



O CETICISMO E A DESTRUIÇÃO DA FILOSOFIA EM PASCAL

Luiz A. A. Eva¹



Resumo: Este texto discute a reflexão de Pascal sobre o ceticismo, buscando esclarecer suas implicações para o estatuto de sua própria posição. Carraud sustenta que sua função seria promover a “autodestruição” da filosofia (abrindo caminho para a teologia). De minha parte, sustento que Pascal considera o ceticismo em seus próprios termos para mostrar, dialeticamente, a razoabilidade de sua posição a partir dessa perspectiva filosófica. Em vez de “autodestruição” da filosofia, caberia reconhecer uma forma de incorporá-la à própria perspectiva.

Palavras-Chave: Blaise Pascal. Ceticismo. Montaigne. Descartes. Carraud.

Abstract: This text discusses Pascal's reflection on scepticism, seeking to clarify its implications for the status of his own position. Carraud argues that its function would be to promote a “self-destruction” of philosophy (paving the way for theology). For my part, I argue that Pascal considers scepticism on its own terms to show, dialectically, the reasonableness of his position from this philosophical perspective. Instead of the “self-destruction” of philosophy, it would be appropriate to recognize a way of incorporating it into his own perspective.

Keywords: Blaise Pascal. Scepticism. Montaigne. Descartes. Carraud.

¹ Professor Titular de Filosofia do Centro de Ciências Naturais e Humanas (CCNH) da Universidade Federal do ABC (UFABC). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7081637340185391> E-mail: luiz.eva@ufabc.edu.br

A questão clássica sobre a presença do ceticismo filosófico nas obras de Pascal e, em particular, nos *Pensamentos* impõe considerar problemas metodológicos complexos. Pondo à parte os problemas relativos à edição dessa obra,² vou retomá-la aqui privilegiando um importante comentador. Em *Pascal e a Filosofia*, Vincent Carraud nos adverte, com razão a meu ver, que é preciso, antes de atribuir a Pascal uma filosofia, interrogar seu texto sobre as condições de possibilidade dessa atribuição.³ Carraud julga que, em geral, ou bem se atribui a Pascal uma filosofia num sentido bastante vago (como uma visão de mundo ou um agregado de conhecimentos), ou bem se busca no pensamento pascaliano um referencial filosófico — geralmente “cético” ou cartesiano⁴ — a partir de uma acepção do termo filosofia que também é imprópria. Isso porque os *Pensamentos* se subordinam ao projeto de compor uma “Apologia da Religião Cristã”, compreendida por Pascal como meio de superação, crítica ou desqualificação da filosofia de maneira geral. Carraud apoia-se aqui em fragmentos diversos em que Pascal critica a filosofia, como este: “Se não cuidais o bastante de querer saber a verdade, eis o suficiente para o seu repouso. Mas se desejais de todo o coração conhecê-la, não observastes suficientemente em detalhe. (Aquilo) seria o bastante para uma questão de filosofia; mas aqui, onde tudo está em jogo...” (*Pensées*, Laf. 150/Br. 226)⁵. Assim, a superação pascaliana da filosofia deve ser necessariamente situada, a seu ver, a partir de uma perspectiva externa à filosofia: “Pensar a crítica pascaliana da filosofia como ceticismo é pensá-la interna à filosofia e não poderia se constituir como uma passagem para fora da filosofia; Pascal não teria nenhum ponto de apoio fora da filosofia.”⁶

² Veja-se por exemplo Jean Mesnard, “Édition et Classification: La Datation Réciproque des Fragments dans les Œuvres Inachevées de Pascal”, *Cahiers de L'Association Internationale des Études Françaises*, Paris, Les Belles-Lettres, 33, Mai 1981, p. 154.

³ “(...) de um ponto de vista metodológico, nada nos autoriza a ler um fragmento pascaliano como a expressão esporádica de uma filosofia que se trataria de reconstituir depois de um primeiro trabalho de extração.” (Vincent Carraud, *Pascal et la Philosophie*. Paris, PUF, 1992, 479, p. 22).

⁴ Tal seria o caso, por exemplo, de V. Cousin, ao considerar Pascal um “cético” simplesmente à medida em que “rejeita todas as filosofias”, ou de F. Bouiller, segundo quem Pascal, à medida que se aproximou do jansenismo, foi gradualmente abdicando da metafísica cartesiana, passando a considerar que, filosoficamente, o pirronismo é a verdade (*ibid.*, p. 37).

⁵ Blaise Pascal, *Œuvres Complètes*, présentation et notes de Louis Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, 1963. Em todas as referências às *Pensamentos*, o primeiro número é referente à classificação de Lafuma (Laf.) e o segundo, à classificação de Brunschvicg (Br.).

⁶ Carraud, *op. cit.*, p. 37

Particularmente ilustrativo seria o célebre fragmento Laf. 131/Br.434, que possui três movimentos distintos: (a) uma exposição das forças do pirronismo, (b) uma exposição das forças do dogmatismo e (c) a contraposição entre ambos no interior de um “dispositivo apologético”. Esse percurso é claramente similar ao da *Conversa com o Sr. de Sacy*, na qual Pascal, segundo o relato que proviria de Fontaine, secretário de Sacy, teria considerado Epicteto e Montaigne ora elogiosamente, ora criticamente; Epicteto como representante dos dogmáticos, e Montaigne dos céticos pirrônicos. Diz o relato da *Conversa* que, segundo Pascal, “é sobre esse princípio (o pirronismo) que se desenvolvem todos os seus raciocínios e ensaios”.⁷ Em ambos os textos, ainda segundo Carraud, a oposição entre o pirronismo e o dogmatismo busca criar uma espécie de tensão conceitual cuja solução seria situada no plano de uma hermenêutica religiosa, que ilumina as forças e parcialidade de ambas as posições.⁸

Não há dúvida de que Pascal pretende conduzir à uma espécie de superação da filosofia, em geral, e do ceticismo, em particular, e que essa superação deve conduzir à verdade revelada pela religião cristã. Mas o comentário de Carraud suscita um tema que merece discussão. Em que sentido, exatamente, podemos reconhecer aí uma “superação” da filosofia? Como exatamente se articulam aí filosofia e teologia? Qual é, propriamente, o papel do ceticismo nesse percurso? Em que medida, em particular, podemos dizer que a “autodestruição da filosofia” por Pascal seria uma revogação do ceticismo? A leitura de Carraud parece sugerir um esquema parecido com o que por vezes se reconhece como um “fideísmo cético”: onde há destruição da filosofia, poderia haver igualmente uma exibição cética da fraqueza da razão a partir de um ponto de vista natural; em seguida, entra em cena a teologia, cujo papel seria suplementar o retrato da condição natural oferecido por Montaigne. Não pretendo recusar que se possa descrever a posição de Pascal como um “fideísmo cético”,

⁷ Blaise Pascal, *L'entretien de M. Pascal et de M. de Sacy sur la lecture d'Epictète et Montaigne*. In: Pierre Courcelle, *L'entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes*. Paris, Vrin, 1981, I, 140-165, ver também, sobre a autenticidade do texto, o comentário de Courcelle, p. 70 ss. Ver também a tradução para o português com aparato crítico de Flávio Fontenelle Loque, *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epicteto e Montaigne e outros escritos*. São Paulo, Alameda, 2014.

⁸ Luís Oliva assinala que, a despeito das semelhanças entre os dois textos, haveria uma mudança de ponto de vista: enquanto a *Conversa* se concentra na moral, Laf. 131/Br. 434 focaliza a epistemologia e extrai do confronto entre ceticismo e dogmatismo consequências acerca da natureza humana (v. Luís César Guimarães Oliva, “Ceticismo e Dogmatismo em Pascal”, *Discurso*, v. 51, n. 2, 2021, p. 113-133.) De fato, parece haver ao menos uma diferença de ênfase, ainda que os temas epistemológicos também sejam mencionados na *Conversa* (cf. I, 265-280).

em vista da abrangência com que essa expressão pode ser compreendida;⁹ mas gostaria de esboçar aqui uma hipótese geral de resposta a essas questões que nos leva numa direção diversa. Pretendo primeiramente indicar que a interpretação de Carraud subestima a presença da filosofia cética no interior da própria superação pascaliana da filosofia; ainda que essa superação nos conduza para além do ceticismo (na medida em que se trata de aceitar verdades), ela não constitui propriamente uma revogação da força das razões céticas que, como veremos, possuiriam primazia diante do dogmatismo com que se confrontam. Mas a aceitação do ceticismo por Pascal não significa, por outro lado, que se trate apenas de sobrepor a fé, em sua dimensão sobrenatural, à validade natural dessas razões: Pascal pretenderia, mais do que isso, travar implicitamente um diálogo filosófico com seu suposto interlocutor cético (Montaigne), indicando, a partir dos pressupostos céticos, a razoabilidade de sua opção.¹⁰ Para tanto, seguindo um conselho metodológico desse mesmo comentador,¹¹ vou me concentrar no exame de Laf. 131/Br. 434 para examinar o sentido de sua retomada do pirronismo, através de Montaigne, de quem Pascal parece mais próximo do que talvez se possa suspeitar de saída.¹²

Antes de passar a Laf. 131/Br. 434, duas considerações gerais. Como já foi assinalado, mesmo por Carraud, as referências aos *Ensaio*s de Montaigne são, em geral, bastante precisas e fiéis, embora ganhem um sentido original, sobretudo pelo modo como são reagrupadas.¹³ É nisso, aliás, que constituiria o trabalho filosófico próprio de Pascal (mesmo que ele não

⁹ Cf., p. ex., Richard Popkin, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford, Oxford University Press, 2003, p. xxi-xxiii. Não estou porém sugerindo que a própria interpretação de Popkin acerca de Pascal corresponde exatamente a isso, posto que ele não discute esse ponto explicitamente.

¹⁰ O que proporei me parece essencialmente de acordo com o que propõe, através de uma análise diversa, Robert Miner, em “Pascal on the uses of scepticism”, *Logos* 11:4, Fall 2008, p. 8-10.

¹¹ A saber, o de privilegiar os fragmentos mais longos, que nos oferecem reflexões que permaneceram unas e contínuas (Carraud, *op. cit.*, p. 101).

¹² Todas as citações deste artigo sem referência específica correspondem a esse fragmento. Estamos aqui tocando num tema clássico e não tenho a pretensão de abarcar por completo, evidentemente, a literatura a respeito. Dentre outros que mencionaremos adiante, ver Telma de S. Birchall, “A marca do vazio: reflexões sobre a subjetividade em Blaise Pascal”. *Kriterion*, 88, vol. XXXIV, ago-dez 1993, p. 50-69; José Raimundo Maia Neto, *The Christianisation of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov*. Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1995; *id.* “As principais forças dos pirrônicos” (Laf. 131) e sua apropriação por Huet”. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 114, Dez/2006, p. 237-257; L. C. G. Oliva, *op. cit.* Sobre a leitura de Montaigne por Pascal ver Frank Chambers, “Pascal’s Montaigne”, *PMLA*, vol. 65, n. 5. (Sep., 1950), p. 790-804; Pierre Magnard, “Pascal censeur de Montaigne”, *XVIIe siècle*, 185, oct-dec 1994, p. 615-637; Ricardo Mantovani, R., *Limites da Apologia Cristã*. São Paulo: Garimpo, 2016; considerem-se também as anotações das fontes por Pierre Courcelle na sua edição do *Entretien* (*op. cit.*).

¹³ Carraud, *op. cit.*, p. 74, 77.

possua um “ponto de apoio” no interior da Filosofia): segundo Carraud, as “duplas leituras” pascalianas (elogio e crítica de filosofias contrapostas) rearticulariam as filosofias de outros autores, das quais ele extrairia consequências diversas das de seus formuladores originais.¹⁴ O próprio Pascal, nos *Pensamentos*, exprime-se sobre sua própria pretensão de originalidade nestes termos: “Que não se diga que eu nada disse de novo, a disposição das matérias é nova. Quando se joga a palma, é com uma mesma bola que um e outro jogam, mas um a coloca melhor que outro.”¹⁵ Ou ainda, sob outro aspecto, reiterando uma reflexão própria desse autor: “Não é em Montaigne, mas em mim que eu encontro tudo o que nele vejo.”¹⁶ Conforme o relato da *Conversa* a que nos referimos, diz seu autor: “O Sr. de Sacy não pôde deixar de testemunhar a M. Pascal como este sabia bem virar (*tourner*) as coisas...”¹⁷ ou “cumprimentou-lhe por bem dominar o seu Montaigne e por saber bem virar (*bien tourner*) tal autor...”¹⁸

Mas estamos diante de uma originalidade paradoxal. A ideia de “*bien tourner*” na qual ela residiria não é de todo original; é nisso que, segundo Montaigne, reside a atividade principal da razão, dada sua incapacidade de reconhecer a verdade: “Chamo sempre razão (*raison*) essa aparência de discurso (*discours*) que cada um forja em si, esta razão de cuja condição podem haver cem contrários sobre um mesmo assunto; é um instrumento de cera e chumbo, que pode ser esticado, dobrado e acomodado em todo viés e toda medida: não resta senão a capacidade de saber bem virá-la (*contourner*).”¹⁹ Os *Ensaio*s de Montaigne, que Pascal entende decorrerem todos do seu ceticismo, consistem num exercício reflexivo a partir da apropriação de passagens de diversos outros autores, e o próprio Montaigne informa que é disso que pretende extrair alguma originalidade: “As abelhas pilham aqui e ali as flores mas produzem um mel que lhe é próprio... assim, as peças tomadas de outro devem ser

¹⁴ *Id. ibid.*

¹⁵ *Pensamentos*, Laf. 696/Br. 22.

¹⁶ *Ibid.*, Laf. 689/Br. 64. Cf. Montaigne *Les Essais*, édition de Pierre Villey, Paris, Presses Universitaires de France, col. Quadrige, 1999; I, 26, I, 26, 148A; II, 12, 407A As referências a *Les Essais* indicam, nesta ordem, o livro, o capítulo, a página segundo esta edição, e a letra indica a camada de redação (A=1580, B=1588, C= acréscimos posteriores. As traduções são minhas.

¹⁷ *Entretien* I, 541-545.

¹⁸ *Ibid.* I. 366-368.

¹⁹ *Les Essais*, II, 12, 565A, grifo nosso.

transformadas e combinadas para criar uma obra própria: a saber, seu julgamento...”²⁰ Naturalmente, isso não cerceia a originalidade de Pascal no modo próprio como ele mesmo retoma essa prática (aliás, como dissemos, isso parece ser a consequência paradoxal dessa prática), mas no que tange à originalidade dessa concepção sobre o sentido da atividade filosófica vemos que a situação é outra.

Chama a atenção que também Montaigne se posicione, em mais de uma ocasião, externamente à filosofia. Na *Apologia*, por exemplo, ele escreve:

Meus modos são naturais, não invoquei para formá-los nenhuma disciplina. Mas, por mais irrefletidos que sejam, quando me deu vontade de recitá-los e me vi no dever, para fazer com que saíssem em público mais decentemente, de assisti-los de discursos e exemplos, espantei-me de encontrá-los, de modo casual, conformes a tantos exemplos e discursos filosóficos. De qual regime era a minha vida só o aprendi depois de a ter vivido e posto em prática. Nova figura: um filósofo impremeditado e fortuito.²¹

Contudo, a despeito do que Montaigne alega nesse texto, esse próprio relato possui similaridades com o que Sexto Empírico descreve nas Hipotiposes. Como explica este autor, o filósofo cético, incapaz de assentir a alguma das filosofias (dogmáticas) existentes, suspendeu o juízo e deparou-se com sua filosofia própria, o ceticismo.²² Assim, ao menos neste caso, os passos para fora da filosofia rumam, na verdade, para dentro da filosofia (cética). É claro, mais uma vez, que se pode pretender “sair” da filosofia de muitas maneiras, mas aqui também não seria implausível que Pascal se reapropriasse de um procedimento que tem uma identidade filosófica prévia. Isso nos permite, por ora, ao menos desconfiar das supostas evidências que os textos de Pascal ofereceriam à tese de que a “destruição” das filosofias deve ser necessariamente situada a partir de seu exterior.

Passemos então a Laf. 131/Br. 434. As forças dos “pírrônicos”, pelas quais ele começa, são separadas entre as “maiores” e as “menores”. As “menores” seriam

[...] as razões dos pírrônicos contra as impressões do hábito, da educação, dos costumes do país, e outras coisas semelhantes que, embora arrastem a maior parte dos homens comuns, que só dogmatizam sobre esses vãos fundamentos, são derrubadas pelo menor sopro dos pírrônicos. Basta ver os seus livros, e quem não estiver persuadido o será bem rapidamente, e talvez demais [...].

²⁰ *Les Essais* I, 26, 152A, v. também II, 12, 546C.

²¹ *Les Essais* II, 12, 562.

²² Luiz Eva, *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, cap. 1.

Essas são “forças” das quais Pascal se apropria com frequência, em seu nome, e por vezes correspondem a transcrições quase literais dos *Ensaio*s – seja quando discute, por exemplo, a relatividade das leis e dos costumes, do seu poder na conformação da vida humana e da segunda natureza que instauram no homem,²³ ou em diversas outras passagens sobre os limites da razão humana e seu desconhecimento da verdade.²⁴

As “menores” provêm de Montaigne, mas as “maiores” remetem aos argumentos cartesianos do sonho e do Deus enganador / Gênio maligno, que nos impediriam de tomar nosso “sentimento natural” acerca dos “princípios” como critério de sua verdade. Isso sugere que Pascal reconheceria na dúvida cartesiana uma natureza propriamente cética, como assinalou G. Rodis-Lewis.²⁵ Carraud, por sua vez, pensa que, em lugar de complementação do pirronismo de Montaigne, teríamos aqui uma desapropriação de Montaigne em favor de Descartes, pois, ao mesmo tempo em que sua dúvida hiperbólica suplanta seu ceticismo, o mesmo maço (*liasse*) de escritos de Pascal de onde provém Laf. 131/ Br. 434 (*Liasse VII-Contrarietés*) guardava passagens sobre a grandeza do homem por seu pensamento, que remontam à Segunda Meditação cartesiana. Graças à sua ambivalência, Descartes ganharia aqui um estatuto privilegiado não apenas em relação ao ceticismo de Montaigne, mas à filosofia de maneira geral.²⁶

Notemos, porém, que há uma originalidade importante na apresentação destas “forças maiores”, que nem sempre conduzem às mesmas conclusões de Descartes. A hipótese do Deus Enganador, contraposta ao nosso “sentimento natural”, conduz à dúvida sobre se “os princípios são verdadeiros, falsos ou incertos segundo a nossa origem”, o que, de fato, parece análogo ao que lemos em Descartes. Mas Pascal entende, diferentemente de Descartes, que também o argumento do sonho mina a “certeza dos princípios”, na medida em que a vigília, onde pensamos conhecê-los, talvez seja como “um sonho onde outros se amontoam”. A vigília só se distinguiria dos sonhos em sentido estrito graças a características relativas (sua

²³ V., por ex., *Pensamentos*, Laf. 60/Br. 294, Laf. 125/Br. 92, Laf. 126/Br. 93.

²⁴ Por exemplo, a argumentação pela ignorância da razão frente ao desconhecimento que a alma tem de si mesma. (*Pensamentos*, Laf. 76/Br. 73) Diversos dos argumentos aí apontados também se encontram em Montaigne. Para uma análise da retomada de outros argumentos céticos por Pascal, ver Mantovani, *op. cit.*, cap 1.

²⁵ Ver Geneviève Rodis-Lewis, “Montaigne, Charron, Descartes et le doute”. In: *Descartes et la Renaissance: Actes du Colloque International de Tours des 22-24 mars 1996*. Paris, Honoré Champion, 1999, p. 79-86.

²⁶ Carraud, *op. cit.*, p. 86-87, 90-91.

maior duração e coerência em relação aos demais sonhos, ou o fato de nos parecer que estamos diante de outros que sonham o mesmo sonho). Ela seria, talvez, segundo Pascal, um sonho de natureza diversa, do qual apenas despertaríamos à morte. Nada disso está em Descartes e há lugar para indagar se seria compatível com o que ele propõe.

Enquanto Descartes extrai do argumento do sonho a conclusão de que ao menos os princípios seriam verdadeiros, Pascal o emprega em sentido claramente oposto:

Todo este escoamento do tempo, da vida, esses diversos corpos que sentimos, esses diferentes pensamentos que aí nos agitam não [são] talvez ilusões parecidas com o escoamento do tempo e os fantasmas dos nossos sonhos. Crê-se ver o espaço, as figuras, o movimento, crê-se transcorrer o tempo, medimo-lo, enfim, age-se do mesmo modo que desperto. De modo que a metade da vida passando-se em sono [...] não temos nenhuma idéia do verdadeiro, todos os nossos sentidos sendo então ilusão [...]²⁷.

Ademais, embora pudéssemos aproximar, até certo ponto, as reflexões de Pascal da resposta cartesiana ao seu próprio argumento do sonho na Sexta Meditação, elas são diversas desta em outro aspecto decisivo, que nos remete de volta ao ceticismo. O argumento cartesiano, tal como proposto na Primeira Meditação, parece sustentar, a nosso ver, que a vigília seria *literalmente* um sonho – uma conclusão absurda e impraticável, que ajuda a compreender a necessidade premente de refutá-lo. É apenas posteriormente à demonstração da existência de Deus e das demais consequências dela extraídas que Descartes, ao final do percurso, desativa, por assim dizer, o seu argumento, indicando que a crença de que poderíamos estar sonhando seria apenas uma ficção.²⁸

As coisas se passam de modo diverso para Montaigne e para Pascal. Montaigne compara a vigília e o sonho sugerindo que a diferença entre esses estados é apenas uma diferença de grau:

Nossa razão e nossa alma, recebendo as fantasias e opiniões que lhe nascem quando dorme e autorizando as ações de nossos sonhos com igual aprovação a que dá àquelas do dia, por que não pomos em dúvida se o nosso pensar e nosso agir é um outro sonhar e nosso velar *alguma espécie* de dormir?²⁹

²⁷ *Pensamentos*, Laf. 131/Br. 434.

²⁸ *Oeuvres de Descartes* publiés par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Vrin, 1983, VII, 83. Examinamos mais detidamente o argumento cartesiano do sonho em Luiz Eva, “Sobre o argumento cartesiano do sonho e o ceticismo moderno”. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, v. XXVII, n. 2 (primav.), 2001, 199-225.

²⁹ *Les Essais*, II, 12, 596C, grifo nosso.

Aqui não se trata de uma conclusão a ser refutada. Montaigne pretenderia apenas retratar, seguindo à sua maneira o cético Sexto Empírico, nossa real situação epistêmica, e o mesmo parece se aplicar a Pascal. A despeito de o argumento de Pascal seguramente aludir a Descartes, ele tampouco pretende suprimir os critérios efetivos, sejam quais forem, pelos quais distinguimos o sonho da vigília (como tampouco o pretenderam os céticos antigos); em vez disso, ele parece admitir, como os céticos, que é preciso suspender o juízo diante da diferença de como as coisas nos aparecem conforme as circunstâncias de percepção.³⁰ Trata-se de uma diferença sutil, mas suficiente para levantar a questão: cabe concluir que Pascal se apoia em Descartes para desautorizar Montaigne e o pirronismo? Ou antes que Pascal “torce” as razões de Descartes, modificando sua dúvida, em favor do pirronismo?

Às múltiplas forças dos pirrônicos, Pascal contrapõe uma única força dos dogmáticos: “...falando de boa fé e sinceramente não se pode duvidar dos princípios naturais...” Embora única, ela bastaria para que dogmáticos e pirrônicos encontrem-se desde sempre em conflito, posto que ambos seriam igualmente incapazes de levar a bom termo suas posições antagônicas: “A natureza confunde os pirrônicos (e os acadêmicos) e a razão confunde os dogmáticos. O que vos tornareis, ó homem, que buscai qual é vossa verdadeira condição por vossa razão natural; não podeis fugir de nenhuma dessas três seitas nem permanecer em nenhuma delas [...]”

Examinemos em que reside exatamente a força dos dogmáticos segundo Pascal. Seguramente, ela não coincide com o que pensam os próprios dogmáticos acerca de suas forças, isto é, com algo que conduza, nos termos próprios desses filósofos, ao reconhecimento de alguma verdade (afinal, essa força não embarga o efeito das forças pirrônicas contra os nossos sentimentos naturais, como os dogmáticos pretenderiam). Diz Pascal, retomando uma metáfora frequente dos *Ensaio*s: “Dirá (o homem) que possui uma verdade, ele que, o mínimo que seja premido, não pode oferecer nenhum título e é forçado a soltar a presa?”

Poderíamos ser tentados a enxergar nessa contrariedade um equilíbrio de forças³¹, mas esse modelo não corresponde ao que diz Pascal, pois, ao menos em Laf. 131/Br. 434, ele

³⁰ Cf. *Pensamentos* Laf. 54/Br. 112, Laf. 638 e 639 /Br. 109, *Les Essais* I, 14, 51A; II, 1, 318-319; II, 12, 562 *et ss.*; III, 13, 1067 e Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*. Translation by J. Annas e J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, (doravante HP), I-100.

³¹ Outros textos sugerem isso. Veja-se p. ex. *Pensamentos*, Laf. 406/Br. 395: “Nós temos uma impotência de

mesmo assinala que essa contraposição é, em si mesma, favorável aos pirrônicos: “Eis a guerra aberta entre os homens, onde é preciso que cada um tome partido e se aliste necessariamente no dogmatismo ou no pirronismo. Pois quem pensa em permanecer neutro será pirrônico por excelência.”³² Eis um novo paradoxo, pois a *suspensão de juízo* diante da própria alternativa entre pirronismo e dogmatismo conduz ao reconhecimento da superioridade do pirronismo. Mais uma vez, essa aparente destruição paradoxal da filosofia parece revelar a recorrente apropriação de Montaigne por Pascal. Os termos em que este descreve esse impasse insuperável remetem precisamente aos temas céticos da *diaphonía* e da *isosthéneia* (o conflito de igual força entre as posições disponíveis) e, assim, também a Montaigne.³³

Se assim é, a força dos dogmáticos parece desempenhar aqui outro papel: não o de oferecer razões tão fortes quanto as dos céticos, mas o de apontar para algo que travaria as engrenagens das argumentações céticas. Mais exatamente, a análise de Pascal parece evocar as discussões tradicionais acerca da impossibilidade que o cético teria de pôr plenamente em prática seu ceticismo, como as que encontramos em Diógenes Laércio ou, posteriormente, em Hume. Em vez de superar plenamente o dogmatismo, o pirrônico de Pascal não consegue se desvencilhar do conflito, pois a “natureza” se antepõe àquela que seria uma vitória coerente com sua perspectiva. “Que fará portanto o homem nesse estado? Duvidará de tudo, duvidará se está acordado, se o queimam, duvidará se duvida ou se é? Não se pode chegar a esse ponto

provar que não é vencida por nenhum dogmatismo. Nós possuímos uma ideia de verdade que não é vencida por nenhum ceticismo.”

³² Ver também *Pensamentos*, Laf. 33/Br. 364; Laf. 109/Br. 392 (este fragmento, embora intitulado, “Contra o Pirronismo”, conclui pela “glória da cabala Pirrônica, que consiste nessa ambiguidade ambígua, e numa certa obscuridade duvidosa da qual nossas dúvidas não podem de todo suprimir sua clareza, nem nossas luzes naturais expulsar todas as trevas.” Miner (*op. cit.*, p. 8-9) também trata desse ponto, oferecendo uma crítica dessa leitura por razões diversas. Acerca desse ponto, todavia, o *Entretien* parece de fato oferecer uma perspectiva diversa da dos *Pensamentos* (ver *Entretien*, II, 490, 520.)

³³ Sobre a *diaphonía*, cf., p. ex., *Pensamentos*, Laf. 76/Br. 73 e Laf. 683/Br. 20, *Les Essais* II, 12, 514-5, 545 e a HP I, 164. Sobre a noção de *isosthéneia* em Pascal, ver Bernard Sève, “Antítese e isosthéneia em Pascal”. *Sképsis*, ano VII, num. 11, 2014, p. 177-192. Parece-me todavia que Sève opera com uma noção demasiado ampla dessa noção (“o conceito de isosthéneia pode se aplicar a todos os tipos de elementos: conceitos, teses, discursos, argumentos, percepções, atitudes morais ou políticas”) ao menos se temos em vista o ceticismo de Sexto ou Montaigne. Talvez por isso, o comentador entende que haveria em Pascal uma antítese entre um hiperceticismo (frente à antítese entre céticos e dogmáticos) e um hiperdogmatismo (representado pela *fê*), em lugar de simplesmente reconhecer que a suspensão aqui confere vantagem ao cético tal como apresentado nessa contraposição.

e eu me volto para o fato de que não houve jamais pirrônico efetivo perfeito. A natureza sustenta a razão impotente e a impede de chegar a esse ponto.”

Mas o que se segue, afinal, dessa impossibilidade natural de praticar a dúvida até o final? É crucial notar que, ao menos para o pirrônico Montaigne (lembramos que assim o lê Pascal), tampouco parece ter existido o pirrônico completo tal como idealizado por Pascal, pois, mesmo sendo “perfeitamente pirrônico”, ele não deixa de reconhecer, por vezes, a dificuldade de pôr em prática uma plena suspensão do juízo,³⁴ bem como a relação paradoxal em que o homem se encontra diante da natureza, destinado a buscar a verdade sem todavia poder encontrá-la:

O homem desconhece a doença *natural* de seu espírito [...] Ele pensa divisar ao longe não sei qual aparência de clareza e verdade imaginária; mas, enquanto corre para ela, tantas dificuldades cruzam seu caminho, tantos impedimentos e novas pesquisas, que elas o desviam e embriagam. Não diversamente do que ocorre aos cães de Esopo, os quais, descobrindo alguma aparência de corpo boiando no mar, sem poder se aproximar, puseram-se a beber água até se afogarem [...] ³⁵.

Noutras palavras, para o pirrônico Montaigne (o modelo por excelência de pirronismo para Pascal, dele tão bem conhecido) a situação paradoxal da nossa natureza não constitui uma razão para revogar o ceticismo, ao menos na medida em que a impossibilidade de pô-lo perfeitamente em prática, no sentido de uma completa suspensão, não revoga as razões que continuam a conduzi-lo a suas posições céticas, tal como as compreende.

Admitir que Pascal levou isso em conta é coerente com o que viemos notando: a sua resposta ao ceticismo, ao menos até aqui, parece mais compatível com o próprio ceticismo do que poderíamos supor inicialmente. Em lugar de uma autodestruição e desqualificação da filosofia, parece melhor falar de uma discussão *filosófica* que, ao menos até aqui, concorda essencialmente com os céticos. Mas isso não seria, afinal, equivalente ao que inicialmente

³⁴ Alguns textos de Montaigne sugerem que ele próprio concebe a suspensão de juízo como algo que não se pode obter com facilidade. Veja-se *Les Essais* II, 12, 565B: “Muitas vezes [...] tendo tomado por exercício e diversão manter uma opinião contrária à minha, meu espírito, aplicando-se e voltando-se para esse lado, aí me amarra tão bem que não reconheço mais razão na minha primeira opinião e a abandono [...]” Mas isso não me parece testemunhar de um juízo errôneo de Pascal sobre Montaigne: trata-se aqui apenas de um aspecto de sua prática suspensiva que surge ao lado de diversos outros argumentos que aplicam uma argumentação suspensiva acerca de diversos temas filosóficos. Noutros termos, não é incompatível com o ceticismo de Montaigne a ideia de que a plena suspensão do juízo é apenas um ideal regulador que aponta para uma possibilidade indeterminada de conduzir mais longe a investigação (Cf. Eva, *op. cit.*, 2007, cap. 6).

³⁵ *Les Essais*, III, 13, 1068b, grifo nosso.

sugerimos como o ceticismo fideísta ao qual nos referimos? Não deveríamos simplesmente admitir que o ceticismo, em vez da “destruição da filosofia”, prepara o caminho para o “abraço sobrenatural da fé” (para usar as palavras de Montaigne) que o suplementaria?³⁶ Gostaria de desenvolver aqui a alternativa que anunciei acima: o modo como Pascal acolhe o ceticismo parece antes portador de uma natureza dialética – no mesmo sentido em que, aliás, os antigos cétricos empregaram esse método argumentativo contra os filósofos dogmáticos. Tratar-se-ia de assumir a perspectiva do interlocutor para dela extrair, nos seus próprios termos, uma rejeição das suas conclusões. Apenas mencionarei aqui dois exemplos de possíveis argumentos *filosóficos* implicitamente endereçados aos pirrônicos que podemos vislumbrar neste fragmento.

1 A imagem da condição humana

Diante do impasse entre pirrônicos e dogmáticos, Pascal constata que o ser humano é um “monstro incompreensível”: “Qual quimera é, portanto, o homem? Qual novidade, qual monstro, qual caos, qual sujeito de contradições, qual prodígio? Juiz de todas as coisas, verme imbecil da terra, depositário do verdadeiro, cloaca de incerteza e de erro, glória e rebotalho do universo.” Eis, segundo Carraud, a culminação da autodestruição da filosofia, fundamentada, a seu ver, na teologia que permitirá o “acordo dos contrários”.³⁷ Mas esse retrato da condição humana talvez não soasse tão estranho ao pirrônico Montaigne, pois também ele, ao se autorretratar, afirma que não conhece “monstro ou milagre mais patente do que [ele] mesmo”: “Acostumamo-nos com toda a estranheza com o uso e o tempo, mas quanto mais eu me persigo e me conheço, mais minha deformidade me surpreende, menos eu me entendo em mim [...]”³⁸ Ou ainda, no final do capítulo Sobre a Vaidade:

[O homem] é um ser cheio de descontentamento, nele só vemos miséria e vaidade... Não há [uma só criatura] tão vazia e necessitada quanto vós [o homem], que abraça o universo: és o escrutador sem conhecimento, o magistrado sem jurisdição e, ao final de tudo, o bobo da farsa.³⁹

³⁶ *Les Essais*, II, 12, 440, 506.

³⁷ Carraud, *op. cit.*, 1992, p. 79-80.

³⁸ *Les Essais*, III, 11, 1029.

³⁹ *Les Essais*, III, 9, 1000-1001. Veja-se também *Les Essais*, II, 17, 634-635AC: “(...) Admito que, de maneira geral, dentre todas as opiniões que a antiguidade teve sobre o homem em geral, aquelas que abraço mais

Enquanto Montaigne parece insistir na “miséria humana”, Pascal retrata a monstruosidade humana enfatizando o conflito entre “miséria” e “grandeza”, mas não se percebe como isso transforme de modo mais significativo o retrato de nossa condição natural. Mas, depois de alegar que o homem é “depositário da verdade”, Pascal procura oferecer uma explicação dessa situação que claramente possui um fundamento teológico: “Incapazes de ignorar absolutamente e de saber certamente, é portanto manifesto que estivéramos num grau de perfeição do qual somos infelizmente caídos.”⁴⁰ Ainda assim, o próprio Pascal reconhece que essa hipótese explicativa sobre nossa condição é intrinsecamente problemática, pois ela nos obriga a aceitar o mistério mais incompreensível de todos, a saber, o da transmissão do pecado original:

Não há nada que choque mais a razão do que dizer que o pecado do primeiro homem tenha tornado culpáveis aqueles que estando tão afastados dessa fonte sejam incapazes de dela participar [...] Tal (transmissão) parece-nos mesmo bastante injusta, pois o que há de mais contrário às regras de nossa miserável justiça que de danar eternamente uma criança incapaz de vontade por um pecado onde ele parece ter tão pouca parte [...] Certamente nada nos choca mais que essa doutrina. E entretanto sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos.

É importante notar que, aqui, Pascal ainda segue de perto as reflexões de Montaigne sobre o tema, pois este, ao comentar as religiões antigas, assinala que as que lhe parecem mais injustas são exatamente as que pretendem expiar, nos homens, segundo a justiça divina, os crimes cometidos por seus antepassados.⁴¹ Assim, a despeito de aludir aos fundamentos teológicos de sua perspectiva, Pascal permanece concordando com o juízo de Montaigne. O fato de Montaigne se referir apenas às religiões antigas não impede que as razões que ele apresenta se apliquem também ao cristianismo. O ponto crucial aqui, a meu ver, reside em sua sugestão de que, ainda assim, há razões para aceitar esse absurdo: “[...] o nó de nossa condição dá suas dobras e voltas neste abismo. De modo que o homem é mais inconcebível sem esse mistério do que tal mistério é inconcebível ao homem.”

voluntariamente... são as que nos desprezam, nos abaixam e nos anulam mais. A filosofia não me parece nunca ter ido tão bem como quando combate nossa presunção e vaidade, quando reconhece de boa fé sua irresolução, sua fraqueza, sua ignorância...” Para descrever essa situação de ignorância que o move a pesquisar-se, Montaigne se vale, em alguns momentos, de textos bíblicos – especialmente do *Eclesiastes*.

⁴⁰ *Pensamentos*, Laf. 131/Br. 434.

⁴¹ Ver *Les Essais*, II, 12, 520-523

Tentemos reconstruir o argumento a partir de nossa hipótese de leitura. Montaigne e Pascal estão de acordo sobre a situação monstruosa e incompreensível do homem e sobre o caráter insondável da Justiça Divina (seja isso aceito em sentido hipotético, como propõe Montaigne, ou em sentido efetivo, como será o caso de Pascal). Montaigne argumenta que devemos interpretar essa situação pelo único critério de justiça de que dispomos, a justiça humana. Pascal sugere que comparemos diferentes “graus” de absurdo, por assim dizer. Nada sabemos: buscamos a verdade, mas nossa impressão de saber nunca é satisfeita (como também pensa Montaigne); mas, se vamos às últimas consequências de aceitar nossa situação de ignorância, não podemos tomar o que é plausível como verdadeiro. A rigor, qualquer coisa, mesmo a transmissão do pecado, por mais incompreensível que seja, pode, em princípio, ser falsa ou verdadeira. Ocorre que a hipótese de sua veracidade, mesmo não podendo ser provada, ao menos tem a vantagem de gerar, segundo Pascal, uma explicação para o estado de perplexidade em que nos encontramos ao nos observarmos (nossa natureza se torna um mistério *menos* inconcebível do que seríamos a nós mesmos simplesmente a partir da consideração da nossa natureza atual). Isso não revogaria, nem pretenderia revogar, as conclusões céticas acerca de nossa natureza, ao menos no sentido de que, com isso, não se supera nossa incapacidade de conhecer a verdade, nem a impossibilidade atual, portanto, de distinguir essas duas dimensões do homem; o paradoxo só emerge, aliás, porque elas estão indissolivelmente ligadas uma à outra. Talvez a alegação de Pascal, nesse contexto, deva ser lida como uma ressalva dirigida ao cético: aquele que é propriamente cético e está sinceramente dedicado à busca da verdade deve, em vez de se apegar injustificadamente ao paradoxo, manter em aberto a possibilidade efetiva de encontrarmos a verdade; deve, ao menos, levar em conta que a fé indica a possibilidade de uma situação comparativamente melhor.⁴² Desse ponto de vista, bastaria, por ora, a Pascal assinalar que a fé é compatível com os elementos oferecidos pelo ceticismo e os reorganiza de modo tal que o cético não pode julgar que a interpretação que Pascal oferece da condição humana é mais absurda do que a sua

⁴² Miner parece ter razão quando diz que Pascal reconhece uma distinção entre o “cético investigador”, o verdadeiro cético, e o “cético pretensioso”, que não investiga. “O cético pretensioso não é em absoluto um cético real, mas um dogmático disfarçado que ‘sabe’ que é fútil ou inútil buscar.” (*op. cit.*, p. 4; cf. *Pensamentos*, Laf. 427/Br. 194) Segundo tal concepção, uma busca que admite de saída que o objetivo não pode ser atingido não é realmente ceticismo (*ibid.*, p. 7).

própria posição cética (ainda que ela nos obrigue a aceitar o que parece mais absurdo do ponto de vista da nossa justiça). Em outros termos, Pascal estaria aí apenas aprofundando a constatação da relatividade da perspectiva humana de modo a minar a aparente plausibilidade maior da hipótese contrária.

2 A crítica da *ataraxía* cética

Somam-se a isso as implicações morais (em sentido amplo) dessa hipótese. Em outra passagem, Pascal comenta que “[...] o que Montaigne possui de bom, não se adquire senão dificilmente. O que ele possui de mal, além dos *moeurs*, poderia ter sido corrigido num momento se tivesse sido advertido de que fazia muitas histórias e falava muito de si.”⁴³ Talvez esta observação de Pascal não seja, como poderia parecer, apenas uma admoestação, mas indique uma nova comparação entre dois cenários diversos. De um lado, como acabamos de ver, a moral cristã traz consigo elementos que, do ponto de vista da justiça humana, são radicalmente injustos (como perceberam Montaigne e ele mesmo – pensemos na Doutrina da Queda). De outro, o “falar demais de si”, que Pascal enxerga como defeito, é algo que Montaigne entende como a possível utilidade da sua atividade ensaística. Ao falar demasiado de si, Montaigne reconhece que não pode superar a vaidade que, em si mesmo, condena, mas tampouco se exime de reconhecê-la como parte da própria condição instável e contraditória que encontra em si mesmo.⁴⁴

Ocorre que, a partir do estudo que faz de si mesmo, Montaigne pretende extrair o que estiver ao seu alcance para obter tranquilidade diante dos infortúnios.⁴⁵ Pascal enfatiza esse ponto, explicando que se opõe ao comportamento (*moeurs*) de Montaigne por ele estar fundado na “comodidade e a tranquilidade”.⁴⁶ Segundo Montaigne, nossas limitações cognitivas humanas, especialmente no terreno da moral, nos convidam a que nos deixemos conduzir pelas mãos da “natureza” que, em seu curso rotineiro, terá os melhores meios para

⁴³ *Pensamentos*, Laf. 649/Br. 65.

⁴⁴ Veja-se *Les Essais* II, 12, 565AB; “Eu, que me espio de mais perto [...] com esforço ousou confessar a vaidade e a fraqueza que encontro em mim.”; II, 1, p. 335BC.

⁴⁵ “Toda a glória que pretendo de minha vida é a de ter vivido tranquilo; não segundo Metrodoro, Arcesilau ou Aristipo, mas segundo eu mesmo. Posto que a filosofia não soube encontrar nenhuma via para a felicidade que fosse boa em comum, que cada um a busque em seu particular” (*Les Essais*, II, 16, 622C)

⁴⁶ *Entretien*, I. 473-477, 423-424, v. também *Pensamentos*, Laf. 680/Br. 63.

nos conduzir com tranquilidade, mesmo que não saibamos como ela age.⁴⁷ Essas reflexões orientam-se pela temática cética antiga da busca da imperturbabilidade (*ataraxía*), que decorreria da impossibilidade de conhecer a verdade, mas o seu modo próprio de interpretá-la estende-se a temas que, até onde sabemos, não são discutidos pelo ceticismo antigo, como as perturbações geradas pela Guerra e o medo da morte, um tema que atravessa os *Ensaio*s e é tratado sob diferentes perspectivas, do estoicismo ao naturalismo cético.

Talvez a reação de Pascal possa ser aqui entendida como uma reserva diante da perspectiva de sucesso da estratégia de Montaigne, considerada em seus próprios termos. Também no terreno da moral, Pascal não deixa de exprimir diversos pontos de acordo com ela, como quando alude, por exemplo, à impossibilidade de encontrar “um porto na moral”.⁴⁸ Mas a discussão dos limites do conhecimento humano por parte de Pascal, ao adentrar no problema da morte, projeta, na situação monstruosa do homem, uma forma de inquietude que não pode encontrar solução satisfatória nos termos propostos por Montaigne. Enquanto Montaigne, na sua “Apologia de Raymond Sebond”, comenta ironicamente a inutilidade da filosofia dogmática para enfrentar os infortúnios de nossa condição, Pascal talvez pretendesse aqui devolver a Montaigne sua própria ironia, assinalando que a filosofia só pode nos proporcionar tranquilidade quando deixa de lado nossas questões mais cruciais.

Há outros temas, penso eu, que poderiam ser explorados sob a ótica dessa mesma hipótese de leitura.⁴⁹ Mas, para concluir, me limitarei a um breve comentário acerca das consequências desses pontos frente ao fideísmo cético (como vimos, a defesa da religião com base na fé, frente aos limites da razão em determinar a verdade, tal como apresentados pelos céuticos), para Pascal e Montaigne. Este, na “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12), combina explicitamente a admissão da total cegueira da razão a uma concessão: só poderíamos ter acesso à verdade caso houvesse (ou haja) uma intervenção sobrenatural de Deus (uma eventualidade que não parece ser seriamente admitida por Montaigne, por razões que não

⁴⁷ Ver *Les Essais*, III, 13, 1073BC; ver também III, 11, 1026C.

⁴⁸ Ver *Pensamentos*, Laf. 697/Br. 383.

⁴⁹ Caberia aqui aprofundar, eventualmente, o exame de como as reflexões de Pascal sobre a dimensão natural da crença dialogam com reflexões aparentadas de Montaigne acerca desse mesmo tema (cf., p. ex., *Les Essais* I, 27, 178-179; III, 11, 1026-1028 a *Pensamentos*, Laf. 505/Br. 206, Laf. 734/Br. 817, Laf. 808/Br. 245), ou mesmo examinar possíveis conexões entre a discussão sobre as probabilidades (subjacentes ao famoso argumento da aposta) com o “provável” entendido como critério cético (acadêmico) de ação.

retomarei aqui).⁵⁰ Pascal explora essa ambiguidade dos *Ensaio*s em favor de sua perspectiva. Na *Conversa com o Sr. de Sacy*, sua tese sobre a utilidade de Montaigne é a de que seus *Ensaio*s poderiam ter especial valor apologético contra o luteranismo, predispondo ao acolhimento da revelação. Talvez se possa dizer que Pascal esteja aqui submetendo os *Ensaio*s a um tratamento semelhante ao que o próprio Montaigne deu a Raimond Sebond. Montaigne traduziu a *Teologia Natural ou Livro das Criaturas* deste autor catalão, influenciado pela filosofia neoplatônica, e dele faz uma “Apologia”, na qual neutraliza seus elementos dogmáticos (refutando-os clandestinamente) para elogiar seu valor como meio de conduzir os fiéis de volta ao catolicismo. Pascal, ciente de que o esquema fideísta de Montaigne não tem uma motivação propriamente religiosa, pretenderia depurá-lo de suas consequências indesejáveis, ao menos para justificar seu interesse pela sua obra, vista com reservas pelo Sr. de Sacy.

Se esse paralelo for pertinente, haveria, ainda assim, uma diferença importante a ser registrada: Pascal não pretende, em sua releitura de Montaigne, oferecer propriamente uma refutação da filosofia que encontra nos *Ensaio*s (Montaigne, de sua parte, refuta implicitamente Sebond). Mas sua apropriação fideísta de Montaigne tampouco deve ser vista como uma simples admissão da dimensão sobrenatural da fé diante do arcabouço proposto por Montaigne.⁵¹ Como pretendo ter indicado, convivem nessa releitura: (i) o reconhecimento, por parte de Pascal, de que o ceticismo, tal como proposto por Montaigne, conduz à recusa da teologia, mas não pode ser refutado; e (ii) um trabalho conceitual e argumentativo, realizado por meio de uma dialética que aprofundaria a investigação cética, sutilmente indicada nas entrelinhas de sua releitura. Se assim for, a passagem da filosofia para a teologia poderia ser melhor descrita não como decorrente de uma autodestruição da filosofia observada sob uma perspectiva teológica, mas como uma reconsideração propriamente filosófica do ceticismo. Não se trataria de destruí-lo, mas de oferecer ao cético uma alternativa a partir de seus pressupostos.

⁵⁰ Ver Eva (2007) *op. cit.*, cap. 2.

⁵¹ Ver Miner, *op. cit.*, p. 10.

REFERÊNCIAS

BIRCHAL, T. de S. A marca do vazio: reflexões sobre a subjetividade em Blaise Pascal. **Kriterion**, 88, v. XXXIV, ago-dez 1993, p. 50-69.

CARRAUD, V. **Pascal et la philosophie**. Paris: PUF, 1992.

CHAMBERS, F. Pascal's Montaigne. **PMLA**, v. 65, n. 5, Sep. 1950, p. 790-804.

DESCARTES, R. **Œuvres**. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1983, v. VII.

EVA, L. Sobre o argumento cartesiano do sonho e o ceticismo moderno. **Revista Latinoamericana de Filosofia**, v. XXVII, n. 2 (primav), 2001, p. 199-225.

EVA, L. **A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MAGNARD, P. Pascal censeur de Montaigne. **XVIIe siècle**, n. 185, oct-dec 1994, p. 615-637.

MAIA NETO, J. R. **The christianisation of pyrrhonism**. Skepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1995.

MAIA NETO, J. R. "As principais forças dos pirrônicos" (Laf. 131) e sua apropriação por Huet. **Kriterion**, n. 114, dez. 2006, p. 237-257.

MANTOVANI, R. **Limites da apologia cristã**. São Paulo: Garimpo, 2016.

MESNARD, J. Édition et Classification: La Datation Réciproque des Fragments dans les Œuvres Inachevées de Pascal. **Cahiers de L'Association Internationale des Études Françaises**. Paris: Les Belles-Lettres, 33, Maio 1981.

MINER, R. Pascal on the uses of scepticism. **Logos**, 11:4, Fall 2008, p. 8-10.

MONTAIGNE, M. **Les essais**. Ed. Pierre Villey. Paris: PUF, col. Quadrige, 1999.

OLIVA, L. C. G. Ceticismo e Dogmatismo em Pascal. **Discurso**, v. 51, n. 2, 2021, p. 113-133.

PASCAL, B. **Conversa com o senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne**. Tradução de Flavio Loque. São Paulo: Alameda, 2014.

PASCAL, B. L'entretien de M. Pascal et de M. de Sacy sur la lecture d'Epictète et Montaigne. In: Pierre Courcelle. **L'entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes**. Paris: Vrin, 1981, I, p. 140-165.

PASCAL, B. **Œuvres complètes**. Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Éditions du Seuil, 1963.

POPKIN, R. **The history of scepticism from Savonarola to Bayle**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

RODIS-LEWIS, G. Montaigne, Charron, Descartes et le doute. In: **Descartes et la renaissance**: Actes du Colloque International de Tours (22-24 mars 1996). Paris: Honoré Champion, 1999, p. 79-86.

SÈVE, B. Antítese e isosthéneia em Pascal. **Sképsis**, ano VII, n. 11, 2014, p. 177-192.

SEXTO EMPÍRICO. **Outlines of scepticism**. Trad. J. Annas e J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.



