, 26, 2006, p. 141-160.
- HANKINSON, R.J. **Os Céticos**. Londres, Routledge, 1995.
- HEIDEGGER, M. **Être et temps**, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986. – *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Monde, finitude, solitude, trad. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992.
- HUME, D. **Dissertation sur les passions**, in *Les passions*, trad. J.-P. Cléro, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- _____ **Traité de la nature humaine**, trad. J.-P. Cléro, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- _____ **Essais moraux, politiques et littéraires**, trad. J.-P. Jackson, Paris, Alive, 1999, p. 210-232 [texte anglais, p. 445-456].
- _____ **Enquête sur l'entendement humain**, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2008.
- KANT, E. **Anthropologie d'un point de vue pragmatique**. trad. M. Foucaut, Paris, Vrin, 1988.
- _____ **Prolegômenos a toda metafísica futura que desejará se apresentar como ciência**. Paris, Vrin, 1967, p. 13.
- _____ **Crítica da Faculdade de Julgar**.
- _____ **Logica**, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1970.

LA METTRIE. **Euvres philosophiques**, II, Discours sur le bonheur, Paris, Fayard, 1987.

_____ **Discurso sobre a Felicidade**. Paris, Fayard, 1987.

LA MOTHE LE VAYER, **Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler** : N'avoir pas le sens commun, éd. L. Leforestier, Paris, Le Promeneur, 2003.

_____ **Prose chagrine**, éd. G. Tomasini, Paris, Klincksieck, 2012. Dialogues faits à l'imitation des Anciens, éd. B. Roche, Paris, Champion, - 2015.

LAËRCE, D. **Vies et doctrines des philosophes illustres**, trad. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Librairie générale française, coll. La Pochothèque, 1999.

LANGER U. **Mourir et agir dans De l'exercitation**, l'action, BSAM, VIII série, n° 17-18, Paris, Champion, janvier-juin in Montaigne et 2000, p. 79-87.

LAO-TZU. **Tao te king**, trad. et commenté par M. Conche, Paris, PUF, 2003.

LARMORE CH. **Un scepticisme sans tranquillité**: Montaigne et ses modèles antiques, in V. Carraud et J.-L. Marion (dir.), **Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie**, Paris, PUF, coll. "Épiméthée", 2004, p. 15-31.

LEIBNIZ. **Nouveaux essais sur l'entendement humain**, livre II, chap. xx et xxi, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

LEOPARDI G. **Petites œuvres morales**, trad. J. Gayraud, Paris, Allia, 1993. - *Zibaldone di pensieri*, trad. B. Schefer, Paris, Allia, 2004.

LOCKE, J. **Essais sur l'entendement humain**, livre II, chap. xx et xxi, trad. P. Coste, Paris, Librairie générale française, 2009.

LUCRÉCIO. **Da Natureza das Coisas**.

_____ **De la nature**, trad. J. Kany-Turpin, Paris, GF-Flammarion, 1997.

MARC-AURÈLE. **Pensées**, in *Les Stoïciens*, trad. E. Bréhier, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

MARCHAND, S. **Le scepticisme**. *Vivre sans opinions*, Paris, Vrin, 2018.

_____ **Le Sceptique recherche-t-il vraiment la vérité?**, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 2010, p. 125-141.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ **Raízes da Dúvida**: ceticismo e filosofia moderna. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

_____ **Textos básicos de filosofia e história das ciências**: a revolução científica. Rio de Janeiro: Zahar.

Mc PHERRRAN M. L. **Pyrrhonism's Arguments Against Value**, in *Philosophical Studies*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1990, vol. 60, p. 127-142.

_____ **Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism**: Is the Skeptic really Happy? in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophie*, 1989, vol. 5, issue 1, p. 135-171.

MERLEAU-PONTY M. **Eloge de la philosophie et autres essais**, Lecture de Montaigne, Paris, Gallimard, 1953 [rééd. 1960], p. 265-285.

MOLIERE. **O Misanthropo**, ato I, cena 1, c. 165-166.

MONTAIGNE, M. **Ensaïos**. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____ **Essais**, éd. Villey, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1992. Journal de voyage, éd. F. Garavini, Paris, Gallimard, 1983.

_____ **Lettres**, in Euvres complètes, éd. A. Thibaudet et M. Rat, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1992.

NIETZSCHE F. **Aurore**, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970.

_____ **Considérations inactuelles**. II. De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 1990.

_____ **Considérations inactuelles**. III et IV (Schopenhauer éducateur / Richard Wagner à Bayreuth), textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. H. A. Baatsch, P. David, C. Heim, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, Paris, Gallimard, 1990.

_____ **Crépuscule des idoles**, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974.

_____ **Ecce Homo**, trad. A. Vialatte, Paris, 10/18, 1988.

_____ **Fragments posthumes** (automne 1884-1885), XI, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. M. Haar, Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982.

_____ **Humain, trop humain**, I et II, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968.

_____ **L'antéchrist**. Imprécation contre le christianisme, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974.

_____ **La généalogie de la morale**, trad. H. Albert, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1972.

_____ **La naissance de la tragédie**, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1949.

_____ **Le gai savoir**, trad. A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1950.

_____ **Par-delà le bien et le mal**, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1971.

_____ **Vérité et mensonge au sens extra moral**, in La philosophie à l'époque tragique des Grecs, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. J.-L. Backes, M. Haar, Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1975.

NIETZSCHE. **Introdução ao estudo dos diálogos de Platão**.

PAGANINI G. **Skepsis**. Le débat des modernes sur le scepticisme, Paris, Vrin, 2008.

_____ **Entre l'épochè et le doute**. Petite histoire de l'impossibilité de vivre le scepticisme. Les Anciens, Montaigne, Descartes, in E. Argaud, N. El Yadari, S. Charles et G. Paganini (dir.).

_____ **Pour ou contre le scepticisme.** Théorie et pratique de l'Antiquité aux Lumières, Paris, Champion, 2015.

PANICHI, N. **Picta historia**, Lettura di Montaigne e Nietzsche, Urbino, Quattroventi, 1995. - "Nietzsche et le "gai scepticisme" de Montaigne", Noesis [en ligne], 10 | 2006, p. 93-112, <<http://noesis.revues.org/452>>.

_____ **Nietzsche e o "ceticismo gaia" de Montaigne**, Noesis Têen ligne], 10 | 2006, <<http://noesis.revues.org/452>>.

PASCAL. **Pensées**, éd. Ph. Sellier, Paris, Classiques Garnier, 1991.

_____ **Entrevista com M. de Sacy sobre Epiteto e Montaigne**, Paris, Acte Sud, 2003, p. 47-48.

PHERRAN. **Pyrrhonism's Argument Against Value.** Vol. 60, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1990.

PLUTARQUE. **Euvres morales et philosophiques**, trad. J. Amyot, Paris, Jean Macé, 1581.

POPKIN R. H. **Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza**, trad. C. Hivet, Paris, PUF, 1995.

RIBOT T. **La psychologie des sentiments.** Paris, F. Alcan, 1896.

ROSSET CI. **Le principe de cruauté**, in L'école du réel, Paris, Minuit, 2008 [1* éd. 1988].

_____ **Principes de sagesse et de folie**, in L'école du réel, Paris, Minuit, 2008 [1* éd. 1991].

_____ **Logique du pire.** Éléments pour une philosophie tragique, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2013 [1^a éd. 1971].

SAINTE-BEUVE. **Pensamentos de Pascal.** Causeries du Lundi, Paris, Garnier, 1883.

SCHOPENHAUER. **Parerga et paralipomena**, vol. II, XII Suppléments à la doctrine néant de l'existence, trad. J.-P. Jackson, Paris, Coda, 2005, p. 242-243.

_____ **Suplementos à doutrina do nada da existência**, Paris, Coda.

SÉNÈQUE. Paris, Robert Laffont, 1993: **Lettres à Lucilius**, trad. H. Noblot revue par P. Veyne. De la tranquillité de l'âme, trad. R. Waltz revue par P. Veyne. - De la vie heureuse, trad. A. Bourgery revue par P. Veyne. - Consolation à Marcia, trad. R. Waltz revue par P. Veyne. - Consolation à ma mère Helvia, trad. R. Waltz revue par P. Veyne.

SÈVE B. **L'action sur fond d'indifférence**, in Montaigne et l'action, BSAM, VIII série, n° 17-18, Paris, Champion, janvier-juin 2000, p. 13-22.

_____ **Entre la bouteille et le jambon**, l'essai "comment l'esprit s'empêche soi-même" (II, 14) est-il un texte sceptique?, BSAM, VIII* série, n° 41-42, Paris, Champion, janvier-juin 2006, p. 31-47.

_____ **Montaigne.** Des règles pour l'esprit, Paris, PUF, 2007.

SEXTUS EMPIRICUS. **Esquisses pyrrhoniennes**, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

_____ **Adversus mathematicos**, 11, Against the physicists, Against the Ethicists, trad. R. G. Bury, Cambridge, Harvard University Press, Loeb classical Library, 1936.

SVAVARSSON S. H. **Two Kinds of Tranquillity** : Sextus Empiricus on *Ataraxia*, in D. Machuca (dir.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, Netherlands, Springer, The New Synthese Historical Library, vol. 70, 2012, p. 19-31.

TOURNON A. **Plantant mes choux... action et projet**, in *Montaigne et l'action*, BSAM, VIII^a série, n° 17-18, Paris, Champion, janvier-juin 2000, p. 89-96. – “Route ailleurs”, in *Le “nouveau langage” des Essais*, Paris, Champion, par 2006.