

MONTAIGNE: O ENSAIO COMO CETICISMO*

LUIZ ANTÔNIO ALVES EVA

*Departamento de Filosofia/SCHLA,
Universidade Federal do Paraná,
Rua General Carneiro, 460 – 7º andar – Centro,
80069-000 CURITIBA, PR
BRASIL*

luizeva@botmail.com

Resumo: Procuramos mostrar neste artigo que a filosofia adotada e praticada por Montaigne nos seus Ensaios resulta de uma exegese cuidadosa do ceticismo antigo, especialmente atenta ao sentido particular em que os céticos se reconheciam como pertencentes a uma “escola”. Este nos parece ser um passo interpretativo crucial para a compreensão de como Montaigne pretende dar continuidade a uma tradição filosófica cética, que retoma na forma de um filosofar “impremeditado e fortuito”, cujo objetivo é “formar o julgamento” e permitir o reconhecimento da sua própria individualidade.

Palavras-chave: Montaigne; ensaio; ceticismo; Renascimento; paradoxo.

1. Partamos de um acréscimo tardio da *Apologia de Raymond Sebond*, onde Montaigne expõe, de modo um tanto anedótico, as suas credenciais filosóficas:

Na Itália, aconselhei a uma pessoa que estava com dificuldade de falar Italiano, posto que ele simplesmente queria se fazer entender, sem procurar dominar o idioma, que ele empregasse as primeiras palavras que lhe viessem à boca, latinas, francesas, espanholas, somando a elas uma terminação italiana, de modo que sempre se acabaria por falar

* Este artigo é dedicado a Osvaldo Porchat e a Franklin Leopoldo e Silva.

algun dos idiomas do país – toscano, romano, veneziano, piemontês ou napolitano. Digo o mesmo da filosofia. Ela possui tantas faces e tanta variedade que todos os nossos sonhos e loucuras aí se encontram. “Nada se pode dizer de tão absurdo que não tenha sido dito por um filósofo.” (Cícero, *De Divinatione*) Meus modos são naturais, não procurei constituí-los com auxílio de nenhuma disciplina. Mas, por mais irrefletidos que sejam, quando me deu vontade de recitá-los, para mostrá-los em público um pouco mais decentemente, pus-me no dever de assisti-los de discursos e de exemplos e foi uma maravilha poder encontrá-los como estando casualmente de acordo com tantos exemplos e discursos filosóficos. De qual regime era minha vida não aprendi senão depois de tê-la vivido e posto em prática. Nova espécie: um filósofo impremeditado e fortuito... (II, 12, 546C)¹

A questão que nos motiva, diante desta passagem, é a seguinte. Diversos são os indícios de que, em determinada altura de sua trajetória intelectual, Montaigne dá alguma adesão ao ceticismo filosófico. Por volta de 1576, ele lê a tradução latina das *Hipótiptoses* de Sexto, faz cunhar uma medalha com a efigie da balança equilibrada, representando a *epokhé* (suspensão do juízo) pirrônica, e inscreve vários lemas céticos nas vigas de sua biblioteca, como “*pánti lógo lógos ísos antikeítai*” – “A todo discurso se pode opor outro de igual força”.² À mesma época, escreve capítulos dos *Ensaio*s, como a *Apologia*, onde é visível uma prática da *epokhé*, através do emprego de quase todos os tropos argumentativos céticos compilados por Sexto. Não vamos aqui examinar em detalhe essa prática. Limitemo-nos a justificar o que dissemos lembrando uma passagem do mesmo período na qual Montaigne traduz aquele mesmo lema pirrônico, acrescentando um

¹ Todas as referências das citações dos *Ensaio*s indicam, nesta ordem, o livro, o capítulo e a página da edição Villey utilizada. As letras maiúsculas postas entre colchetes nas citações ou situadas ao final da referência indicam a edição original de onde provém a passagem (A = 1580; B = 1588 e C = posteriores).

² HP, I, capítulos VI e XXVII

eloqüente comentário: [A] “Não há razão que não possua uma contrária, diz o mais sábio partido dos filósofos...” (II, 15, 612)³

A despeito dessas evidências, na passagem que citamos inicialmente lemos outra coisa. Em vez de “cético”, Montaigne se diz “nouvelle figure” – um novo tipo de filósofo, impremeditado e fortuito. Como conciliar esses textos? Eis o que procuramos fazer aqui, examinando o modo como Montaigne interpreta, a partir dos textos antigos, as noções céticas, intimamente relacionadas, de filosofia e de engajamento numa doutrina filosófica. A compreensão adequada desse ponto nos permite ver como o ceticismo surge para ele sobretudo como um gênero filosófico próprio, delimitado sobretudo por certos traços comuns definidores de uma prática, o que lhe possibilitaria também reconhecer como igualmente céticas espécimes filosóficas bastante diversas entre si. Nelas se incluiria a sua própria concepção da atividade filosófica como “ensaio” ou “exercício do julgamento” – tal como a qualifica nesta passagem:

[A]...Por esses traços de minhas confissões, podem-se imaginar outros às minhas custas. Mas, faça-me eu ser conhecido como o fizer, posto que eu me faça conhecer como sou, faço meu feito... Basta que meu julgamento não se desencaminhe, do qual aqui estão os ensaios... (II, 17, 653)

No mesmo passo, poderemos situar melhor esses ensaios céticos, destinados à apresentação de seu autor segundo a individualidade dos seus julgamentos, em seu tempo e lugar próprios. Em particular, veremos como eles se conformam exemplarmente à

³ V. tb., p. ex., II, 3, 350A, bem como, de modo geral, a *Apologia*. Segundo Villey, o ensaio II, 15 provavelmente começou a ser composto por volta de 1574, posteriormente aos “ensaios estoicos” e talvez à mesma época, ao menos em algumas de suas passagens, dos primeiros contatos de Montaigne com o ceticismo. Sobre a presença de argumentos céticos na *Apologia*, v. Popkin (1979).

descrição que Panofsky oferece da experiência que, segundo ele, constitui a “própria essência do Renascimento”: “...visão nostálgica que nasce simultaneamente dum distanciamento e sentido de afinidade” (Panofsky (1981), p. 282).

2. Antes de mais, é preciso aprofundar o problema. Comparemos a passagem inicial com esta outra, na qual Montaigne declara mais abertamente sua afinidade com o ceticismo:

[A]...Se filosofar é duvidar, como eles dizem, com mais forte razão *niaiser et fantastiquer*, como eu faço, deve ser duvidar. Pois cabe aos aprendizes investigar e debater (*enquerir et debatre*) e aos mestres decidir... (II, 3, 350)

“Eles”, os mestres para quem filosofar é duvidar, são seguramente os céticos, apontados laconicamente. Deles Montaigne declara sua proximidade quando diz ter razões ainda mais fortes de “duvidar”, posto que “investiga e debate”. Mas é visível aqui, ainda assim, uma ambigüidade nessa aproximação, pois essa caracterização exprime também a distância, na forma de um desnível – do aprendiz para o mestre – que se rebate na diferença que haveria entre “philosopher” e “niaiser et fantastiquer”. Seja qual for a melhor maneira de traduzir esses termos do léxico montaigneano (ocupar-se de ninharia, fantasiar), por eles o autor se posiciona num degrau abaixo.

Supor que aí Montaigne apenas exprime uma concordância parcial com os céticos – de quem ecleticamente, costuma-se dizer, ele pilharia algo, como faz com toda e qualquer doutrina – não nos conduz a nenhuma elucidação. As declarações anteriores de simpatia ao ceticismo não cabem nessa categoria. Em contrapartida, se consideramos esse fragmento menos isoladamente, logo despontam outros aspectos ocultos da relação aí estabelecida como ceticismo.

Por que, antes de mais, Montaigne se apresenta como um “aprendiz” que “investiga”? Sabemos que é apenas por volta de 1580,

pouco antes da publicação da primeira edição, que ele se decide a intitular sua obra *Les Essais*. O termo *essai* – que normalmente significa, em sua obra, “experimentação”, “tentativa”, “exame” – possui também outra acepção corrente no francês do século XVI, geralmente desconsiderada pelos comentadores – a de “lição ou exercício escolar”, tal como ocorre nesta outra passagem em que Montaigne se toma como aluno, embora noutro contexto:

[A] Quando, por *essai* (lição) queriam me dar um tema, à moda dos colégios, davam aos outros em francês, mas, para mim, era preciso que mo dessem num mau Latim, para que eu o transformasse num bom Latim. (I, 26, 174)

É na mesma acepção que ele se refere ao *Discurso da Servidão Voluntária*, do amigo La Boétie, como um texto composto “*par maniere d'essay, en sa premiere jeunesse*”. Se este, então com dezoito anos, tivesse sobrevivido e adotado, mais maduro, um desígnio semelhante ao dele, de “pôr no papel suas fantasias”, teria superado outros que, a seu ver, chegaram ainda mais próximos da altura dos antigos. (I, 28, 183-184A)

Isso nos mostra que, antes de adotar a filosofia da dúvida, Montaigne já empregava o termo *ensaio* para designar tais incursões filosóficas, dele e de La Boétie, de inspiração sobretudo estoíca. Movido pelo exemplo da morte do amigo em 1563,⁴ e depois pelas

⁴ Numa carta escrita a seu pai em ocasião da morte de La Boétie, em agosto de 1563, Montaigne narra esta sua confissão dirigida a ele, em resposta aos discursos testamentários proferidos na agonia, à véspera da sua morte: “No momento, tive o coração tão cerrado que nada pude responder. Mas duas ou três horas depois, tanto para lhe incentivar essa grandeza de coragem, quanto pelo fato de que eu desejava, pela admiração que tive em toda a minha vida de toda a sua glória e de sua honra, que ainda houvesse mais testemunhos de tão belas provas de magnanimidade... disse-lhe que me envergonhara de quanto me julgava distante ao ouvir aquilo que ele, que estava engajado em tal infortúnio, havia tido a coragem de lhe dizer; que até então ele havia pensado que Deus não nos desse uma tal vantagem sobre os acidentes humanos e cria

leituras de Sêneca, entre 1571 e 1572, ele passou a registrar os “monstros fantásticos e quimeras” gerados na solidão por sua imaginação, como narra no capítulo I, 8.⁵ Em I, 19, redigido, segundo Villey, à mesma época, Montaigne escreve:

[A] Eis porque todas as nossas ações de nossa vida devem ser tocadas e postas à prova por esse último trajeto [o último dia da vida]: é o dia magistral, que julga todos os outros. Eu remeto à morte o *ensaio* do fruto de meus estudos. Lá veremos se minhas razões emanam da boca ou da coragem... (I, 19, 80)

Aqui o ensaio é o teste ao qual se submeteria inexoravelmente sua tentativa de filosofar não só nas palavras, mas também nos atos, seguindo o exemplo do amigo estóico, a despeito das dificuldades interpostas (pois se não fossem tais perturbações, os seus primeiros ensaios não teriam, ao menos, o sentido que ele lhes confere). Se o ensaio designa também o próprio esforço reflexivo contra os monstros da solidão, do qual o teste supremo ainda viria, ele poderia nesse momento ser visto como uma terapia filosófica dessa perturbação, marcada pela mesma defasagem do aluno frente ao sábio idealizado dos estóicos.

Segundo a passagem de II, 3 citada ao início desta segunda seção, Montaigne também se distanciara dos “mestres” da dúvida, na qualidade de aluno que “investiga e debate”. Mas o modo como ali ele

com dificuldade naquilo que por vezes lia nas histórias; mas tendo assistido a tal prova, que louvaria a Deus de que isso tivesse ocorrido em uma pessoa da qual ele fosse tão estimado, e que estimasse tanto, e que isso me serviria de exemplo para enfrentar a morte quando minha vez chegasse... Então ele me interrompeu pedindo-me para agir assim, para mostrar pelas ações que os discursos que ambos haviam sustentado durante a saúde não fossem por eles portados apenas na boca, mas antes gravados no coração e na alma, para pô-los em execução nas primeiras ocasiões que se oferecessem, adicionando que essa era a verdadeira prática de nossos estudos e da filosofia...” *Lettres*, p. 38.

⁵ Cf. I, 8, 32-33AB

qualifica sua atitude nos mostra que essa relação se investiu de um significado inteiramente outro. Primeiramente porque o termo “ensaio” passa a identificar, não exatamente a tentativa de seguir um modelo, mas a atividade filosófica própria de Montaigne, convertendo-se em título da sua obra. Mais importante que isso, porém, é perceber que “investigar e debater” – o aspecto preciso que, a um só tempo, define a natureza do ensaio praticado e justifica a distância que ele veria entre ele mesmo e os “mestres” céticos – é precisamente aquilo que ele próprio reconhece, noutra passagem, como o traço definidor dessa filosofia antiga (isto é, a postura *investigativa*). É o que Sexto explica no início das *Hipotíposes* e ele retoma, na *Apologia*, em primeira pessoa, sem indicar a procedência da passagem (como se estivesse apenas se exprimindo em seu próprio nome). Os dogmáticos (Montaigne menciona os estóicos, os epicuristas e os peripatéticos) julgam possuir a verdade.⁶ Os acadêmicos (são lembrados Clitômaco e Carnéades) julgam que os meios humanos não podem obtê-la. Os pirrônicos ou “skeptiques” permanecem investigando, pois embora não a reconheçam nas diversas formulações dogmáticas, julgam ainda temerária a versão acadêmica da dúvida: “[A] ...Pois estabelecer a medida de nosso poder, de conhecer e julgar a dificuldade das coisas, é uma grande e extrema ciência, da qual eles duvidam que o homem seja capaz...”⁷ Ora, se Montaigne qualifica o seu aprendizado filosófico com os mesmos termos de que se vale para qualificar os céticos (investigar e debater),⁸ não há de ser gratuita sua escolha de um termo, para denominar sua própria investigação filosófica (*essai*), que também

⁶ “...Estes estabeleceram as *sciences* que possuímos e as trataram como conhecimentos certos...” (II, 12, 502), cf. HP I, 1-4.

⁷ *ibid.*, cf. HP I, 226.

⁸ Cf. II, 12, 505A: “...(Os céticos) se servem de sua razão para investigar e debater (*enquerir et debatre*), mas não para decidir e escolher (*arrester et choisir*)...”.

traduz o mesmo termo grego (*sképsis*) que os céticos escolheram para denominar a filosofia deles.⁹

Se esses elementos aproximam de modo surpreendente e aparentemente irrecusável o ensaio da investigação cética (posto que a semelhança emerge do ponto exato onde o próprio autor assinalava a distância), é igualmente claro que se criou uma espécie de paradoxo entre o sentido superficial da afirmação e o seu conteúdo, tal como se revela à luz de outras passagens e das fontes que estão explicitamente em cena. A despeito da estranheza que propicia, esse paradoxo pode aqui nos servir, ao menos num primeiro momento, de baliza interpretativa. Não haveria, também no texto da *Apologia* em que Montaigne se apresenta como filósofo de uma nova espécie, outras oportunidades de aproximação com as fontes céticas de que ele se serve a essa altura? Talvez o exame de outros exemplos nos permita algum esclarecimento, seja do paradoxo, seja da própria novidade em questão.

Consideremos, por exemplo, a alusão feita por Montaigne, pouco antes daquela passagem, à diversidade das opiniões dos filósofos, por meio da qual ele retoma uma crítica recorrente nos *Ensaíos* (e, de modo geral, no ceticismo renascentista) ao modo como eles “(...) por essa [sua] variedade e instabilidade de opiniões, conduzem-nos pela mão, tacitamente, à resolução de sua irresolução...” (II, 12, 545A) Eis aí formulado o tropo cético da *diaphonia*, que

⁹ Cf. HP I, 3, 7, onde Sexto esclarece que a escola cética pode ser igualmente denominada “zetética”, em virtude de sua atividade de investigação e busca (*zetéin kai sképtestai*). A etimologia freqüentemente aceita para “essai”, contudo, reconhece *exagium* (pesar, peso) como sua origem. (cf. Greimas-Keane (1992), p. 263) Mas se efetivamente os ensaios procuram pôr em julgamento as diversas razões antigas, notemos que a “balança” em equilíbrio é a metáfora recorrente do ceticismo que, como vimos, Montaigne fez cunhar na medalha comemorativa. Em mais de uma passagem, ele se vale dessa metáfora para indicar sua atitude suspensiva. (cf., p. ex., III, 8, 923-924).

encontra no conflito das filosofias, igualmente sustentáveis racionalmente, uma ocasião para desconfiar dessas mesmas filosofias e do poder demonstrativo da razão. Não apenas isso explica o sentido cético da ironia para com as filosofias e da posição de exterioridade relativamente a elas, mas aponta para o propósito do emprego dos exemplos e argumentos mais diversos considerados ao longo da obra, por meio dos quais Montaigne diz que pretende exhibir ao leitor algo acerca da fraqueza da razão humana.¹⁰

Mais uma vez aqui, de fato, a retomada do ceticismo não se faz sem conseqüências paradoxais. Montaigne argumenta num sentido autobiográfico, posicionando-se externamente às “filosofias” em geral, à medida em que se diz filósofo de nova espécie. Mas não procede, nessa medida, diversamente dos céticos pirrônicos, para os quais o relato da experiência filosófica pessoal converte-se num modo de exposição e justificação de sua própria posição. Sexto explica que o pirrônico, inicialmente movido pela intenção de encontrar a verdade nalguma das filosofias em conflito, para obter a tranqüilidade, teve a experiência de constatar, caso a caso, que eram todos igualmente inaceitáveis.¹¹ Sua experiência de busca da verdade, assim, o conduziu a

¹⁰ “[A]...Vêm-se infinitos exemplos iguais, não apenas de argumentos falsos, mas ineptos, que não se sustentam, denunciando não tanto a ignorância mas a imprudência de seus autores, através das réplicas que os filósofos se fazem uns aos outros acerca dos dissensos em suas opiniões e seitas. [C] Quem reunisse de modo capaz um conjunto de asneiras da humana prudência filosófica diria maravilhas. Eu de bom grado as reúno como uma amostra, por um viés não menos útil de considerar. [A] Julguemos por aí em que conta devemos ter o homem, seu senso e sua razão, uma vez que nesses grandes personagens, que conduziram tão alto a capacidade humana, encontram-se defeitos tão aparentes e tão grosseiros...” (II, 12, 545)

¹¹Cf., p. ex., HP I, 26: “Pois os céticos são os que buscaram a filosofia para decidir entre as aparências e apreender o verdadeiro e o falso, para obterem a tranqüilidade (*ataraxía*), mas eles se depararam com a disputa equipolente e, sendo incapazes de decidi-la, permaneceram em suspensão (*epokhê*)...”

abandonar sua expectativa de encontrá-la e a admitir como plausível, graças ao teor dos argumentos destrutivos de que dispõe, a repetição indefinida do mesmo espetáculo da falibilidade da razão revelado pelas filosofias até então existentes. Se, por sua vez, Montaigne se diz um filósofo “impremeditado e fortuito” ao ter descoberto seu regime filosófico apenas depois de pô-lo em prática, não seria o caso de reconhecer no estatuto filosófico que ganha essa descoberta o relato de um processo idêntico àquele pelo qual o cético assume o desconhecimento da verdade como definidor de uma postura filosófica? Mas, se assim é, como compreender que ele se posiciona exteriormente a todas as filosofias?

Se, mais do que isso, a impremeditação é a marca original do novo filósofo, o cético reconhece a sua filosofia e a fonte de *ataraxia* onde antes via o oposto, ante à falta da verdade. Sexto sublinha expressamente que, quando os céticos suspenderam o julgamento, “adveio a tranqüilidade em assuntos de opinião *fortuitamente*.” (HP I, 27, grifo nosso) Para exemplificá-lo, emprega uma metáfora destinada a sublinhar o caráter fortuito do resultado obtido: o pintor Apeles, desesperando de conseguir representar a espuma na boca do cavalo que ele pintava, acabou por obter o efeito casualmente ao lançar uma esponja sobre o quadro. (v. HP I, 28) Considerando, ademais, o conteúdo propriamente autobiográfico da narrativa de Montaigne, a assimilação pode ser feita de modo ainda mais preciso. Não deveria o momento da descoberta impremeditada ali descrito coincidir com o momento em que ele teria tomado contato com o ceticismo filosófico e dado sua adesão a essa filosofia, que lhe teria possibilitado conferir estatuto filosófico à sua experiência intelectual de “ensaio” vivida até então?¹² Mas onde está, afinal, a alegada novidade?

¹² Nessa medida, tal passagem narra um evento pretérito de ruptura intelectual, no qual Montaigne, impremeditadamente, abandona o lema estoico – “Filosofar é aprender a morrer” – para aderir à concepção segundo a qual

O mesmo paradoxo se expõe ainda melhor quando consideramos a afirmação de Montaigne quanto à naturalidade de seus modos de agir (*moeurs*), constituídos sem o auxílio de nenhuma “*discipline*” filosófica. Por mais que esse texto pareça alegar, mais uma vez, um distanciamento relativo às doutrinas filosóficas em geral, essa naturalização dos comportamentos convida a uma aproximação com outro aspecto do ceticismo. Na *Apologia*, seguindo novamente Sexto, Montaigne explica que o cético incapacitado a optar racionalmente por alguma das disciplinas dogmáticas, permanece aceitando o *phainómenon*, o “guia da natureza” como critério para a vida prática. Ao fazê-lo, ressalta, exatamente, que os céticos procedem “da forma comum nas ações da vida... prestando-se e acomodando-se às inclinações naturais”. (II, 12, 505A)¹³

Afinal, se Montaigne se diz uma *nova* espécie de filósofo por ter buscado filosofar impremeditadamente, como entender a novidade dessa impremeditação se ela parece corresponder, ponto por ponto, à adesão a uma dentre as diversas filosofias *antigas* com que travou contato? Poderia eventualmente o seu argumento ser visto como uma expediente irônico, pelo qual se valeria de um recurso cético para exprimir sua distância relativamente ao ceticismo? Mas que sentido

filosofar é duvidar, tal como explicitamente formulada em II, 3 e II, 17. Deveríamos, ao menos nessa medida, dar razão a Z. Schiffmann, segundo quem o contato de Montaigne com o ceticismo de Sexto permitiu que ele conferisse cidadania filosófica à uma postura pessoal dubitativa, fruto da educação humanista que recebera no College de Guyenne, inspirada no método argumentativo *in utramque partem*, mas vista até então como idiossincrasia de sua personalidade a ser superada (v. Schiffmann (1984)).

¹³ Cf. HP I, 19-24, onde Sexto esclarece o modo como o cético, suspendendo o juízo, adota o aparecer das coisas (*tó phainómenon*) como critério para a vida prática, do qual um dos aspectos é o “guia da Natureza, pelo qual somos capazes de sensação de sentimento” e outro é a “tradição dos costumes e das artes, pelos quais a piedade na conduta da vida é vista como um bem e a impiedade como um mal...”.

haveria em se posicionar externamente ao ceticismo exatamente pelo mesmo expediente pelo qual o cético se posiciona externamente às filosofias dogmáticas, à falta de outro diferencial que demarcasse a ironia?

3. Consideremos agora um outro aspecto particular da impremeditação filosófica que Montaigne descobre nos antigos céticos e que nos põe no caminho de uma possível solução. Diz ele que tais filósofos discutem e argumentam com especial liberdade, uma vez que não possuem a “premeditação” de comprovar a veracidade de nenhuma crença (nem mesmo a deles próprios, posto que abdicaram da pretensão de obter verdades):

[A] (...) eles debatem de uma forma bem frouxa. Eles não temem a réplica na disputa. Quando eles dizem que o pesado vai para baixo, serão bem descontentes que creiam neles: querem antes ser contraditos, para engendrar a dúvida e a suspensão do julgamento, que é seu fim. Eles só avançam suas proposições para combater aquelas que pensamos ter em nossas crenças. Se você assume a posição dele, eles irão de bom grado sustentar a posição contrária: tudo lhes é igual, eles se abstém de qualquer opção. Se você estabelece que a neve é negra, eles argumentarão para mostrar que ela é branca. Se você diz que ela não é uma coisa nem outra, cabe-lhes manter que ela é as duas coisas. E se, por um julgamento certo, você sustenta que não sabe nada, eles vão manter que você o sabe... (II, 12, 503)

Pode-se constatar que esta reconstituição que Montaigne oferece da prática cética é dotada de alguma liberdade interpretativa, especialmente se levamos em conta que ele mesmo se queixa, na mesma discussão, da qualidade dos testemunhos existentes, especialmente se referindo a Diógenes Laércio (cf. II, 12, 505A), bem como suas manifestações de perplexidade e precaução frente aos textos antigos, em especial dos céticos, dada a falta de mais informações sobre como eles poriam em prática suas doutrinas.¹⁴ Todavia, ela não deixa de se apoiar em textos céticos. Se tais

¹⁴ Assim ele apresenta a noção pirrônica de *epokhé* – uma “perpétua confissão de ignorância”: “Exprimo aqui essa fantasia o tanto que posso, uma

filósofos só argumentam, como diz ele, para sustentar proposições opostas às de seus interlocutores, faria também sentido admitir, por exemplo, que sua filosofia corresponderia essencialmente a uma prática argumentativa, resultante da experiência filosófica da incapacidade de reconhecer a verdade nas filosofias racionalmente examinadas. Segundo Sexto, de fato, o ceticismo é caracterizado sobretudo como uma capacidade (*dinamisi*) de argumentar, voltada para o estabelecimento da suspensão e orientada por uma perspectiva que é, ela própria, relativa a uma experiência pessoal (V. P I, 8).

Além disso, Montaigne considera que essa posição filosófica corresponde à realização de um grau superior de liberdade filosófica no emprego da razão: seja porque ela resulta da liberdade de reconhecer a possibilidade de argumentar filosoficamente *in utramque partem* com igual força (por oposição ao modo como os dogmáticos invariavelmente se deixam convencer irracionalmente da existência de certas verdades, pela força do costume ou da educação), seja porque essa liberdade se traduz numa prática argumentativa correspondente a tal reconhecimento. Retomando um tema acadêmico, ele diz:

[B] ...por que não será, aos céticos, igualmente concedido que mantenham sua liberdade e considerar as coisas sem obrigação e servidão? ... Não é uma vantagem a de se encontrar desengajado da necessidade que se impõe aos outros? Não vale mais suspender sua persuasão do que se enredar nessas divisões sediciosas? [C] Que irei escolher? O que quiser, com tanto que escolha. Eis uma resposta tola, à qual porém chega todo o dogmatismo, posto que não nos permite ignorar o que ignoramos... (II, 12, 503)

A vantagem da posição cética corresponderia, assim, a uma liberdade para o uso pleno das nossas faculdades intelectuais e particularmente

vez que vários a julgaram difícil de compreender e os autores mesmos a representam um tanto obscura e dificilmente...” (II, 12, 505) Ao dissertar sobre a *ataraxia*, Montaigne se lamenta da inexistência de bons tratados que expliquem mais claramente como os antigos faziam sua vida se conformar a suas doutrinas. (v. II, 12, 578AB).

da razão. Seduzidos pelas verdades ilusórias e conflitantes que presumem possuir, cada um a seu modo, os dogmáticos cegam-se igualmente quanto ao estado de ignorância da verdade em que efetivamente se encontram. Cada um deles limita, desse modo, o uso do razão (que segundo as suas potencialidades, livremente postas em ação, poderia lhes mostrar tal ignorância), através da aceitação injustificada e controvertida das pretensas verdades com que constroem seus sistemas. O cético, por sua vez, constatando a falibilidade da razão demonstrativa, abre mão da pretensão de asseverar verdades (inclusive no que respeita às suas próprias crenças sobre a fraqueza da razão). Tal desmistificação da razão, em vez de se confundir com um irracionalismo, confere-lhe a liberdade de melhor empregá-la no âmbito dos limites que ele constata através de sua experiência.

[A] ...Eles se servem de sua razão para investigar e debater, mas não para deliberar e escolher... [O cético] não quis se fazer pedra nem tronco, mas homem vivo, raciocinante e discursante, fruindo de todos os prazeres e comodidades naturais, empregando e servindo-se de todas as suas faculdades corporais e espirituais [C] em regra e de direito. [A] Ele renunciou, de boa fé, os privilégios fantásticos, imaginários e falsos, que o homem se usurpou, de reger, ordenar e estabelecer a verdade... (505)

O cético, assim, abre mão de determinar a verdade, mas não de reconhecer, num nível imanente à sua experiência intelectual singular, que a razão é a faculdade de que humanamente dispomos para aceitarmos ou recusarmos determinada opinião. Não há lugar aqui para explorarmos todos os aspectos desse tema, mas importa frisar, em vista de nosso problema, que esta compreensão do ceticismo – como uma filosofia que corresponde a uma prática e a um uso particular da razão, decorrente do diagnóstico de sua própria falibilidade – parece imprimir um sentido particular à oposição filosófica entre ceticismo e dogmatismo. Ela não se esgotaria naquela que se pode observar entre

duas versões rivais e incompatíveis da pretensão filosófica de dizer o que seriam as coisas (ou bem conhecidas, ou bem incognoscíveis), pois isso seria permanecer no plano da *diaphonia* filosófica que o cético recusa, não se vendo atado à necessidade de defender tese alguma. Em vez disso, tal oposição se reflete no próprio sentido diverso em que poderíamos nos referir a um engajamento filosófico. O próprio Sexto nos informa que o cético só se vê pertencente a uma “escola” num sentido que requer qualificação. Ele rejeita a possibilidade de afirmar que o cético pertença a uma escola filosófica no sentido de assentir um sistema de dogmas coerente que explique o “*phainómenon*”, composto de asserções sobre os temas da investigação dogmática; entende o ceticismo, em lugar disso, simplesmente como o assentimento a uma persuasão (*agoghê*) quanto a uma linha de raciocínio coerente que concilia aceitação dos *phainómena* e suspensão do julgamento.¹⁵

Por conseguinte, essa mesma diferenciação entre gêneros de filosofia parece ter implicações no sentido mesmo em que podemos considerar as divergências particulares os possuidores dessa *dinamis* filosófica cética. Se cabe caçar dos dogmáticos, à luz do argumento da *diaphonia*, cada um dos quais pretendendo ter encontrado o “favo no bolo” que a infinita legião de seus antecessores teria desprezado (II, 12, 516A), isso não significa que as diversas linhagens dos antigos filósofos da dúvida estivessem de pleno acordo entre si. Mas tais divergências não configuram, aos olhos de Montaigne, as mesmas “divisões sediciosas” dos dogmáticos, das quais, como vimos, o cético está desengajado. Referindo-se aos pirrônicos, ele escreve:

Eles só avançam suas proposições para combater aquelas que pensamos acreditarmos... Se, por meio de um axioma afirmativo, você assegura

¹⁵ V. HP I, 16-17: “...Pois nós coerentemente seguimos, com relação ao *phainómenon*, um discurso que mostra-nos uma vida em conformidade com os costumes tradicionais de nosso povo, com as nossas convicções e com os nossos sentimentos...”.

que está em dúvida, eles debaterão com você para provar que você não duvida disso, ou que você não pode julgar nem estabelecer que você duvida. *E, por essa dúvida extrema que se sacode a si mesma, eles se separam e se dividem de várias opiniões, daquelas mesmas que mantiveram de várias maneiras a dúvida e a ignorância...* (II, 12, 503A, grifo nosso)

As “separações” entre os céticos não decorrem diretamente, segundo Montaigne, das opiniões que eles sustentam, mas da própria “dúvida”. Isso é relevante não apenas na medida em que essa diferenciação é focalizada num aspecto particular que não ocuparia a mesma importância central no caso dos dogmáticos – a saber, a *prática* decorrente de uma atitude filosófica fundamental – mas na medida em que ganha, graças a isso, um sentido diverso. Pois ela se dá sobre o pano de fundo de uma identificação, no que tange aos desenvolvimentos de uma prática argumentativa livre e solidária da experiência da falibilidade da razão. A diversidade de opiniões propriamente dita parece ser remetida, desse modo, a um plano secundário, convertendo-se numa decorrência indireta do modo particular pelo qual cada filósofo (ou escola) rearticula coerentemente uma prática dubitativa – seja no nível de sua compreensão da incapacidade racional humana de conhecer a verdade, ou no nível em que esse diagnóstico se harmoniza com uma prática argumentativa e com a aceitação dos “fatos”. De todo modo, essa forma de conceber a tradição cética abre um largo horizonte da “dúvida” que, se permanece filosoficamente a mesma na medida em que é cética, pode dar lugar igualmente à posição extrema e aguda dos pirrônicos ou à utilização acadêmica, provisória e variada, das diversas doutrinas filosóficas por parte de Cícero:

[C] Enquanto (Cícero) tratava das Letras, era sem a obrigação de nenhum partido, seguindo o que lhe parecia aprovável, seja numa seita, seja em outra, mantendo-se assim sempre sob a dúvida da Academia... (501, grifo nosso)

É especialmente decisivo destacar, nesta passagem, que as diversas versões do ceticismo, embora possam divergir na radicalidade de sua

prática, solidarizam-se em torno de outros pontos importantes – muito em particular, na posição de exterioridade e liberdade que assumem relativamente às diversas doutrinas, aqui sublinhada no caso de um ceticismo não-pirrônico. Não é esse, com efeito, o mesmo aspecto fundamental que determina o sentido do próprio engajamento filosófico de Montaigne?

Eis porque o sentido fundamental de seu ceticismo não pode ser bem apreciado, parece-nos agora, através da simples questão de saber se Montaigne é um filósofo “pirrônico” ou “acadêmico”.¹⁶ Podemos, por certo, reconhecer que o seu contato primeiro com o ceticismo resulta das leituras do texto pirrônico de Sexto, e que datem dessa época as passagens nas quais ele reconhece a maior coerência dessa doutrina, tal como se depreende das críticas destes filósofos aos acadêmicos (V. II, 12, 502-503A, 561A). Mais tardiamente, graças ao trabalho mais detido sobre os textos epistemológicos de Cícero, ele parece desenvolver, como já se disse, alguma desconfiança quanto à fidelidade da descrição que Sexto oferece dessa escola dubitativa.¹⁷

¹⁶ Em Eva (1994), enfocando a questão do ceticismo de Montaigne sob essa ótica, defendemos a hipótese de que diversas passagens nas quais ele parece recusar uma postura pirrônica resultam de uma estratégia retórica destinada a contornar possíveis inconvenientes relacionados ao conflito entre algumas de suas posições filosóficas e certas crenças da religião tradicional, que caberia defender em bloco em vista do papel que desempenham cimentando a ordem pública. Embora esta hipótese nos pareça agora limitada no seu alcance explicativo, pensamos que ela permanece válida para explicar o sentido da defesa montaigneana do catolicismo e mesmo diversas passagens acerca de temas céticos potencialmente conflitantes com a defesa das crenças católicas publicamente aceitas.

¹⁷ Cf, p. ex., Limbrick (1977). Limitemo-nos aqui a observar que a suposta incoerência com que os acadêmicos admitiriam alguma forma de assentimento, segundo a edição de 1580, por oposição à extremidade da dúvida pirrônica, será precisamente ilustrada, num acréscimo posterior a 1588, com esta citação que provém, exatamente, dos *Academicæ*: “Entre o verdadeiro e o falso não há diferenças que determinem o julgamento.” (cf. II, 12, 562).

Poder-se-ia mesmo aventar que o modo pelo qual Montaigne se atém aos mais variados fragmentos filosóficos sugere maior afinidade entre a descrição da dúvida acadêmica que acabamos de mencionar e a prática dubitativa dos *Ensaïos*.

[C] ...semeando aqui um dizer, ali outro, fragmentos desprendidos do seu lugar, afastados, sem desígnio e sem promessa, eu não me comprometi em fazer melhor, nem de neles me sustentar eu mesmo, sem variar quando assim me aprouver; assim [posso eu] entregar-me à dúvida e à incerteza, à minha forma mestra (*forme maîtresse*), que é a ignorância... (II, 6, 379)

O fato é que, se ele reconhece a possibilidade de aproximar indefinidamente sua experiência dos exemplos filosóficos mais variados, não deve haver dúvida de que a própria possibilidade de fazê-lo, bem como o modo pelo qual o pode fazer (deslocando tais “pieces” de seu contexto) resulta de um engajamento cético, que o possibilita igualmente observar do exterior a “controvérsia” entre pirrônicos e acadêmicos e valer-se também de suas passagens com alguma liberdade. Mesmo na primeira versão da *Apologia*, quando divide os gêneros da filosofia em três apoiando-se num texto pirrônico (em vista do qual o academismo não é mais que um dogmatismo negativo), Montaigne expõe, de modo geral, a filosofia cética sem obedecer a essa tripartição. Especialmente após anunciar que a dúvida pirrônica se diferencia da que é praticada pelas outras escolas céticas, o seu texto se converte num amálgama de passagens pirrônicas e acadêmicas, sem que haja indicação clara entre o que corresponderia a cada uma de tais “sectes”. Nesta mesma primeira versão, o que lemos é que as duas opiniões sem dúvida mais fortes no conjunto das filosofias são, a seu ver, igualmente as dos que duvidam de tudo e as dos que negam que possamos compreender alguma coisa. (v. II, 12, 563A)

Eis porque, no mesmo passo em que encontramos, aparentemente, uma saída para o paradoxo, encontramos-nos também

na posição de precisar um aspecto fundamental desse engajamento filosófico. Se há paradoxo na novidade de Montaigne, como vimos, ele só se manifesta se nos atemos ao seu engajamento filosófico a partir do sentido usual, não-qualificado ou “dogmático” de um engajamento filosófico. Mais precisamente, se não consideramos o sentido propriamente filosófico desse engajamento, tal como o compreende Montaigne. Enquanto é simplesmente o livre exercício da razão ciente de seus limites, que se recusa a um engajamento doutrinal, sua filosofia é, sem mais, *cética* – no mesmo sentido simultaneamente amplo e preciso pelo qual esse termo abarcaria as diversas versões da dúvida antiga, todas elas conciliando, à sua moda, a suspensão do julgamento e alguma espécie de admissão dos “fatos” (ainda que neles se incluíam as próprias argumentações e teses dos dogmáticos, que Montaigne retoma e julga, deslocadas de sua pretensão original).

Se é assim, deve ficar igualmente claro, por outro lado, que essa novidade *não pode* ser compreendida, sem mais, num sentido literal e radical. Não se poderia alegar que Montaigne se visse como filósofo de um tipo radicalmente novo apenas por ser o primeiro que descobriria casualmente que sua prática “não-filosófica” já se conformava a uma filosofia pré-existente. O contexto imediato já seria uma razão suficiente para desconfiar dessa declaração, pois nos alerta para o fato de que normalmente aquilo que tomamos como novo já foi dito por algum filósofo. Mais do que isso, sublinhando a impremeditação da descoberta, Montaigne revela ao leitor a atenção com que se ateu à natureza desse engajamento cético (pelo qual o sentido filosófico da experiência previamente vivida, de incapacidade de reconhecer uma verdade filosófica de modo satisfatório, se ilumina retrospectivamente). Ao fazê-lo, é bem verdade, ele destaca e enfatiza um aspecto do ceticismo que lhe parece especialmente relevante: o de que o livre exercício das nossas faculdades intelectuais traz potencialmente consigo a possibilidade de reconhecer, de modo geral, naquilo que tomamos como dado e conhecido, viéses inesperados e surpreendentes

(experiência da qual o próprio engajamento do cético em sua filosofia serviria de paradigma).¹⁸ Contudo, mesmo que possamos aqui vislumbrar um tratamento particular e inusitado de conceitos provenientes do ceticismo antigo, isso não interfere minimamente no reconhecimento de que a novidade precisamente alegada é, enquanto tal, a descrição de um engajamento numa “doutrina”, desde consideremos, como dissemos, o sentido propriamente filosófico desse termo. Se esse sentido não está imediatamente à disposição do leitor, o paradoxo da novidade pode agora ser visto antes como um enigma que lhe é lançado (ao menos ao leitor que aceita o convite de seu enfrentamento à luz das fontes evocadas), para conduzi-lo à compreensão do sentido propriamente filosófico daquilo que se propõe, no mesmo passo em que reconhece o sentido oculto de uma formulação que aparenta dizer o contrário do que é dito: “filósofo de uma nova espécie”. Talvez possamos mesmo dizer que o enigma permite ao leitor a realização concreta da experiência impremeditada que é a marca do uso livre da razão pelos céticos (pela qual, segundo essa leitura, o reconhecimento da natureza efetiva dessa “novidade” filosófica emerge de onde menos se poderia esperar).

¹⁸ Em várias passagens Montaigne parece enfatizar esse aspecto do seu filosofar cético. Por exemplo, quando descreve as oscilações de seus humores segundo as circunstâncias – “Fazem-se mil agitações distintas e casuais dentro de mim” (II, 12, 566A) –, bem como ao modo como sua opinião facilmente se transforma uma vez que ele passe a argumentar seriamente em defesa da opinião contrária, ele complementa: “Cada um poderia dizer o tanto de si se se observasse como eu” (*ibid.*). Em III, 13, 1081B, ele escreve: “... [Na minha opinião] das coisas mais ordinárias e comuns, se soubermos ver o aspecto adequado, podem-se formar os maiores milagres da natureza e os exemplos mais maravilhosos, notadamente sobre o tema das ações humanas...” Parece-nos, nessa medida, a despeito dos eventuais reparos que se possa fazer à sua interpretação, bastante feliz o emprego da expressão “ceticismo clarividente” pelo qual H. Friedrich se refere ao ceticismo de Montaigne. (Cf. Friedrich (1968), p. 11).

4. É natural, porém, que o leitor não se satisfaça inteiramente com o resultado meramente negativo aqui obtido, tanto mais se resta o problema de saber como conferir algum sentido efetivo, seja qual for ele, a essa declaração de novidade. Em busca de satisfazer tal curiosidade, à falta de indícios mais claros oferecidos pelo próprio paradoxo em tela, parecer-nos-ia que o fio condutor mais seguro à disposição é aquele que se oferece indiretamente no aspecto problemático que Montaigne aponta na filosofia de seu tempo. Mais do que a oposição entre pirronismo e academismo, é a oposição entre a filosofia que lhe é contemporânea e aquela praticada pelos antigos que nos ofereceria, por ora, uma chave mais fundamental para o exame desse aspecto do seu ceticismo, conduzindo-nos diretamente à noção de “formação do julgamento”.

Já dissemos que, a despeito dos detalhes da sua interpretação do ceticismo, Montaigne expressa seu desconhecimento de como a tal filosofia teria exatamente correspondido uma prática, marcada por especial liberdade argumentativa, entre os antigos. A distância em que ele mesmo se situa relativamente aos helênicos e dos romanos refletisse, ademais, num juízo sobre dificuldades filosóficas que ultrapassam o problema da carência bibliográfica:

Não é algo desprezível que as coisas assim estejam em nosso século, que a filosofia seja, mesmo para as pessoas de julgamento, um nome vão e fantástico, de algo que não possui nenhuma utilidade e valor, nem por opinião nem por efeito. Creio que a causa são esses ergotismos... (I, 26, 160A)

De tal ordem é, a seu ver, a situação relativa à prática da filosofia (especialmente alvejado na figura de um filosofar escolástico) e, por extensão, à compreensão do próprio significado desse termo, que poucos seriam capazes de apreciar adequadamente a natureza filosófica do seu próprio livro:

[A] ...Assim, é uma espécie de exercício do qual espero muito pouco de recomendação e louvor e um modo de compor que tem pouco

renome. [C] E, pois, para quem escreveis? Os *sçavans*, a quem concerne a erudição livresca, não conhecem outro valor que a doutrina e não reconhecem outro procedimento em nossos espíritos que a erudição e a arte... Quem ignora Aristóteles, segundo eles, ignora a si mesmo. As almas comuns e populares não vêem a graça e o preço de um discurso alto e livre. Ora, são as duas espécies que ocupam o mundo. A terceira... das almas regradas e fortes por si mesmas é tão rara que não possui nome nem destaque entre nós: esforçar-se por agradá-la é quase perder de todo seu tempo... (II, 17, 656-657)

Se a compreensão do sentido particular que a filosofia ganha para os céticos está intrinsecamente relacionada com a sua prática, as deficiências da filosofia de seu tempo, inversamente, vinculam-se ao modo como sua atividade é associada a um método argumentativo excessivamente silogístico (“a causa são os ergotismos”) e dissociada de outra forma de atividade intelectual, à qual corresponderá não apenas uma concepção diversa da argumentação, mas o emprego de outras faculdades intelectuais. Como se pode depreender deste elogio da filosofia que, apesar de tudo, ele preconiza enfaticamente ao preceptor do filho de Mme. de Foix, como item principal de sua educação, o problema diz respeito ao fato de a filosofia não ser compreendida como “formação do julgamento e dos costumes”:

Em casa, no seu estúdio ou no jardim... todas horas serão uma e todos os lugares lhe serão objeto de estudo: pois a filosofia que, formadora dos julgamentos e costumes, será sua principal lição, tem esse privilégio de se imiscuir por toda parte... (I, 26, 164)

Vale tentar determinar melhor o que Montaigne entende por meio dessa expressão. Se ele privilegia a filosofia moral, posto que concerne às ações humanas, não se trata apenas de uma questão temática: é a própria atividade filosófica que deve sempre corresponder a uma ação do julgamento, tendo a experiência vivida como pedra de toque.

[C] ...Ele não tanto dirá sua lição como a fará. Ele a repetirá em suas ações. [A] Ver-se-á o que tem ele de prudência em suas empresas... [C]

se ele tem julgamento e graça ao falar, do seu vigor nas doenças, de sua modéstia nos confrontos (etc.) O verdadeiro espelho de nossa razão é o curso de nossas vidas... (*ibid.*, 168)¹⁹

Tal concepção também remonta nalguma medida a Sêneca,²⁰ mas certamente o modo como é focalizada ceticamente a transforma, correspondentemente às transformações verificadas com o “ensaio”. Não mais a atividade intelectual ganha seu valor pelo modo como se subsume a alguma verdade determinada como fim, mas do modo como pode propiciar o desenvolvimento das faculdades pelas quais uma atividade intelectual em sentido próprio seja possível, a despeito dos julgamentos que se tornem seu objeto. Trata-se de formar um julgamento capacitado a agir livremente, segundo a plena capacidade de avaliar racionalmente seus objetos – liberdade essa que, aos olhos do julgamento pessoal de Montaigne, haveria de culminar, pelo que vimos, com a aceitação filosófica da necessidade de suspender o juízo sobre a verdade do que é proposto.

[A] Que ele lhe faça passar tudo pelo crivo do julgamento e não guarde nada na cabeça por simples autoridade e crédito: que os princípios de Aristóteles não lhe sejam princípios mais do que os dos estóicos e dos

¹⁹ Esta é uma das passagens que exemplifica bem o modo como Montaigne, segundo P. Hadot, veria, como os antigos, a filosofia como uma atividade teórica essencialmente associada a uma determinada “forma de vida”, por contraposição aos autores modernos que majoritariamente a verão como uma atividade exclusivamente teórica (cf. Hadot (1995) esp. caps. I e IX). Não deixemos de notar, contudo, que no caso de Montaigne essa concepção surge diretamente associada à percepção de seu distanciamento relativamente aos antigos.

²⁰ Quanto à exigência de que deve haver uma conformidade entre os atos e as palavras, v. *Epistolae*, xx, 103; de que os juízos dos antigos devem ser individualmente pesados, xxix, 163; e não aceitos com base na autoridade, xi, 55. Diz Sêneca, nas *Epístolas*, que não ser nunca o mestre de si mesmo é seguir os predecessores em coisas que eles não esclareceram e renunciar a busca (xxxiii, 183).

epicuristas. Que lhe seja proposta a diversidade dos julgamentos: ele escolherá se puder, se não, que permaneça em dúvida...” (I, 26, 160)

Essa passagem provoca, por certo, um estranhamento, em vista do que acabamos de dizer. É certo que neste resultado dubitativo – apresentado como uma espécie de desistência do engajamento filosófico – podemos reconhecer mais uma referência oculta ao ceticismo. Não se trata, no mais, de um meio de se pôr exteriormente às filosofias, aparentado à novidade filosófica de Montaigne? Notemos agora que esse resultado dubitativo, por sua vez, não aparece como meta da filosofia, mas quase como um prêmio de consolação: “se não puder escolher, permaneça em dúvida”. Sabemos que, segundo o julgamento filosófico do próprio Montaigne, essa impossibilidade não demonstraria, por si mesma, falta de capacidade intelectual, antes o contrário; se ela aparenta fazê-lo, o faz na mesma medida em que oculta a meta dessa atividade segundo o julgamento do autor. E por que, afinal, a meta cética está oculta? Porque apresentar esse julgamento seria, inversamente, ocultar ao leitor e ao aluno o aspecto principal da atividade filosófica do gênero preconizado. De que valeria apregoar a superioridade da posição cética se a falta do julgamento – cuja ação no sentido mais desenvolvido, pelo que vimos, se identificaria com a própria prática filosófica do ceticismo – impossibilita, num nível mais elementar, a boa compreensão das coisas?

Se Montaigne diz “não ser algo desprezível” a incompreensão da filosofia e de sua obra por seus contemporâneos, não seria razoável, antes de mais, que a formação do julgamento, condição dessa compreensão, fosse para ele um problema relevante? Este último exemplo nos ajuda a ver que os expedientes de ocultamento em ação no seu texto não apenas tematizam indiretamente esse problema, mas destinam-se, ao menos em parte, a oferecer alguma contribuição positiva. O paradoxo literário (empregado amplamente no Renascimento, como expediente cujos traços se deixam ver noutros

autores que travaram contato com o ceticismo, como Erasmo e Agripa)²¹ não apenas permite a Montaigne, como dissemos, a exclusão das leituras indevidas, mas também exige que o leitor *julgue* como puder frente ao estranhamento produzido. Neste caso, ele permite inscrever no texto, na medida do possível, as exigências relativas ao aspecto que ele pensa ser decisivo para a caracterização da boa filosofia. É nessa medida que podemos também compreender por que se dizer abertamente cético ou estoico – apresentando sua identidade filosófica através de uma etiqueta mais óbvia, a despeito dos inúmeros indícios que oferece ao leitor para sua decifração – seria oferecer um primeiro convite para a aceitação daquilo que o ceticismo lhe reafirma ser resultado de uma deficiência, em maior ou menor grau, na capacidade de julgar: a admissão de opiniões pela autoridade alheia, característica da servilidade do julgamento filosófico de seu tempo à escolástica.

5. Assim, se Montaigne prefere se apresentar como filósofo de uma “nova espécie”, há razões para admitir que ele pretende, com isso, sublinhar uma dimensão importante da sua prática de uma filosofia antiga e cética, que há de parecer, não apenas nova, mas mesmo incompreensível sob a ótica particular e relativa dos julgamentos de muitos de seus contemporâneos.²² Menos claras, à primeira vista, são as

²¹ Sobre esse ponto, v. p. ex. Tournon (1991). Parece-nos, todavia, que Montaigne, graças a seu ceticismo, está bem mais próximo dessa tradição literária do paradoxo do que julga esse comentador. Ainda que não adentre num exame filosófico da relação entre paradoxo e ceticismo, por sua vez, uma instigante análise dos procedimentos paradoxais de Montaigne é a que se encontra em Bowen (1972).

²² Talvez devamos ler nesse sentido uma afirmação como esta: “[B] ...Escrevo meu livro para poucos homens e poucos anos. Se fosse uma matéria de maior durabilidade, teria sido preciso submetê-lo a uma linguagem mais firme... Portanto não temo inserir aqui vários artigos privados que consomem seu uso entre os homens que vivem hoje e que tocam o conhecimento

implicações desse juízo sobre a precariedade intelectual de seu tempo relativas ao modo como Montaigne observa os seus próprios ensaios céticos – que ele qualifica de modo disfêmico como os “excrementos de um velho espírito”. (III, 9, 946B) Elas nos parecem, todavia, bastante importantes.

Um aspecto central da formação do julgamento, que guarda correspondências com esta última metáfora, é apresentado nesta passagem de “Sobre a educação das crianças”:

[C] Quem segue um outro, não segue nada. Ele nada encontra, pois nada busca... [A] É preciso que ele se embeba de seus humores, não que ele aprenda seus preceitos. E que ele esqueça de onde os toma, ousadamente, se assim o quiser, mas que ele saiba deles se apropriar. A verdade e a razão são comuns a todos, tanto aos que dizem primeiro quanto aos que dizem depois... As abelhas pinçam aqui e ali as flores, mas delas fazem o mel, que é inteiramente seu, não é mais timo nem manjerona; assim, ele transformará e fundirá as peças que tomar de empréstimo de outrem, para fazer uma obra inteiramente sua, a saber, seu julgamento. Sua educação, seu trabalho e seu estudo, não visam senão formá-lo... (I, 26, 151-152)

A ação do julgamento (termo que surge aqui como sinônimo de “entendement”) propicia um critério para a admissão das idéias de outrem, diverso do mero assentimento a uma autoridade externa. Uma vez julgadas ou entendidas (em vez de memorizadas), elas podem ser pessoalmente incorporadas, isto é, são chanceladas pelo entendimento individual. Mas esse processo de incorporação ou digestão, para seguir a metáfora, traz consigo uma metamorfose, tanto do julgamento – que é “formado” na medida em que se embebe desses “humores” adquiridos do seu exercício diante das idéias julgadas ²³ – quanto das

particular de alguns, que aí verão mais longe que a inteligência comum...” (III, 9, 982).

²³ Aludindo a Platão, em I, 26, ele explica que “formar o julgamento” significa desenvolver uma espécie de versatilidade filosófica pela qual o aluno seria capaz de pensar outros problemas a partir das idéias admitidas, “(..)

idéias submetidas a essa ação, pois deixarão entrever, em comparação com a matriz de onde provém, a marca singular do julgamento. Como diz ele, descrevendo o mesmo processo: “[A] ... É testemunho de cruieza e indigestão devolver a carne como se a engoliu. O estômago não fez sua operação, se ele não foi capaz de modificar a forma daquilo que a ele foi dado para digerir...” (I, 26, 151)

Ora, não seria este um modelo acabado da própria atividade desenvolvida por Montaigne em sua obra – não por acaso, também nesse sentido, intitulada *Les Essais*? Uma dentre várias conseqüências importantes dessa aproximação seria a possibilidade de compreender o sentido de seu exercício como “formação” do seu próprio julgamento. Por mais que o ceticismo lhe permita assumir filosoficamente os resultados de sua reflexão pessoal, independentemente do modo como corresponderiam a um acordo parcial e circunstancial com um julgamento ou argumento extraído deste ou daquele filósofo, estamos diante de uma filosofia que se pensa essencialmente como uma prática de julgar e argumentar, prática decorrente de uma faculdade vista como capaz de ser formada e desenvolvida. Isso parece aguçar aos olhos de Montaigne o sentido da relatividade da sua prática filosófica pessoal, que já se faria presente em vista do desconhecimento de como os céticos teriam praticado essa filosofia (que se concebe, afinal, essencialmente como uma prática). Por que estaria a sua própria atividade excluída do modelo pelo qual ele compreende o aprimoramento da filosofia em geral? Além disso, o sentido singular e relativo de sua própria prática parece ser acentuado pelo fato de que essa filosofia, além de relativizar teoricamente a experiência filosófica ao percurso biográfico particular em que se insere, conduziu

apresentando em cem viéses e acomodando a tantos temas diversos, para que se possa ver se ele a fez bem sua...” (I, 26, 151) Cf. *ibid.*: “[A] Que ele (seu preceptor) não lhe peça contas apenas das palavras de sua lição, mas do sentido e da substância, e que ele julgue o proveito que ele terá feito, não de sua memória, mas da sua vida...”.

Montaigne, como vimos, a valorizar a manifestação da singularidade nas ações do julgamento, que se quer preconizar e desenvolver. Nesse sentido, podemos reconhecer as motivações filosóficas pelas quais os próprios *Ensaaios* de Montaigne, resultantes desse engajamento cético, tendem a se converter num registro da singularidade do julgamento de seu autor.²⁴

É importante notar que, no mesmo passo em que os *Ensaaios* se assumem como a forma filosófica própria de Montaigne, o reconhecimento da singularidade daquele que julga ganha um vínculo umbilical com o modo pelo qual o seu autor passa a compreender o ceticismo. Já na *Apologia*, dentre os vários argumentos que ele retoma de um fundo comum propiciado pela tradição cética, pode-se divisar este argumento particular que, salvo melhor juízo, constituiria uma contribuição pessoal de Montaigne a esse arsenal argumentativo:

[A] (...) Se de nossa parte nós recebêssemos alguma coisa sem alteração, se as presas humanas fossem firmes e capazes o bastante para que agarrássemos a verdade por nossos próprios meios, sendo esses meios comuns a todos os homens, a verdade passaria de mão em mão, de um a outro. E ao menos se encontraria uma única coisa no mundo, de tantas que há, em que os homens creriam num consenso universal. Mas isso, que não se vê nenhuma proposição que não seja debatida e controversa entre nós, ou que não o possa ser, mostra bem que nosso julgamento natural não apreende claramente o que apreende, pois meu julgamento não o pode fazer receber pelo julgamento de meu companheiro, o que é o signo que eu o obtive de um meio diverso do que o seria um poder natural de julgar presente em mim e em todos os homens... (II, 12, 562A)

²⁴ Como diz ele no seu prefácio, seu livro, cuja matéria é ele mesmo, possui um fim doméstico e privado. (v. *Au Lecteur*, p. 3) Eles não são apenas o exercício do julgamento do autor sobre matérias diversas (aí incluindo o próprio ceticismo), mas também o meio pelo qual seu autor, como leitor privilegiado que refaz sua obra incessantemente, pode conhecer melhor sua própria singularidade.

Esta intrincada argumentação nos é aqui especialmente relevante por mostrar como, para Montaigne, a simples manifestação da singularidade dos julgamentos converte-se num índice da impossibilidade de reconhecermos a verdade que, se fosse disponível num sentido em que abolisse a dúvida cética, passaria de mão em mão no mesmo sentido. Se a particularidade de suas próprias tentativas filosóficas, nos ensaios estóicos, medem-se sempre pela defasagem relativa ao modelo ideal do sábio em seu enfrentamento da morte, o contato com o ceticismo transforma-se numa aceitação do reconhecimento da variedade dos nossos julgamentos individuais como um dado natural de nossa condição de desconhecimento de uma verdade absoluta. Emerge pela primeira vez aí uma idéia que se tornará objeto de atenção constante, mesmo em passagens mais tardias da sua obra, como esta, retirada do ensaio final (“Da Experiência”):

[B] (...) nunca dois homens julgaram do mesmo modo a mesma coisa e é impossível ver duas opiniões exatamente semelhantes, não apenas em diferentes homens, mas também no mesmo homem em diversos momentos... (III, 13, 1067)

Não há paradoxo nenhum em reconhecer que, se tal compreensão do ceticismo volta-se para a percepção da singularidade dos julgamentos, ela mesma manifesta exemplarmente uma compreensão singular do ceticismo por parte de Montaigne. Não há aqui lugar para um exame mais detalhado de como ele compreenderia exatamente a articulação entre a suspensão cética do julgamento e a aceitação do *phainómenon* (da qual um aspecto parece ser, paradoxalmente, a própria ação do julgamento). Mas podemos, contudo, nos valer dessas reflexões para precisar o que disséramos há pouco sobre o modo como, embora diversamente dos dogmáticos (que mergulham cegamente na *diaphonía* filosófica como se fossem predestinados a superá-la), os céuticos não são por isso inteiramente unânimes em suas opiniões, nem mesmo naquelas que concernem ao ceticismo. Vemos agora que, segundo a leitura cética pessoal de

Montaigne, nem poderia ser de outro modo. Nem mesmo sua própria interpretação particular poderia almejar algo diverso de ser apenas uma compreensão relativa e singular das conseqüências de nosso desconhecimento da verdade.

Graças ao modo como a controvérsia das opiniões, índice de nosso desconhecimento da verdade, surge como um simples produto da ação natural de nossas faculdades cognitivas (tal como se poderia constatar aquele que se detivesse atentamente acerca desse ponto), o cético Montaigne reconhece particularmente a impossibilidade de se pôr – ou de que nos ponhamos, de modo geral, inteiramente além do mesmo espetáculo da *diaphonía*, tal como pretenderiam fazer os dogmáticos. É claro, porém, que o cético montaigneano não mergulha nele do mesmo modo: ele o faz de modo consciente e esclarecido, sabendo que a coerência particular e relativa com que contempla a própria impossibilidade humana de conhecer a verdade é ela mesma uma manifestação última dessa impossibilidade.

Assim, o reconhecimento e a aceitação de singularidade com que se julga constitui um passo derradeiro da recusa cética das ficções dogmáticas e da naturalização da imagem do homem; naturalização essa que possui um duplo viés: ela é tanto o reconhecimento da precariedade de nosso entendimento humano e individual, que não pode observar as coisas senão de uma ótica parcial, limitada e, nessa medida, singular, como é também o reconhecimento da riqueza possível a que naturalmente temos acesso, mas que nos é roubada pelas fantasias que o nosso próprio entendimento cria acerca da posse da verdade e que ganham uma versão mais elaborada nas filosofias dogmáticas. Disso não apenas Montaigne extrairá reflexões sobre como lidar com a mutabilidade das impressões de certeza, que correspondem ao andamento natural de nosso julgamento²⁵, mas também sobre as

²⁵ Cf., p. ex., II, 12, 564: “[A] Ao menos a nossa condição errônea deveria nos conduzir mais moderadamente e contidamente em nossas mudanças. Ela

suas próprias condições pessoais para o melhor enfrentamento do problema que o motivara inicialmente na empresa dos *Ensaíos*.²⁶

6. Para um comentário derradeiro, digamos que a singularidade do ceticismo montaigneano poderia talvez ser tomada, ainda, como o prenúncio ou mesmo como a inauguração de uma “novidade” bem diversa da que esteve aqui em foco, a saber, a tematização filosófica moderna da subjetividade. O corolário que provisoriamente podemos extrair aqui, acerca desse vasto tema, é o de que estamos diante de uma concepção de subjetividade bem diversa da que se poderá reconhecer no *cogito* cartesiano, ainda que bastante relevante para o esclarecimento da resposta que Descartes, leitor de Montaigne, vai dirigir ao ceticismo. Como sabemos, a primeira certeza, que limita a dúvida da Primeira Meditação, é a de que a proposição “eu sou, eu existo” é verdadeira mesmo se um gênio maligno me engana,²⁷ e da reflexão acerca dessa certeza, Descartes constata que ela corresponde ao conhecimento que o eu pensante pode ter da sua existência compreendida como um puro

deveria nos lembrar que ainda que nós recebamos tal coisa em nosso entendimento, nós aí recebemos freqüentemente coisas falsas, e que é por essa mesma ferramenta que elas se desmentem e freqüentemente enganam...”

²⁶ Cf. II, 16, 622: “[C] ...Toda a glória que eu pretendo de minha vida é a de tê-la vivido tranqüila, não segundo Metrodoro, Arcésilas ou Aristipo, mas segundo eu mesmo. Posto que a filosofia não soube encontrar nenhum caminho para a tranqüilidade que fosse unanimemente boa, que cada um a encontre particularmente...” Se temos em mente o modo como o ceticismo origina, tal como vimos, o projeto de auto-retrato, podemos a um só tempo notar, nesta passagem, o caráter casual (“impremeditado e fortuito”) da *ataraxía* pirrônica aos olhos de Montaigne, e o aspecto cético desta reflexão moral. Veja-se, também, sobre esse ponto, o ensaio II, 17, especialmente em 634,635AC e 653A, passagem acima citada.

²⁷ Cf. 2ª Med., par. 4.

entendimento.²⁸ Mas se o “eu” se apreende a si mesmo, conhecendo uma verdade necessária sobre sua existência, tal verdade será por ele mesmo apreendida num sentido exatamente análogo, sempre que refeito o mesmo percurso da dúvida.²⁹ Sem julgar aqui a eficácia da resposta, não corresponderia ela, ao menos, a um contra-exemplo sob medida para a afirmação de que a ação do julgamento há de produzir, a cada vez, uma singularidade na qual se reflete o sujeito que julga, desde que a consiga mirar com a devida atenção?

Podemos também, no entanto, reconhecer uma vizinhança entre ambos os filósofos bem maior do que costumeiramente se faz – e precisamente no sentido em que, segundo Montaigne, ela seria filosoficamente mais relevante. Sabemos que o elogio da ação do julgamento, oposto à aceitação da autoridade, foi um lugar comum na filosofia cética do período, pela qual se alvejou invariavelmente a escolástica (Erasmus, Agripa, Sanchez, Gassendi), e que o tema celebrou-se de vez no *Discurso do Método*. Para Montaigne, como para Descartes, ainda que de modos muito distintos, a dúvida filosófica se converte em meio de promover uma ação efetiva do entendimento e, nessa medida, de propiciar um acesso adequado à filosofia (que num caso se identifica com a própria dúvida, como a postura intrinsecamente mais racional frente ao que se pode conhecer, e noutro se restringe a uma propedêutica que permitiria o acesso ao sentido

²⁸ Cf. 2ª.Med., par. 7. “... Eu sou eu existo: isso é certo, mas por quanto tempo? A saber, enquanto eu pensar nisso, pois talvez pudesse ocorrer que, se eu cessasse de pensar, eu cessasse ao mesmo tempo de ser ou de existir. Eu agora não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro...”

²⁹ Como diz H. Frankfurt, Descartes despe o eu de sua singularidade biográfica, buscando sua identidade genérica como criatura racional. Analisando os elementos autobiográficos das Meditações, ele escreve: “(...) enquanto ele escreve autobiografia, a história que ele conta é a de seus esforços para escapar dos limites do que é meramente pessoal e encontrar sua identidade genérica enquanto criatura racional...” (Frankfurt (1970), p. 4).

filosófico preciso das verdades metafísicas que permitem refutar o ceticismo). O próprio *cogito*, por sua vez, que Descartes retoma de Agostinho, não ofereceria um bom exemplo de como um argumento legado pelos antigos pode ganhar novo sentido e novo papel, uma vez inserido numa nova cadeia das razões metafísicas?³⁰

O tratamento adequado desta aproximação exigiria um outro trabalho. Mas se ela estiver correta em suas linhas gerais, talvez haja razão para situarmos o ceticismo montaigneano na origem de uma outra novidade que, enquanto tal, ele também não poderia preannunciar – a saber, o hábito filosófico moderno de repor radicalmente em questão, não apenas as teses diversas das filosofias rivais ou precedentes, mas o próprio sentido do trabalho filosófico, o estatuto das teses que ele produz, o método que as engendra, o tipo de conhecimento que eventualmente se pode obter. A reflexão cética de Montaigne sobre o gênero da atividade filosófica correspondente ao bom emprego do termo poderia, nessa medida, ter contribuído para a exacerbação moderna de uma crise em torno da própria noção de filosofia, que se tentará superar de várias formas – experimental, científica, crítica, fenomenológica, analítica ou hermenêutica. Cabe-nos indagar se, ainda assim, tal crise não teria também engendrado uma versão mais refinada do mesmo conflito dogmático que, embora aperfeiçoando os modos de reagir ao ceticismo, testemunha ainda da atualidade de um antigo diagnóstico.³¹

³⁰ Sobre esse ponto, v. Gilson (1930), 2ª parte, cap. II.

³¹ Porchat assim comenta os nuances do dogmatismo filosófico contemporâneo: “(...) Muito discurso filosófico que se pretende liberado da postura dogmática em verdade dissimula mal seu intuito de estabelecer de modo irrecusável e absoluto a validade de sua perspectiva; se não mais se pretende revelar a realidade das coisas ou equacionar de modo definitivo a problemática do conhecimento, se se proclama a renúncia à posse absoluta da verdade, constrói-se com freqüência no entanto toda uma argumentação que se quer capaz de determinar positivamente a natureza e o escopo da filosofia,

Abstract: *In this paper I try to show that the philosophy adopted and practised by Montaigne in his Essays results from a careful exegesis of ancient scepticism, which pays particular attention to the way in which the ancient sceptics saw themselves as a "school". In my view, this is a decisive interpretative step for understanding how Montaigne intended to continue a sceptical philosophical tradition, which he takes up as a way of doing philosophy which is 'unpremeditated and fortuitous', and whose aim is to "form judgement", and permit him to recognize his own individuality.*

BIBLIOGRAFIA

- BOWEN, B. (1972). *The Age of Bluff: Paradox and Ambiguity in Rabelais and Montaigne* Studies in Language and Literature, 62. (Illinois, University of Illinois Press).
- DESCARTES, R. (1941). *Œuvres et Lettres*, Textes présentés par André Bidoux (Paris, Bibliothèque de la Pléiade).
- EVA, L.A.A. (1994). "A vaidade de Montaigne", in *Discurso*, Revista do Departamento de Filosofia da USP, 23, pp. 25-52.
- FRANKFURT, H. G. (1970). *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes' Meditations* (Indianapolis and New York, The Bobbs-Merrill Company Inc.).
- FRIEDRICH, H. (1968). *Montaigne* (Paris, Gallimard). (Ed. original: A. Franke Verlag AG, 1949).
- GILSON, E. (1930). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris, Vrin).

o sentido e o alcance do discurso filosófico ou do discurso em geral, ao mesmo tempo que dogmaticamente se criticam e se condenam as formas filosóficas do passado. Talvez seja correta a hipótese de que essa reincidência não-propositada nos vícios dogmáticos se deve em boa parte a uma infeliz e generalizada ignorância do pirronismo histórico e, por isso mesmo, à ausência de uma reflexão atenta sobre sua proposta filosófica..." (1993, p. 219) .

- GREIMAS, A. J.; KEANE, T. M. (1992). *Dictionnaire Larousse du Moyen Français - La Renaissance* (Paris, Larousse).
- HADOT, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris, Gallimard) (Folio).
- LIMBRICK, E. (1977). "Was Montaigne really a Pyrrhonian?", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 39, pp. 67-80.
- MONTAIGNE, M. de (1988). *Les Essais*, ed. Pierre Villey - V.-L. Saulnier (Paris, PUF) (col. Quadrige).
- . *Lettres*, ed. Bernard Manciet, Bordeaux, L'Horizon chimérique, 1991 (a partir de *Œuvres Complètes "L'Intégrale"*, Le Seuil, 1967).
- PANOFSKY, E. (1981). *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental* (Lisboa, Presença).
- POPKIN, R. (1979). *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (California, University of California Press).
- PORCHAT PEREIRA, O. (1993). "Ceticismo e Argumentação", in *Vida Comum e Ceticismo* (São Paulo, Brasiliense), pp. 213-254.
- SCHIFFMAN, Z. S. (1984) "Montaigne and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe: a reappraisal", *Journal of the History of Ideas*, 45, pp. 499-516.
- SENECA, *Ad Lucilium Epistolae Morales* trad. Richard Gummere, (Loeb Classical Edition, Harvard 1917, 1989).
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism (Hypotyposes Pyrrhonianas)* (HP), trad. R.G.Bury, (Loeb Classical Edition, Harvard, 1933) (reimpr. 1993).
- TOURNON, A. (1991). "Images du pyrrhonisme selon quelques écrivains de la Renaissance", in *Les humanistes et l'antiquité grecque*, éd. Mitchiko Ishigami-Iagolnitzer, (Paris, Presses du Centre Nationale de Recherche Scientifique (CNRS)), pp. 27-37.

