

MONTAIGNE E O CETICISMO

Jaimir Conte

Nota

Este texto é uma versão ligeiramente modificada, mais na forma do que no conteúdo, de minha monografia – apresentada como Trabalho de conclusão do Curso de Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina –, defendida em 16 de dezembro de 1996. Agradeço aos professores Luiz Henrique de Araújo Dutra e Sara Albieri, orientadores, por acolherem meu interesse pelo ceticismo e por Montaigne.

Introdução

O ceticismo filosófico surgiu praticamente na mesma época do aparecimento das principais doutrinas filosóficas que a Antiguidade grega produziu. No entanto, ao contrário das filosofias platônica, aristotélica, epicurista e estóica, que após terem surgido se mantiveram em voga por muito tempo, a filosofia cética passou por um logo período de esquecimento. Esse período estendeu-se praticamente por quase toda a Idade Média.

Somente no século XV, com a introdução, na Itália, das obras do médico grego Sexto Empírico^[1] e, um pouco mais tarde, com sua tradução para o latim, o ceticismo voltou a figurar entre as demais filosofias e seus argumentos passaram a ser novamente empregados nas discussões filosóficas.

O filósofo que melhor reflete a retomada e os novos desenvolvimentos do ceticismo no Renascimento, podendo ser considerado como o principal responsável por sua difusão no início da Idade Moderna é, sem dúvida, Michel de Montaigne (1533-1592). Com seus *Ensaios*, escritos e publicados no período de 1570 a 1592, Montaigne contribuiu para a ascensão e divulgação do ceticismo. Nessa obra ele apresenta inúmeros argumentos que levam à incerteza sobre a apreensão de um conhecimento verdadeiro e justificado. Seu procedimento é o de opor a toda razão uma razão igual, a fim de negar o dogmatismo e instaurar a dúvida em relação às teorias que se apresentam pretendendo ter encontrado a verdade acerca das coisas. Ele o faz recorrendo à tradição cética antiga, especialmente à obra *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico, à qual teve acesso na tradução latina de Henri Estienne, publicada em Paris em 1562.

Dada a importância de Montaigne para o ressurgimento do ceticismo no período moderno, o estudo de sua obra merece, sem dúvida, nossa atenção. Este trabalho consiste, portanto, numa análise do ceticismo professado por Montaigne em seus *Ensaio*s. Mais precisamente, consiste numa breve apresentação e reconstrução dos principais argumentos que Montaigne desenvolve no ensaio *Apologia de Raymond Sebond*.

Publicada em 1580, a *Apologia* é, talvez, o mais famoso de todos os textos pirrônicos modernos e a principal fonte do interesse pelo ceticismo no início da filosofia moderna. De todos os ensaios de Montaigne, a *Apologia* destaca-se por ser o ensaio em que o ceticismo aparece de forma mais nítida. Ao mesmo tempo, procuraremos mostrar os argumentos e exemplos que são retomados a partir de Sexto Empírico e que indicam a filiação de Montaigne à tradição cética grega. Mostrar a presença de Sexto Empírico no texto de Montaigne servirá para melhor caracterizar a natureza do ceticismo deste, que não deixa de ser original. Abordaremos também um aspecto novo que Montaigne vincula à dúvida cética. Trata-se do posicionamento fideísta que aparece na discussão que empreende acerca do problema da verdade religiosa; problema central do capítulo mais longo de seus *Ensaio*s: a *Apologia*.

A Apologia de Raymond Sebond

O interesse de Montaigne pelo ceticismo situa-se num contexto em que os argumentos céticos já eram empregados nos debates em torno da Reforma e da Contra-Reforma religiosa. A *Apologia de Raymond Sebond* é, particularmente, um capítulo dos *Ensaíos* que reflete bem o uso que Montaigne faz de uma extensa argumentação cética voltada para o debate de algumas questões suscitadas por tais acontecimentos religiosos. Nela fica evidente que Montaigne interessou-se pelas idéias dos pirrônicos e acadêmicos antigos, percebendo sua relevância para as discussões religiosas da época.

Pierre Villey, em seu estudo sobre as fontes e o desenvolvimento dos *Ensaíos*, mostrou que uma grande parte da *Apologia* foi escrita entre 1575 e 1576, quando Montaigne tomou contato com os escritos de Sexto Empírico e experimentou o que ele chama de uma “crise pirrônica” (Villey, 1987, p. 32)^[2]. Nessa época Montaigne fez gravar sobre as vigas de sua “librairie” vários ditos e frases tirados principalmente de Sexto, o que comprovaria seu interesse pelo pirronismo quando compôs a *Apologia*. Foi nesse período também que Montaigne adotou a famosa fórmula “*Que sais-je?*” Ele a fez gravar sobre uma medalha com seu nome, com a data (1576) e sua idade (42 anos), na qual figurava ainda, do outro lado, uma balança que, pesando as contradições, encontrava-se com pratos horizontais em perfeito equilíbrio. Ela era um símbolo da suspensão cética do juízo, ou seja, de uma completa indiferença filosófica.

Na *Apologia*, o objetivo explícito de Montaigne é defender Sebond, um teólogo espanhol fiel à Igreja, dos ataques dos luteranos e dos ateus. Raymond Sebond era o autor de uma obra de teologia natural que Montaigne traduziu para o francês.^[3] Montaigne diz ter feito a tradução dessa obra a pedido de seu pai,

a quem ela tinha sido recomendada por ser muito útil e apropriada às circunstâncias da época. Essa confissão não deixa de ter sua importância, pois pode ser tomada como uma primeira indicação da falta de comprometimento de Montaigne com as idéias de Sebond: traduziu a obra do teólogo por solicitação de seu pai, “nada podendo recusar ao melhor dos pais” (II, XII, 419). A “Apologia”, como procuraremos mostrar, não constitui uma defesa das idéias apresentadas por Sebond em sua *Teologia natural*. Por isso é que a defesa que Montaigne oferece tem sido considerada um tanto estranha.

Como o próprio Montaigne diz, a Reforma religiosa proposta por Lutero abalou as crenças vigentes: “as novidades de Lutero começaram a entrar em crédito e abalar em muitos lugares nossa antiga crença” (2.12.418). Com a Reforma o problema do critério para o estabelecimento de uma verdade religiosa única passou a ser um dos principais pontos dos debates religiosos. Ao apresentar um novo critério de verdade para as questões de fé, Lutero opôs-se à Igreja tradicional. Segundo ele, a verdade não deveria ser ditada pela Igreja, pois esta poderia estar errada. O que propôs, então, é que aquilo que o exercício individual da razão ou consciência é levado a acreditar ao ler a Bíblia é a verdade.

Surgiu, assim, uma grande controvérsia. Os defensores da Contra-Reforma não concordaram com esse novo critério proposto por Lutero. Se a verdade dependesse da Razão ou consciência de cada um ao ler a Bíblia, não se alcançaria uma verdade religiosa única. Ao contrário, cair-se-ia numa multiplicidade e numa diafonia de opiniões. Defendiam, desse modo, que o critério da verdade religiosa deveria continuar sendo o critério tradicional e institucional da Igreja.

Uma outra tendência reformista, liderada por Calvino, também propôs um novo critério de verdade para as questões religiosas. Para Calvino, só os que fossem escolhidos por Deus

poderiam alcançar a verdade religiosa. Sem receber a iluminação divina, ninguém poderia oferecer uma interpretação correta ou ter qualquer certeza ao ler a Bíblia. Para saber se alguém tinha sido iluminado por Deus, o critério apresentado era o da convicção interna. Essa convicção interna é que tornaria a pessoa capaz de reconhecer as verdades da Bíblia.

Esse critério calvinista para a interpretação da verdade baseado numa escolha divina também não foi aceito. Sua refutação era feita mostrando-se a circularidade viciosa que ele implicava.^[4] Sabia-se que se estava iluminado por Deus quando se tinha uma convicção interna, e sabia-se que essa convicção era verdadeira quando se tinha a iluminação divina⁴. Contra o individualismo calvinista mostrava-se ainda que se cada um dissesse ter uma convicção interna de sua iluminação divina e, assim, quisesse impor a sua verdade, no final, resultaria a existência de muitas “verdades” diferentes e contraditórias.

É nesse contexto das controvérsias teológicas e da falta, ou, pelo menos, da impossibilidade de se estabelecer um critério de verdade para as questões religiosas que se deve situar a *Apologia* de Montaigne. Nela, como já dissemos, Montaigne propõe-se a defender o teólogo Raymond Sebond de objeções feitas pelos reformistas e ateus à sua obra *Teologia Natural*. Segundo Montaigne, Sebond pretendia “estabelecer e provar, contra os ateus, todos os artigos de fé da religião cristã, baseando-se unicamente em razões humanas e naturais” (2.12.419). Ou seja, sem recorrer à iluminação divina ou à revelação. No entanto, dois principais tipos de objeções foram levantadas. A primeira: que a religião cristã deve ser baseada na fé e não na razão. Em outros termos, que os cristãos se enganam ao quererem apoiar sua crença em razões humanas, pois ela não se concebe senão pela fé e por uma inspiração particular da graça divina (*Cf.* 2.12.420). A segunda: que as razões de Sebond não eram realmente firmes ou boas (*Cf.* 2.12.427).

Para responder à primeira objeção, e defender o autor da *Teologia Natural*, Montaigne procura desculpar o racionalismo teológico de Sebond afirmando que embora ele, Montaigne, não seja versado em teologia, sua opinião é de que a religião baseia-se somente na fé que nos é dada pela graça de Deus.^[5] Posição que o coloca, pelo menos aparentemente, de acordo com os objetores. Assim, ao manter essa opinião, a base da argumentação da *Teologia natural* é dissolvida, o que demonstra que Montaigne não está preocupado em fazer uma defesa dos argumentos de Sebond, mas antes de sua *intenção*. Apesar de achar que a religião deve basear-se na fé, julga que nada haveria de errado em usar a razão para alcançá-la. “Sempre, porém, sob a reserva de não imaginar que por si só, pela força que pode alcançar, lhe seja dado adquirir essa ciência sobrenatural que provém de Deus” (2.12.420). A alegada supremacia da fé em relação à razão leva Montaigne a apresentar uma defesa da religião baseada exclusivamente na fé. Ele sustenta que a verdade da religião somente pode ser baseada na fé, e que qualquer fundamento humano é muito débil para suporte do conhecimento divino. Que a razão é incompetente para falar acerca das coisas sobre as quais a fé é que deve se pronunciar.

Para mostrar isso, a saber, que a fé é o suporte da religião, Montaigne aponta as fraquezas desta quando ela é baseada em fatores humanos como os costumes e a localização geográfica. “Atentai para os acontecimentos e vereis como acomodamos a religião tal qual uma cera mole, a nossos caprichos, obrigando-a a assumir as formas que queremos” (2.12.422). Argumenta que a crença só se estabelece pelos meios humanos, se fosse por outro meio não veríamos a religião alterada e abalada por considerações puramente humanas. “O amor à novidade, a imposição dos príncipes, a sorte de um partido, a mudança irrefletida e fortuita de nossas opiniões” (2.12.421).

“Tudo isso é sinal muito evidente de que não compreendemos nossa religião senão a nossa modo e a nosso bel-prazer, *como compreendemos qualquer religião*. Se é nossa, é porque é muito antiga ou porque os homens que a estabeleceram merecem nosso respeito, ou porque tememos os castigos com que ameaçam os que não a seguem, ou ainda porque nos seduzem suas promessas. Todas essas considerações podem pesar em nossas crenças, mas são secundárias, laços de ordem puramente humana. Em outras regiões, outras influências, promessas e ameaças poderiam impor-nos outra crença, (b) Somos cristãos como somos perigordinos ou alemães” (2.12.424).

Mas, se não temos a iluminação da fé, podemos empregar meios humanos como os argumentos que Sebond apresenta. Assim, a fim de “defender” a tese de Sebond de que as verdades da fé podem ser demonstradas racionalmente, Montaigne antes coloca a fé como o fundamento da religião, para só admitir que esforços como os de Sebond são válidos posteriormente à fé, em seu auxílio, mas não antes da iluminação divina. Ilustrando os argumentos do teólogo a fé os tornaria “firmes e sólidos”. A abordagem de Montaigne, em verdade, atinge a teologia racional, e abre caminho para um tratamento fideísta da religião, uma defesa de que a religião só pode e deve ter sua base na fé. É assim que sua posição fideísta é inicialmente apresentada. O fideísmo pode ser entendido, então, como a insistência de que a fé não necessita da razão, mas é o juiz da razão e de suas pretensões (cf. Penelhum, 1983, p.1).

Para responder à segunda objeção, e criticar os que consideram as razões de Sebond fracas e incapazes de estabelecer o que pretendem, isto é, todos os dogmas da religião por meios naturais, Montaigne procura mostrar que, dado que todo raciocínio é imperfeito, Sebond não deveria ser censurado por seus erros. Sua estratégia é combater a vaidade dos objetores de Sebond através de uma ampla e diversificada argumentação cética. A vaidade destes apareceria nas várias formas que assume a vaidade humana, principalmente na crença do homem em achar-

se superior às outras criaturas, na confiança no saber e nas ciências, e, para dizer tudo de uma vez, na confiança que o homem tem na razão.

Num primeiro momento, então, Montaigne começa com uma crítica à “ vaidade do homem”, e por refutar teorias derivadas do estoicismo e do neoplatonismo que colocam o homem no centro do universo e acima das outras criaturas e consideram a posse da razão uma exclusividade humana. Na verdade, com tal argumentação – pretendendo atingir os críticos de Sebond –, Montaigne acabará destruindo também todas as teses usadas por Sebond para demonstrar os artigos da fé.

O meio que escolho para rebater esta objeção – e que me parece o mais adequado – é o de humilhar e espezinhar o orgulho e a arrogância do homem; o de fazer-lhe sentir a sua inanidade, a sua vaidade (*vanité*) e seu vazio, o de arrancar-lhe das mãos as mesquinhas armas de sua razão; o de fazer-lhe baixar a cabeça e morder a terra sob a autoridade e reverência da majestade divina. Só a esta pertencem a ciência e a autoridade; só por ela pode avaliar sozinha alguma coisa e dela tiramos aquilo com que nos enfeitamos e tanto prezamos em nós (2.12.429).

O homem julga que desprovido da luz divina pode compreender o universo; mas não passa de uma criatura vaidosa, insignificante, cujo egocentrismo o faz acreditar que ela, e somente ela, conhece o mundo, e que este foi feito e gira em seu benefício.

Quem o autoriza a pensar que o movimento admirável da abóbada celeste, a luz eterna dessas tochas girando majestosamente sobre sua cabeça, as flutuações comoventes do mar de horizontes infinitos, foram criados e continuam a existir unicamente para sua comodidade e serviço? Será possível imaginar algo mais ridículo do que essa miserável criatura, que nem sequer é dona de si mesma, que está exposta a todos os desastres e se proclama senhora do universo? Se não lhe pode conhecer ao menos uma pequena parcela, como há de

dirigir o todo? Quem lhe outorgou o privilégio que se arroga de ser o único capaz, neste vasto edifício, de lhe apreciar a beleza? (2.12.429).

É um erro, segundo Montaigne, querer justificar ou explicar através de suas luzes naturais, realidades que se subtraem à compreensão do homem. O homem é parte do universo, não seu centro. E como parte, não pode ousar, através de sua ciência, estabelecer limites ao poder divino e submeter Deus às leis de seu entendimento. Como se o Ser Eterno e Infinito não ultrapassasse qualquer medida ou capacidade humana.

Inicialmente, para melhor marcar a “ vaidade do homem ”, e criar uma atitude cética com relação às pretensões intelectuais humanas, Montaigne introduz uma extensa comparação deste com os animais, com o que visa humilhar o homem e sua razão orgulhosa e mostrar que ele não tem bons fundamentos para declarar-se superior a eles. (Cf. 2.12.432 e seg.). Trata-se em grande medida do desenvolvimento do primeiro *Trope* de Enesidemo. (Cf. Sexto, *H.P.* I, 40-79). Em Sexto Empírico há um esclarecimento acerca dos motivos que o cético tem para comparar o homem com os animais que serve para esclarecer também o objetivo de Montaigne. Diz Sexto: “ nós comparamos os animais que consideramos privados de razão com os homens ... pois não nos furtamos de zombar dos dogmáticos cegados pelo orgulho e pela jactância... (H.P. I, 62-64).

Quando comparamos o homem com os animais, diz Montaigne, descobrimos que eles possuem algumas faculdades admiráveis que nos faltam, ou ainda, que a racionalidade do homem não deixa de ser uma forma de comportamento animal. A vaidade do homem em achar-se superior aos outros animais residiria no fato do homem considerar que o uso da razão é privilégio seu, enquanto os animais não seriam dotados dela. Não esquecendo que a *Apologia* se insere num contexto de uma polêmica religiosa, percebe-se que esta argumentação de

Montaigne atinge os ensinamentos da Igreja. Pois a Igreja distingue o homem dos animais, e privilegia o homem. Já a comparação que é feita acaba mostrando que não há entre eles uma diferença fundamental, que a pretensa superioridade do homem não passa de vaidade. Se levarmos em conta este e ainda outros argumentos seus, não parece que Montaigne tenha, de fato, se preocupado em fazer uma defesa da religião católica enquanto tal, como sendo a única verdadeira. Se em certo sentido a defende, como ainda indicaremos, é por razões de utilidade e conservação da ordem social. “Em função de sua utilidade para a manutenção da ordem pública” (Eva, 1994, p. 38).

Para criticar essa manifestação da vaidade humana, Montaigne cita vários exemplos que mostram que, dada a definição de razão apresentada, os animais também parecem estar providos dela. Ele ilustra isso com exemplos de animais que parecem empregar raciocínios lógicos em suas condutas, tais como o da raposa que serve de guia aos habitantes da Trácia^[6], ou o do cão lógico que, supostamente, empregava o silogismo disjuntivo⁹, dentre outros casos de animais que parecem possuir faculdades e sentimentos semelhantes aos do homem. São capazes de raciocínio, de previdência, de gratidão, de ressentimento, e têm as mesmas necessidades e os mesmos prazeres que os nossos. E, lembra ainda Montaigne, no que concerne à linguagem, temos a palavra, mas os animais também são capazes de se comunicar entre si e às vezes até com os homens. Se o homem não entende as suas linguagens, isto talvez seja um defeito seu e não deles. Além disso, nesta comparação do homem com os animais, Montaigne sugere que o instinto não está abaixo da razão. Ao contrário, diz que o instinto atende à sua finalidade de forma mais eficiente e natural do que a razão. Diz que nossas alegadas realizações da razão não têm ajudado a descobrir um mundo melhor que o dos animais, (as abelhas seriam capazes de uma organização social mais perfeita do que a nossa), que nossa

sabedoria não nos impede de sermos tiranizados pelas funções e paixões do corpo e não nos livra dos maiores males. Encontra-se a felicidade mais entre os simples (*vulgaire*) e ignorantes do que entre os sábios e filósofos.^[7] “Ainda que a ciência produzisse os resultados que os filósofos lhe atribuem, ainda que atenuasse a violência dos males a que estamos expostos, que poderia fazer a mais do que faz a ignorância, e melhor?” (2.12.471). Montaigne cita então o exemplo de Pirro, pai do ceticismo, que, vítima de uma tempestade no mar, teria permanecido impassível e animado seus companheiros a imitar a serenidade de um porco que estava a bordo e contemplava o fenômeno sem se apavorar. Com esse exemplo Montaigne sugere que a ignorância propicia a tranqüilidade, enquanto o conhecimento provoca a inquietação e só traz a infelicidade. E, assim, passa a fazer um elogio da ignorância. A ciência, diz, tem muitas vezes efeitos funestos e não beneficia o homem. Ao contrário, a ignorância e a simplicidade propiciariam ao homem uma vida tranqüila, sem perturbações ou inquietações, favorecendo-o a aproveitar os prazeres da vida e a encontrar a felicidade. Tal seria o caso, para Montaigne, dos recém descobertos moradores do Brasil. “Ignorantes, iletrados, sem lei nem rei, nem religião alguma, sua vida desenvolve-se numa admirável simplicidade” (2.12.472). Este e outros fatos revelariam que a ignorância é preferível ao conhecimento; que é a ignorância e não a ciência das coisas que traz a felicidade e a tranqüilidade da alma. Por isso, diz, é que “certos filósofos antigos consideravam a felicidade suprema termos consciência da fraqueza de nosso juízo” (2.12.472). Todo esse elogio retórico da ignorância prepara o terreno para Montaigne avançar sua defesa fideísta da religião. “O mal do homem está em pensar que sabe, por isso nossa religião recomenda-nos com tanta insistência a ignorância como meio adequado a determinar em nós a fé e a obediência” (2.12.469). O ensinamento dos autores bíblicos é, segundo ele, cultivar uma ignorância a fim de acreditar somente

através da fé. Pois somente a fé é capaz de apreender os grandes mistérios de nossa religião, ou pelo menos a parte dos mistérios que Deus julgou conveniente revelar aos homens. Sem ela todos os raciocínios seriam vãos e estéreis. Seria justamente por não haver razão para sustentar a fé cristã que se poderia ser um cristão mais puro e receber melhor aquilo que Deus quisesse revelar.

A participação grande ou pequena que temos no conhecimento da verdade, não a obtemos com nossas próprias forças; demonstrou-nos Deus, escolhendo no povo gente simples e ignorante para revelar seus admiráveis segredos. Nossa fé, não a adquirimos, é um presente puríssimo de liberalidade alheia. Não foi pelo raciocínio, pela inteligência, que escolhemos nossa religião; foi porque assim o quis uma autoridade situada fora de nós. Ajuda-nos a fraqueza mais do que a força de nosso juízo, e nossa cegueira mais do que nossa clarividência. Graças à nossa ignorância, mais do que ao nosso saber, temos conhecimento das coisas divinas. Não é de espantar aliás que nossos meios, que são os que recebemos da natureza e se aplicam às coisas da terra, não nos permitem conceber as coisas sobrenaturais e celestes. Tudo o que podemos fazer é submeter-nos e obedecer (2.12.482).

Segundo Montaigne, o homem é incapaz por si mesmo de obter certezas sobre questões como a imortalidade da alma. “Confessemos, diz, que estas questões só nos são reveladas por Deus e pela fé”. Montaigne lembra que os autores bíblicos também tiveram a intenção de humilhar a razão e rebaixar suas excessivas pretensões quando proclamaram a vaidade da sabedoria humana, que somente é “loucura diante de Deus”. Loucura e principalmente orgulho, pois o homem seria uma simples criatura que com muita dificuldade coloca-se como ser superior aos outros animais, e quer resolver por si mesmo questões que ultrapassam sua compreensão. E então cita as expressões do *Eclesiastes* ou as recomendações de São Paulo contra a “filosofia mundana”: “Estai de sobreaviso para que

ninguém vos engane com a filosofia e com vãos sofismas baseados nas tradições do mundo” (2.12.469), ou ainda: “pois está escrito: ‘destruirei a sabedoria dos sábios e deitarei por terra a prudência dos prudentes’. Onde está o sábio do século? E o censor? Não reduziu Deus a zero a ciência humana? Pois em não chegando o mundo ao conhecimento de Deus pela ciência, prouve a Deus que pela prédica dos ignorantes e dos simples, fossem salvos os crentes” (2.12.482).

Num segundo momento da resposta à segunda objeção feita aos argumentos de Sebond, apesar desses argumentos terem sido considerados vulgares, Montaigne procura mostrar que eles têm tanta força e verossimilhança quanto quaisquer outros que poderiam ser apresentados, ou seja, que são tão desprovidos de solidez demonstrativa quanto quaisquer outros produzidos pela razão humana. Ele então procura combater a razão com a própria razão. Para refutar os que pensam poder encontrar razões mais sólidas que as do teólogo, Montaigne se propõe a considerar o homem “só, sem socorro externo, armado unicamente com suas armas, e desprovido da graça e conhecimento divino” (2.12.429). Ou seja, para mostrar que a razão é inteiramente cega, ele procura manter-se no plano da própria razão humana. Diante das razões dos opositores ateus, que, confiantes no poder da razão em fundamentar a verdade, atacam as demonstrações de Sebond e a religião, Montaigne procura apresentar somente razões contrárias que eles possam aceitar, ou ainda, demonstrar a fraqueza da razão com base nela mesma, sem recorrer a qualquer intervenção sobrenatural ou apoiar-se em autoridades. Até porque, segundo Montaigne, tais objetores “querem ser açoitados à suas próprias custas e não admitem que se combata sua razão, senão com a própria razão” (2.12.429). Para minar determinadas teses sustentadas pela razão, Montaigne apresenta, então, outras teses, também defendidas pela razão, que se contrapõem às primeiras. É assim que procura derrotar aqueles que pretendem provar a

religião por razões especulativas. Trata-se de um artifício metodológico, como explica à destinatária de seu ensaio, através do qual acaba negando à razão qualquer poder. Alegando como desculpa um exagero ao qual se diz obrigado pela própria polêmica, Montaigne vale-se de uma estratégia cética a fim de demolir a razão e recusar-lhe qualquer poder.

Dei-me ao trabalho de, contra meus hábitos, estender-me a esse respeito por vossa causa, mas vós não deveis deixar de defender as proposições de Sebond com a argumentação habitual e que se encontra nas instruções que cotidianamente recebeis. Isso exercitará vosso espírito e vos parecerá um objeto interessante de estudo. Quanto ao método de discussão que venho empregando, cumpre só recorrer a ele em última instância, é um golpe desesperado, pelo qual é preciso que abandonéis as vossas armas para fazer vosso adversário perder as dele; um lance secreto, de que é preciso se servir rara e reservadamente. É uma grande temeridade que vos percais a vós mesma para que outro se perca. (2.12.543).

Para justificar o fato de Sebond basear-se em razões naturais a fim de defender a fé, Montaigne alega não podermos conceber outras. É deste modo que procura justificar a fraqueza dos raciocínios de Sebond. Mostrando que ninguém, raciocinando de outra maneira, seria melhor sucedido e, por fim, que ninguém pode alcançar qualquer certeza por meios racionais. Dado que as mais altas inteligências humanas têm sido incapazes de alcançar a verdade sobre qualquer assunto, não haveria motivos para criticar os argumentos de Sebond por não serem convincentes. O que conviria criticar seria a razão humana e não a incapacidade de Sebond.

Ora, como já dissemos, mostrando a fraqueza da razão, a *Apologia* acaba se tornando uma crítica da própria obra de Sebond e de seu fundamento racional, não constituindo, portanto, uma apologia. “Montaigne constrói a defesa de Sebond sem se comprometer com as razões que este alega em defesa da

religião (pois as refuta uma a uma, embora sem atacá-lo, ao atacar a vaidade do homem)”^[8]. A defesa fideísta da religião cristã, feita por Montaigne, estaria baseada numa exposição da fraqueza dos argumentos usados contra ela e não no poder dos argumentos de Sebond. É criticando os adversários de Sebond com o emprego de argumentos céticos, e não julgando que os argumentos apresentados por Sebond em sua *Teologia Natural* são corretos, que Montaigne o defende das objeções que lhe eram feitas. Só deste ponto de vista é que a *Apologia* pode ser considerada, de fato, uma apologia. Considerada de outro modo, a defesa de Sebond apresenta-se ambígua, pois o mesmo argumento que Montaigne emprega para defendê-lo, serve também para criticá-lo. Pois Sebond tinha em comum com os ateus e reformistas a crença de que a razão era capaz de determinar algo a respeito de Deus. Tanto Sebond quanto os ateus aceitavam a idéia de que a razão era um instrumento de conhecimento eficiente (embora o primeiro acreditasse que a razão podia conhecer Deus e os ateus sustentassem que não era possível conhecê-lo). Assim, ao atacar esse pressuposto e demonstrar os limites e a imperfeição da razão, Montaigne terminada criticando indiretamente o próprio Sebond. Ele acaba, em verdade, concordando com os objetores que alegavam que a razão não alcança a altura divina, mas somente a fé o faz.

Na seqüência de seu vasto ensaio, apresentando argumentos após argumentos e introduzindo uma exposição da filosofia cética, Montaigne estende sua crítica à razão e passa a destruir a confiança que podemos ter na ciência, na filosofia, nos sentidos, e em todas as manifestações do intelecto humano. É essa exposição da filosofia cética e sua argumentação visando solapar a confiança na razão que apresentaremos a seguir.

A exposição da filosofia pirrônica

No desenrolar da *Apologia*, Montaigne introduz uma longa exposição dedicada a mostrar as incertezas da Filosofia e que na busca filosófica pela verdade o homem apenas obteve a confirmação de sua ignorância natural. Trata-se de uma exposição aparentemente distanciada do objetivo inicial do ensaio, a saber, a “defesa” de Sebond frente à controvérsia religiosa. No entanto, ela se apresenta, também, como mais uma estratégia argumentativa de Montaigne em defesa de uma posição fideísta, e não significa, portanto, que ele se afaste de seu propósito inicial. Assim, ao relatar os resultados que a filosofia conseguiu alcançar, e fazer uma descrição e defesa da filosofia pirrônica, ele não deixa de acompanhar esta defesa de uma explicação de seu valor para a religião.

Procuraremos reconstruir aqui, então, parte da apresentação que Montaigne faz do pirronismo, indicando qual o seu vínculo com a defesa fideísta da religião católica. Aqui a reconstrução da exposição do pirronismo, à qual Montaigne procede, será importante também para podermos mostrar a intensa utilização que ele faz da obra de Sexto Empírico e ver, assim, como este rico e acurado conhecimento que ele tinha do ceticismo antigo marca seu próprio desenvolvimento cético.

Assim como Sexto, Montaigne também distingue três tipos de filosofias, de acordo com os resultados que cada uma delas acredita ter alcançado na investigação filosófica. Ele divide os filósofos em dogmáticos, que são os que afirmam ter alcançado a verdade; céticos acadêmicos, que negam categoricamente a possibilidade de conseguir uma certeza absoluta, admitindo, no entanto, a verossimilhança de certas opiniões; e, céticos pirrônicos, que não afirmam ter encontrado a verdade, nem que não seja possível alcançá-la, e continuam investigando.

Quem procura alguma coisa acaba por declarar, ou que a encontrou ou que não a pôde descobrir, ou que continua a busca. Toda filosofia tende a uma dessas três conclusões; seu objetivo é procurar a verdade, alcançá-la e convencer-se dela. Os peripatéticos, os epicuristas, os estóicos e outros pensam tê-la encontrado; estabeleceram o rol dos nossos conhecimentos e os consideram indiscutíveis. Clitômaco, Carnéades e os acadêmicos em geral desesperam de encontrar a verdade e julgam que nossas faculdades são incapazes de descobri-la; daí concluírem pela fraqueza e ignorância do homem. Sua doutrina foi a que mais se expandiu e conta entre seus adeptos os mais nobres espíritos. Pirro e outros céticos ou eféticos (*epechistes*) ... ainda estão em busca da verdade. Eles julgam que aqueles que pensam tê-la encontrado [os dogmáticos] se enganam infinitamente, e que há ainda muita ousadia da vaidade nesse segundo grau que assegura serem as forças humanas incapazes de alcançá-la. ... Pois isto, estabelecer a medida de nosso poder e julgar a dificuldade das coisas, é uma ciência grande e extrema, e duvidam que o homem seja capaz dela.^[9]

A utilização dessa passagem permite a Montaigne manter a diferença que muitas vezes se procurou suprimir entre dois tipos de ceticismos. Ou seja, a diferença entre o ceticismo acadêmico e o ceticismo pirrônico. “Ele é um dos raros autores do Renascimento e o primeiro historiador da filosofia Moderna a estabelecer uma distinção entre o niilismo dos acadêmicos e o pirronismo” (Dumont, *Scepticisme*, p. 512). O pirronismo é distinguido do dogmatismo negativo ou probabilístico professado pelo ceticismo acadêmico e considerado por Montaigne mais coerente.^[10] Os pirrônicos duvidam e suspendem o juízo sobre todas as proposições, mesmo sobre a proposição de que tudo é duvidoso. Montaigne percebe que, negando a possibilidade da verdade, o ceticismo acadêmico extrapola a dúvida. Pois, “a ignorância que se conhece, que se julga e se condena, não é uma ignorância completa, para que o fosse seria preciso que se ignorasse a si mesma, de modo que a tarefa dos pirrônicos

consiste em duvidar das coisas, investigar (*enquerir*), sem afirmar nem assegurar” (2.12.485); parecendo, assim, mais conseqüente e ousado aos olhos de Montaigne do que a posição dos acadêmicos, que procuram sustentar que, embora não possamos conhecer a verdade, podemos afirmar que alguns juízos são mais prováveis que outros. “A opinião dos pirrônicos é mais ousada e, ao mesmo tempo, mais verossímil. Pois esta inclinação acadêmica e esta propensão a uma proposição antes que a outra, é apenas o reconhecimento de que há aparência maior de verdade numa mais do que na outra?” (2.12.547)^[11].

O que Montaigne quer dizer então é que, se podemos reconhecer a aparência da verdade, ou a grande probabilidade de um juízo de preferência a outro, somos capazes de alcançar algum acordo geral sobre o que é uma coisa semelhante, ou provavelmente semelhante. Em outros termos, que a noção de verossímil (*vray-semblable*) envolve a noção de verdadeiro, que uma não existe sem a outra. Daí dizer: “Ou podemos julgar de fato, ou não podemos julgar” (2.12.548), com o que nega à noção de verossimilhança o estatuto de critério de conhecimento. Para ele, é um contra-senso dos acadêmicos admitir uma inclinação para a verdade, enquanto afirmam a impossibilidade de alcançá-la.

A clara diferença mantida por Montaigne entre o ceticismo acadêmico e o ceticismo pirrônico está baseada na diferente atitude diante do saber. Para Montaigne a atitude *zetética* dos pirrônicos, que mantêm a esperança da verdade, seria mais conseqüente que a atitude dos acadêmicos, que desesperaram de alcançá-la. Segundo Montaigne, a atitude dubitativa dos pirrônicos, mantendo a investigação e a esperança da verdade, não só é mais plausível como é a que tem predominado na história da filosofia.

Homero, segundo ele, teria lançado os fundamentos de todas as escolas de filosofia para mostrar até que ponto era

indiferente o caminho a seguir (Cf. 12.12.491). Muitos pré-socráticos teriam exercido, na sua opinião, uma forma de escrever que, no fundo, é dubitativa, “(b) Eles possuem uma forma de escrever dubitativa em substância e um desejo de investigação antes que de ensino, ainda que entremeiem seus estilos com tons dogmáticos” (2.12.492). Inclui ainda Sócrates entre os zetéticos: “Sócrates sempre pergunta e promove a disputa, nunca a resolve, nunca se satisfaz e diz que não há outra coisa a não ser a ciência de se opor” (2.12.491). Sêneca e Plutarco também são apresentados como exemplos de filósofos que propõem as diversas possibilidades de um tema sem tomar partido. Para ele, não é estranho, nem incompatível que mesmo quem já tenha desesperado de encontrar a verdade, continue a investigar. Ou seja, aqui os próprios acadêmicos estariam sendo defendidos por Montaigne por, pelo menos, não abandonarem a investigação: “(a) Não há como achar estranho se pessoas desesperançosas quanto à presa não deixaram de ter prazer na caça” (2.12.493). Muito menos estranho, então, se o cético pirrônico ou zetético mantém a esperança da verdade mesmo não sabendo o que esta seja. O cético, para Montaigne, seria alguém que “tem a verdade por horizonte e anela por alcançá-la, mesmo se confessa ignorar ainda do que se trate” (Porchat, 1994, p. 90). Para Montaigne o cético continuaria a investigar porque a investigação é prazerosa. “Demócrito... não queria ser esclarecido a respeito daquilo que estava em dúvida, para não perder o prazer de investigar” (2.12.493); “a investigação mesma das coisas ocultas e grandes é agradável, mesmo àquele que não logra senão maior respeito por ela e temor em alcançá-la” (2.12.494).

Nessa exposição e elogio que dedica à filosofia cética, Montaigne fala também do método de oposição dos argumentos praticado pelos pirrônicos a fim de suspender o juízo (*epochê*) e, assim, alcançar a tranqüilidade de alma (*ataraxia*). A respeito do método dos pirrônicos diz: “Só apresentam proposições no

intuito de as opor às que supõem se encontrarem na mente dos adversários. Se adotamos seu ponto de vista, defendem de bom grado a tese contrária: não têm preferência” (2.12.485). É a contradição (*diafonia*) das opiniões, ou seja, a disputa de razões opostas, que gera a dúvida cética, e esta, por sua vez, dada a impossibilidade da decisão, provoca a suspensão do juízo (*epoché*). A aguda percepção da diafonia dos discursos e opiniões é, aliás, uma marca constante de Montaigne, e está presente de forma intensa na argumentação de seus *Ensaïos*. Tal diafonia é, para Montaigne, como para os cétricos em geral, um índice suficiente das contradições presentes nas doutrinas filosóficas. Para o pirrônico, basta perceber que os juízos emitidos acerca das coisas se anulem entre si (*s’entr’empeschent*), para que a dúvida se imponha e o leve a um estado de *epoché*. Assim, diante de duas opiniões ou teorias divergentes sobre uma mesma aparência, e sustentadas como certas tanto por um lado como pelo outro, o cético suspende o juízo, não sobre a aparência, mas sobre os discursos que são emitidos sobre ela e que pretendem dizer a coisa em si. Neste estado de *epoché*, o cético desfruta da ataraxia, que Montaigne caracteriza como “um estado de alma sereno e tranqüilo, inatingível às agitações que nos causam o sentimento e o conhecimento que podemos ter das coisas” (2.12.485).

Para dar conta da intenção pirrônica e oferecer uma noção da *epoché* Montaigne resume citações de Sexto Empírico e apresenta as expressões usadas pelos próprios pirrônicos para caracterizar este estado.

Seus modos de falar são: ‘nada estabeleço’; ‘não é mais assim que de outro modo, ou nem um nem outro’; ‘não compreendo’; ‘as aparências são iguais para todos’; ‘a lei de falar pró e contra é a mesma’; ‘Nada parece verdadeiro que não possa parecer falso’; (a) Sua palavra sacramental é epoché ou seja, suspendo, não falo. Eis seus refrões, e outros de igual conteúdo. Seu efeito é uma pura, inteira e perfeita abstenção e suspensão de juízo. Eles se servem de sua razão para investigar e para debater, mas

não para decidir e escolher. Quem imaginar uma perpétua confissão de ignorância, um juízo sem inclinação em qualquer ocasião que possa ser, concebe o pirronismo.

Leus façons de parler sont: ‘je n’establis rien’^a; ‘il n’est plus ainsi qu’ainsin, ou que ny l’ver ny l’autre’^b; ‘je ne l’ comprends point’^c; ‘les apparences sont égales part tout’^d; ‘ la loy de parler et pour et contre est pareille’^e ‘Rien ne semble vray, qui ne puisse sembler faux’^f (a)” Leur mot sacramental c’est ἐπέχω^g, c’est à dire, je soutiens’, je ne bouge. Voylà leurs refrains^h, et autres de pareille substance. Leur effect, c’est une pure, entiere et tres-parfaite surceance et suspension de judgement. Ils se servent de leur raison pour enquerir et pour debatre, mais non pas pour arrester et choisir. Quiconque imaginera une perpetuelle confession d’ignorance, un jugement sans pente et sans inclination, à quelque occasion que ce puisse estre, il conçoit le Pyrronisme” (2.12.487)

Porém, estas expressões que caracterizariam o estado de *epoché* pirrônica parecem, para Montaigne, ainda muito afirmativas. Elas seriam dotadas de uma dimensão afirmativa problemática. Não seriam muito adequadas para expressar as próprias conclusões céticas sobre a incerteza do conhecimento humano. A linguagem, segundo ele, oferece dificuldades para que possamos exprimir conceitos precisos. Ela “tem seus defeitos e suas insuficiências, como todas as coisas. A maior parte das ocasiões de dúvidas no mundo são devidas à gramática”

^a *H.P.I.*, 197 “je ne definis rien” / “I determine nothing”.

^b *H.P.I.*, 189 “plus ceci que cela, dans uns sens comme dans l’autre” / “Not this more than that, up than down”.

^c *H.P.I.*, 201 “je ne comprends pas” / “I apprend not”.

^d *H.P. I.*, 196 “les choses nous paraissent également dignes ou indignes de créance” / “the objects appear to us equal as regards credibility and incredibility”.

^e *H.P.I.*, 203-204 “à toute raison s’oppose une raison de force égale” / “To every argument an equal argument is opposed”.

^f “the object of passing judgement on the sense impressions and ascertaining which of them are true and which false”.

^g *H.P.I.*, 206.

^h “expressions”.

(2.12.510) e também pode induzir-nos ao erro. Mesmo na lógica, paradoxos como o do “mentiroso” minam completamente nossa confiança na linguagem (Cf. 2.12.510). Montaigne tem conhecimento de que o mero fato de um pirrônico dizer “eu duvido” é visto por outros filósofos como sendo uma afirmação.^[12] Pois se diz que duvida, ele se trai, assegurando pelo menos que duvida; o que seria formalmente contra sua intenção. Ele percebe que declarar como Sócrates que “nada sei”, é ter ao menos a certeza de sua ignorância. Desse modo, adota para exprimir seu ceticismo uma fórmula interrogativa: “*Que sais-je?*”, Nada afirma assertivamente para não cair em contradição. O uso da interrogativa por parte de Montaigne é um novo desenvolvimento em seu pensamento cético, exprimindo um estado de dúvida e, ao mesmo tempo, implicando a *possibilidade* do conhecimento.

Para Montaigne, o que há de interessante no pirronismo é o fato de se poder atacar as teses e pontos de vista adversários, e não precisar defender um ponto de vista próprio. Este, aliás, é o seu próprio procedimento na *Apologia*, pois vemos que ataca os objetores de Sebond sem defender um ponto de vista próprio, ou que não assume convictamente as opiniões que defende, pretendendo que tal seja o caso. Visando criticar um adversário e usando de todos os recursos, percebemos que Montaigne avança muitos argumentos que não assume convictamente. Os pirrônicos usariam a razão, segundo Montaigne, para “perguntar e para debater, mas não para decidir e escolher” (2.12.487). Nesse caso, o pirrônico apresentar-se-ia como um filósofo que não tem uma opinião a ser defendida. Se ele sustenta uma opinião, é apenas para criticar uma opinião contrária. Para mostrar que a tese e a antítese podem ser defendidas. O cético, explica Sexto Empírico – e isso é o que Montaigne faz –, muitas vezes se vale de argumentos que não o convencem pessoalmente, mas que podem convencer o interlocutor dogmático acerca da

fraqueza das razões que defende e às quais se agarra (Cf. H. P. I, 12-16; 202-206). Segundo Montaigne, o pirrônico se opõe a qualquer afirmação do mesmo modo, e sua posição, se tem êxito, mostra a ignorância dos oponentes; se fracassa, a ignorância dele. Assim procedendo, diz, os pirrônicos argumentam totalmente isentos do “amor (*jalousie*) à sua disciplina”, ou seja, debateriam as questões filosóficas sem vaidade, pois não filosofam com objetivo de preservar suas próprias concepções da crítica, mas simplesmente apresentam proposições contrárias às de seus interlocutores para provocar a suspensão do juízo. Para eles, é igualmente bom vencer ou não as disputas, tendo sempre, por um ou outro exemplo, um meio de fazer ver a fraqueza das opiniões, sendo levados com vantagem à dúvida que se fortificaria tanto pelo triunfo deles na argumentação quanto pelo fracasso.

Os pirrônicos levam grande vantagem nas discussões, pois pouco lhes importa os ataques dos adversários, desde que possam atacar também. Tudo lhes serve de argumento; se vencem, nossas razões não têm valor; se ganhamos, as deles é que não prestam; se erram, fica demonstrado que a ignorância existe; se nos enganamos, nós é que fornecemos a prova de sua existência; se conseguem convencer de que nada é certo, confirmam a tese que defendem; se não o conseguem, ei-la naturalmente confirmada: “*encontrando a propósito de um mesmo assunto razões idênticas a favor ou contra, é-lhes fácil suspender seu juízo em um sentido ou outro.*” (2.12.487).^[13]

Nesse elogio do ceticismo pirrônico, que num outro ensaio dirá ser “o mais sábio partido dos filósofos” (2.15.599), Montaigne critica as objeções, muitas vezes levantadas, de que semelhante filosofia tornaria a vida impossível. Não concorda, por exemplo, com as histórias que se contam de Pirro para mostrar a impossibilidade de se aplicar o ceticismo na vida prática. Pois “quanto às ações da vida eles procedem da maneira comum” (2.12.487). As críticas decorreriam de uma má

compreensão da atitude pirrônica. Montaigne, então, adota uma interpretação do modo pirrônico de proceder na vida prática perfeitamente compatível com a idéia de uma praticidade da *epoché*, opondo-se assim, aos que a julgam impraticável.

Nesse particular, Montaigne também segue Sexto Empírico. Segundo Sexto, os céticos não pretendem ir contra o senso comum, nem subverter a vida, nem desejam permanecer inativos (*H.P.* I, 23-24). Eles deixariam de lado a ciência dogmática, reconhecendo sua impossibilidade, e adotariam um modo empírico de viver (*H.P.* I, 246). Limitar-se-iam a uma observação prática e sem filosofia. (*H.P.* II, 254). É este reconhecimento que leva Montaigne a defender Pirro, e mostrar que a suspensão cética não atinge tudo, mas apenas o estabelecimento da verdade.

Isso faz com que eu não possa concordar com esta concepção sobre Pirro. Eles o descrevem estúpido e imóvel, adotando um modo de vida cômico e insociável, sem se desviar dos carros e precipícios e se recusando a se acomodar às leis. Isso é caçar de sua filosofia. Ele não quis se fazer pedra nem tronco^[14] mas homem vivo, refletindo e raciocinando, fruindo todos os prazeres e comodidades naturais, empregando todas as suas faculdades (*pieces*) corporais e espirituais, de fato e de direito. Ele renunciou e deixou de boa-fé apenas os privilégios fantásticos, imaginários e falsos que o homem usurpou de reger, ordenar e estabelecer a verdade. (2.12.488).

A suspensão do juízo por parte do pirrônico incide sobre as questões teóricas que extrapolam o âmbito do que aparece (os fenômenos) e pretendem falar como as coisas são em si mesmas. Ou seja, a suspensão atinge a pretensão que o homem tem de estabelecer a verdade derradeira. Essa suspensão, porém, não retira ao cético a possibilidade de agir. Pois no nível prático da vida, o pirrônico limita-se a seguir as aparências, sem precisar recorrer a uma verdade de ordem superior.

Segundo Brochard (p. 361), pode-se dizer que o pirrônico é aquele filósofo que foi seduzido por um momento pelas promessas dos dogmáticos de alcançar uma explicação para todas as coisas, de uma ciência que lhe permitisse agir com pleno conhecimento de causa. Por ter sido seduzido ele escutou e seguiu os dogmáticos. Mas, refletindo, percebeu que as promessas dos dogmáticos são enganosas, que as esperanças são falaciosas. Diante desta ilusão, ele volta a seu ponto de partida. Após essa aventura especulativa, ele retoma, desiludido, sua posição anterior; torna-se um homem comum como antes: com a única diferença entre ele e o homem do povo de que este não se pergunta se há uma explicação para as coisas, enquanto que o cético crê que ela não existe ou que ela é inacessível, pelo menos por enquanto. Mas quanto às ações da vida o cético, como Pascal diz de Montaigne, nada teria de extravagante em sua vida, agiria como os outros homens” (Pascal, 1955, p. 42).

Segundo essa perspectiva, o cético não é aquele que duvida de tudo. Ele não duvida dos fenômenos, das sensações que se impõem a ele com necessidade; ele distingue seus estados subjetivos da realidade situada fora dele. Quando o cético, tal qual Montaigne o faz, fala das sugestões da natureza, de suas disposições passivas, das leis e costumes de seu país, ele se refere a fatos simples, sentidos e experimentados por ele. Ele não os julga, e nada afirma para além dos fenômenos. É como se ele fosse persuadido pelos fenômenos (*Cf.* Sexto *H.P.* I, 22). Mas essa persuasão involuntária e passiva, ele a distingue da adesão refletida e desejada que os dogmáticos concedem às pretensas verdades de ordem científica. Como diz o neo-pirrônico Porchat “a força irresistível da natureza, esta nos obriga a ter juízos e crenças a despeito da análise racional. Temos crenças irresistíveis, crenças que se podem dizer instintivas e naturais, que independem totalmente de deliberação ou escolha e prescindem de justificação e fundamento” (Porchat, 1994, p. 106). A crença

do cético nos fenômenos não tem a conotação que a palavra crença adquire no discurso dogmático.^[15] Porém, é essa crença nos fenômenos que garante sua ação, sua ocupação com o desenvolvimento de certas artes. Ao lado da ciência que nega, há uma espécie de ciência, ou arte, na qual os céticos têm confiança. Podemos dizer que uma espécie de empirismo é a base que fornece aos céticos o meio de responder às exigências da vida prática e do senso comum. É o que se pode constatar nas entrelinhas do ceticismo de Montaigne, uma vez que ele confere à experiência um papel importante, nada tendo a objetar à experiência.^[16] Apenas as teorias que ultrapassam os fenômenos dados e os juízos contrários ao plausível é que são condenados pelo cético, que os considera sempre dogmatismo ou especulação. Seu ceticismo dirige-se apenas contra a especulação metafísica que não é apoiada pela experiência, que postula entidades inobserváveis como “as coisas tal como são em si mesmas”. O cético limita-se ao mundo fenomênico, ao que lhe aparece. Seu propósito é o de manter uma atitude de conhecimento que não vá além da esfera fenomênica. Por isso não postula uma dimensão objetiva e real para a experiência e nem pretende isso. Seu discurso não transcende a empiria (Porchat, 1994, p. 94). Para agir não parece imprescindível dispor de determinada teoria e de certezas a respeito de como as coisas são em si mesmas. Basta confiar nas aparências. É o que sugere Montaigne em defesa de Pirro. “Quando, por exemplo, quer viajar por mar tem que o fazer sem saber se terá êxito ou não; calcula que o navio é bom, o piloto experimentado, favorável o vento. São probabilidades apenas a que precisa entregar-se, confiando nas aparências” (2.12. 488).

Seguindo mais uma vez o texto de Sexto Empírico, Montaigne indica os quatro aspectos do *phainómenon* aos quais os pirrônicos assentem para agir: “Eles se entregam e acomodam às inclinações naturais, aos impulsos e poder das paixões, às

constituições das leis e dos costumes e à tradição das artes” (2.12.487).^[17]

Essa indicação de que no estado de completa dúvida os pirrônicos vivem de acordo com a natureza, os costumes e a tradição, permite a Montaigne avançar ainda mais sua defesa do pirronismo, do qual faz uma extensa exposição e procura mostrar sua compatibilidade com a religião.

Diante das dúvidas geradas pela Reforma e das dificuldades em se determinar através da razão a verdade religiosa, a filosofia pirrônica é, então, apresentada e defendida por Montaigne visando sugerir que o melhor a se fazer seria aceitar a tradição vigente; que seria sábio viver de acordo com a sociedade em que se nasceu. Pois, já que todos os costumes se equivalem, tanto os bons quanto os maus, a sabedoria aconselha a se conformar àqueles da sociedade em que nascemos e na qual continuamos a viver. Assim, também, como nenhuma opinião teórica a respeito da religião ou mesmo da moral é preferível à outra, não resultaria recomendável ao cético agir contra os costumes e instituições existentes. Aceitar os costumes do país em que se vive, conforme propõe Montaigne, assim como Sexto,^[18] seria uma alternativa prática para o cético que adequaria sua conduta aos costumes sociais, e não às suas convicções pessoais ou a alguma teoria filosófica ou de outra natureza. A obediência à tradição e às leis teria a mesma força que as imposições da natureza, os costumes constituindo-se como que numa segunda natureza.^[19] Não tomar parte da resolução (*décision*) e deixar que a sociedade decida, é a estratégia que resta ao cético para guiar suas ações. É essa estratégia que faz com que o ceticismo deixe subsistir uma forma de adesão às crenças religiosas, políticas e outras da coletividade. As regras sociais, os mandamentos morais, segundo Montaigne, decorrem do uso, variando com o tempo e o lugar. A autoridade que possuem, isto é, sua validade, não assenta numa justificação racional, antes, na autoridade do

costume e da tradição.^[20] Por isso é uma (a primeira) das regras da *moral provisória* de Descartes.^[21] É essa regra que lhe permitiu permanecer fiel ao catolicismo.^[22] O pirrônico que, como sabemos, conclui sobre o desconhecimento humano da verdade e adota como guia para a vida prática os “costumes comuns”, não teria dificuldade em aderir às crenças tradicionais. “Como Montaigne bem notou, a reflexão dos antigos céticos preconiza a aceitação das leis e dos costumes (inclusive religiosos) do país... essa adesão, porém, se dá de maneira não-dogmática, isenta de crenças sobre a verdade acerca dos valores e formas relativas que o costume contingencialmente amolda” (Eva, 1994, p. 38). Ou seja, aceitando as leis e costumes de sua comunidade, ele aceitaria o catolicismo. Porém, há uma diferença entre a adesão dogmática e a adesão cética. Se o dogmático adere a uma determinada religião, é porque está convencido pelas razões apresentadas. Já o cético, se decide permanecer sob as tradições da antiga religião, não é porque esteja satisfeito com as razões alegadas em defesa dessa religião. Sua experiência argumentativa acerca da fraqueza da razão o impede de deixar-se convencer por quaisquer argumentos e sua adesão só pode dar-se, portanto, de uma forma não-dogmática. Em verdade, não tendo encontrado uma resposta acerca da divindade e da verdadeira religião, se ele admite a religião e a crença nos deuses, é apenas do ponto de vista prático, em vista da utilidade dessa crença. “Se o homem fosse sensato, a cada coisa daria um valor segundo sua utilidade e sua adequação à vida” (2.12.468). O ceticismo reduziria a profissão de fé a uma conveniência, pregaria uma moral da conveniência. Sendo as razões de igual peso de um e de outro lado, o exemplo e a comodidade seriam os fatores determinantes que levariam o cético a aceitar as crenças vigentes. Parece-nos que é segundo essa perspectiva que deve ser visto o elogio de Montaigne ao catolicismo. Se ele faz sua defesa é por já estar adequada à natureza da crença humana e devido à força e autoridade

atribuídos às leis e costumes tradicionalmente aceitos. A incapacidade de conhecer a verdade apresenta-se como uma razão para que o cético mantenha as opiniões primeiramente aceitas e para que ele se submeta à forma de religião e ensinamentos que o cercam. Pretender afirmar ou negar a religião de um ponto de vista objetivo é uma arrogância que só o dogmático assume, pois ele se considera capaz de nos dizer as coisas como elas realmente são em si mesmas. Mas essa arrogância o cético procura evitar, aceitando a religião tradicional e os costumes de seu país.

Conhecendo a instabilidade de meu julgamento, reagi e, excepcionalmente, cheguei a uma continuidade de opinião, conservando mais ou menos intactas as que a princípio tivera. Pois, qualquer que seja a aparência de verdade que pode ter a novidade, não mudo de medo de perder na troca. Incapaz de escolher por mim mesmo, confio na escolha de outrem e ateno-me às condições em que Deus me colocou, sem o que não poderia impedir-me de variar amiúde. Assim é que, com a graça de Deus, conservei inteiras, sem inquietações nem casos de consciência, as antigas crenças de nossa religião, a despeito de tantas seitas e divisões observadas em nosso século (2.12.555).

Seguramente, não é porque uma determinada religião pode ser mais bem defendida, racionalmente, do outra que convém abraçá-la. Na verdade, a argumentação cética de Montaigne mostra que a religião não tem um fundamento racional, que devemos aceitar a fé como fundamento da religião em detrimento de uma fundamentação racional. É essa defesa, aliás, que configura seu fideísmo cético que pode ser constatado na passagem a seguir onde fala da compatibilidade do pirronismo com a fé. O pirrônico, consciente da impossibilidade de uma fundamentação racional para a religião, consciente de sua própria fraqueza, daria espaço para a fé.

Como são mais dóceis e obedientes às leis da religião e às leis políticas os simples de espírito e sem curiosidade, do que os que investigam o dogmatismo acerca das coisas humanas e divinas! Nada do que concerne ao homem apresenta mais incontestável utilidade do que essa simplicidade. Nessa filosofia pirrônica ele aparece nu e vazio, consciente de sua fraqueza natural e susceptível de receber de cima, até certo ponto, a força de que carece. Estranho a todos os conhecimentos humanos, acha-se tanto mais preparado a se tornar um domicílio para a ciência divina, faz abstração de sua própria inteligência a fim de dar maior espaço a fé, crê e não propõe nenhum dogma contrário às leis e aos costumes, humilde, obediente, disciplinado, estudioso, inimigo declarado da heresia, está, portanto, livre dessas vãs opiniões contrárias à religião e introduzidas pelas seitas dissidentes; é uma página em branco, preparada para receber tudo o que apraz a Deus nela traçar (2.12.489).

Essa forma de fideísmo sugere que a atitude pirrônica é mais compatível com a religião porque quando o homem abandona a busca dogmática pelas verdades últimas, ele poderia, porém, abraçá-la, já que a graça divina entraria para preencher o espaço vazio (a página em branco) que fica. O pirronismo aparece, desse modo, como porta de entrada da fé. Ao mostrar que a razão nada pode alcançar de seguro ou certo, torna o homem humilde e prepara o seu espírito para receber as crenças cristãs e a revelação divina. Revelando-lhe a fragilidade de sua razão e seu estado de ignorância, a filosofia pirrônica prepara e dispõe o homem para receber a revelação divina num espírito de humildade. Não parece, contudo, que Montaigne tenha testemunhado a ocorrência de tal inscrição da verdade divina que o maior espaço para a fé deixado pelo pirronismo poderia propiciar. O aspecto fideísta aparece em Montaigne como uma possibilidade teórica que poderia conferir certeza e fundamentação à crença religiosa. Mas a crença religiosa enquanto tal, a crença que o próprio Montaigne diz ter aderido, segundo a passagem acima, não decorreria de uma intervenção

sobrenatural favorecida por um maior espaço para a fé. Ela faria parte do conjunto das crenças humanas que, enquanto tais, seria conveniente aderir em vista de sua utilidade. Diante da dúvida filosófica, diante da diversidade dos costumes, diante do nascimento de novas religiões que põem em dúvida a religião antiga, a adesão à “nossa crença”, poderia evitar os efeitos ignorados da mudança.

Não é só quanto às questões religiosas que Montaigne julga que o homem tem que confessar sua ignorância. Ele mostra que em todo campo de investigação intelectual os filósofos são incapazes de chegar a alguma conclusão definitiva. Analisando várias teorias sustentadas pelos filósofos, nota que essas doutrinas e esses sistemas se entrecrocavam numa incrível confusão. Ele estende, assim, sua dúvida sobre a própria seriedade das teorias filosóficas. Levanta a hipótese de que o empreendimento de grandes filósofos como Epicuro, Platão, Aristóteles, foi o de apresentarem teorias das quais eles mesmos não estavam inteiramente persuadidos. Movidos pela paixão dogmática teriam apresentado teorias falsas com algum brilho ou “imagens de luz”, e que por suas explicações, embora não sendo provadas como verdadeiras, podiam manter-se contra as posições contrárias. É com evidente ironia que se dedica a crítica das teses apresentadas por tais filósofos sobre a essência de Deus, a natureza da alma, a constituição do universo.

Não me persuado facilmente que Epicuro, Platão e Pitágoras nos tenham deixado como moeda corrente seus átomos, idéias e números. Eles eram sábios o bastante para não estabelecerem seus artigos de fé em coisa tão incerta e discutível. Mas, nessa obscuridade e ignorância do mundo, cada um desses grandes personagens trabalhou para obter alguma imagem de luz, fazendo sua alma passear por invenções que tivessem ao menos uma aparência sutil e agradável e que, mesmo falsa, pudesse se manter contra as opiniões contrárias. (2.12.494).

Em outros termos, Montaigne sugere que a verdade enunciada por esses filósofos seria ao mesmo tempo uma verdade que nenhum deles estaria disposto a sustentar até as últimas conseqüências. Que esses filósofos em questão mostrar-se-iam muito desconfiados com relação à suas próprias teorias, e não pretenderiam mais que mostrar de uma maneira “agradável” até onde chegaram com suas especulações sobre a verdade. Pitágoras não acreditaria nos *números*, Platão não acreditaria nas *Idéias*, Epicuro não acreditaria nos *átomos*. Eles seriam bastante sábios para não defenderem, a qualquer preço, verdades que certamente enunciaram, mas que saberiam serem duvidosas. “Quiseram os filósofos tudo examinar, tudo comparar, e assim encontraram uma ocupação suscetível de alimentar a curiosidade natural que há em nós” (2.12.494). Eles se ocuparam com questões que debateram em vários sentidos, cada qual à sua maneira, mas como pretenderam se ocupar com “as coisas mais altas” (não-*aparentes*), foram levados a fazer *conjecturas sem consistência*, não raro extravagantes, que eles próprios não consideravam valiosas, exceto para exercitar o espírito. Se não admitirmos que assim tenha sido, como explicar, pergunta Montaigne, essa tão grande variedade de opiniões, por vezes frívolas, constantemente modificadas, que emitiram espíritos tão eminentes e admiráveis? (*Cf.* 2.12.495). Pois quando se faz um balanço dos resultados de todos os esforços dos filósofos, percebe-se que pouco alcançaram. A filosofia tem sido somente um jogo engenhoso e divertido. Ela é o mais sublime esforço da ciência humana, mas apenas produz um conflito de opiniões igualmente incertas, teorias que não possuem nem corpo nem base, que não passariam de “sonhos e fantasias”. Disso tudo, diz Montaigne, uma coisa somente podemos concluir: “A filosofia não passa de uma poesia sofisticada (*sophistiqué*)” (2.12.521). Ela pode servir de passatempo para o espírito, de ocupação para a vida, para nos distrair de nossos males com uma busca que pode durar para

sempre, já que é sem objeto real e sem fim (*terme*), mas é presunção e loucura esperar mais dela. “Todas as ciências que tratam de questões que excedem a inteligência do homem vestem-se de licenças poéticas” (2.12.521).

Tudo o que os filósofos apresentam em suas teorias são invenções humanas. Se a natureza se mostrasse nua e pudéssemos ver o que produz e regula seus movimentos, “quantos erros e abusos acharíamos em nossa ciência raquítica! Duvido que observássemos uma só dessas asserções justificada e não adquiríssemos a convicção de que o que mais ignoramos é a nossa ignorância” (2.12.521). Mas, em lugar desse conhecimento que poderíamos alcançar se a natureza se mostrasse em suas leis e princípios, algumas opiniões tradicionais são aceitas como explicações de vários eventos, e tomadas como legítimas, como princípios sólidos e inquestionáveis.^[23] “Todas as ciências assentam seus princípios em hipóteses, o que por todos os lados amarra o raciocínio do homem. Se tentamos derrubar essa barreira que constitui um erro capital, objetam-nos logo com este aforismo: ‘Não se discute com quem nega os princípios’”. Mas, insiste Montaigne “Não pode haver entre os homens senão os princípios que Deus lhes revelou; fora dessa revelação o princípio, o meio e o fim de todas as coisas não passam de sonho e fumaça. Aos que, para combater, se apóiam em hipóteses, cumpre opor como axioma as teses contrárias àquelas acerca das quais se discute.^[24] Todas as que o homem é capaz de imaginar podem emitir-se; têm todas igual autoridade, se entre elas a razão não estabelece uma diferença. É preciso, pois, sopesá-las; e antes de tudo as que se apresentam como regras gerais e pesam mais. Querer chegar a uma certeza absoluta é, até certo ponto, prova de loucura e de extrema incerteza” (2.12.525).

Com semelhante argumentação, que evoca as divergências entre os antigos filósofos a respeito de várias questões, Montaigne apresenta sua constatação pirrônica de que

tudo é passível de dúvida. “Todas as coisas produzidas pelo nosso próprio discurso e capacidade, tanto verdadeiras como falsas, estão sujeitas à incerteza e ao debate” (2.12.535). Aqueles que afirmam que a razão humana é capaz de conhecer e compreender as coisas, terão que mostrar como isso é possível. Se eles apelarem para nossa experiência, terão que mostrar que ela é nossa experiência, e que ainda é por nossa experiência efetiva das coisas que julgamos nossas experiências (Cf. 2.12.526) E se alguns dogmáticos se aventuram a dizer-nos, por exemplo, o que é o calor ou o frio, ou qualquer outra coisa e o que ela é em sua natureza real, cabe mostrar-lhes então que eles nem sequer são capazes de determinar qual é a essência que nossa faculdade racional pode ter. “Por que meios poderíamos melhor aquilatar a razão, do que por ela mesma? Se não podemos acreditar nela quando fala de si, não será capaz de apreciar o que está em si. Se pode conhecer alguma coisa, deve ser pelo menos o que é e onde se aloja, visto que está em nosso espírito, de que faz parte ou é efeito” (2.12.526). Mas, examinando o que a razão humana nos ensina acerca de si mesma e da alma ou do espírito, encontra-se a mesma discordância que a existente entre as teorias filosóficas. Montaigne mostra-nos que as opiniões são não só contraditórias como extravagantes. Que os filósofos que se ocupam com essas altas indagações e querem ver mais longe, são vítimas de sua curiosidade e de sua presunção, e se expõem aos mais absurdos devaneios.

Quem, com competência, andasse a compulsar as asneiras que emanam da sabedoria humana, assombraria os outros. Eu mesmo, apresentando algumas, a título de amostra, faço obra mais útil do que dissertando a respeito. Podemos julgar por elas em que estima devemos ter o homem, seu bom senso e sua razão ... Quanto a mim, prefiro crer que esses filósofos só se ocuparam de ciência ocasionalmente, como divertimento. Usaram a razão como instrumento frívolo e vão, avançando toda espécie de idéias estranhas, ora com seriedade, ora com ironia...Tais opiniões variáveis

e instáveis constituem uma confissão tácita, mas evidente, que os filósofos não têm vontade de sair da indecisão. Esforçam-se para que seu modo de ver nem sempre apareça com nitidez; escondem-no sob as folhagens que lhes oferecem a fábula e a poesia... Não querem pronunciar-se francamente acerca da ignorância e da fragilidade da razão humana para não fazer medo às crianças, mas as revelam suficientemente sob a aparência de sua ciência confusa e contraditória” (2.12.530).

Após essa longa exposição dedicada a mostrar a confusão e incerteza existente nas teorias filosóficas, Montaigne volta a introduzir seu tema fideísta. Diz, então, que nossa única base para compreender a verdade é através da revelação de Deus. “Tudo o que produzem nossa razão sozinha e nossa inteligência, tanto o verdadeiro como o falso, está sujeito à incerteza e à discussão... Tudo o que empreendemos sem que a graça de Deus nos ilumine não passa de vaidade e loucura” (2.12.538); e ainda: “Nada mais justo e razoável do que recebermos só de Deus e por Sua graça unicamente a possibilidade de conhecer a verdade” (2.12.539).

Assim continua a argumentação de Montaigne, que, apelando para as intermináveis variações nos juízos, mostra que cada mudança em nós mesmos mudamos nossas opiniões e que sempre há dissonância em nós mesmos ou entre nós e os outros. Como poderíamos nos apoiar em nossas faculdades naturais, quando a percepção que temos das coisas varia em função do estado em que nos encontramos e muda de um sujeito para outro? Nossas faculdades mudam com nossas condições físicas e emocionais, de modo que aquilo que julgamos verdadeiro num momento nos parece falso ou duvidoso em outro.^[25] Nossos juízos variam segundo o estado de nosso corpo, segundo as condições atmosféricas, a idade, a doença, a saúde, etc. (Trata-se aqui do desenvolvimento do quarto *tropo* de Enesidemo segundo Sexto Empírico Cf. *H.P.* 100-118). Toda essa argumentação leva

Montaigne a declarar que “só as coisas que vêm do céu têm direito de persuasão e a indispensável autoridade, só elas trazem a marca da verdade” (2.12.549). Não parece, contudo, que em Montaigne isso constitua um ato de conhecimento propriamente dito. Para que essa marca da verdade chegue até nós tem de passar pelos meios humanos. Não poderíamos conceber a verdade divina sem a representar sob a forma humana e adequá-la aos meios humanos. Embora as coisas que vêm do céu sejam as únicas que têm “direito e autoridade de persuasão, as únicas que trazem as marcas da verdade”, Montaigne logo acrescenta: “mas nossos olhos não as distinguem se não as obtemos por nossos próprios meios” (2.12.549), ou seja, que “o olho do homem só apreende as coisas sob as formas de que tem noção”.

Outro momento distinto da argumentação de Montaigne na *Apologia* aparece quando ele se ocupa em mostrar que nas teorias e realizações científicas vê-se a mesma diversidade e diafonia de opiniões que a encontrada na filosofia. Analisando as várias ciências, Montaigne chama a atenção para as incertezas e eternas disputas reinantes em cada uma delas. Sugere que não se pode conferir à ciência um fundamento seguro, que permita dizer que o conhecimento científico não esteja sujeito a dúvidas e incertezas. Ora, e “em lhe faltando o fundamento, seu raciocínio (*discours*) cairá por terra” (2.12.546). Para tanto, não deixa de evocar algumas das conclusões absurdas e ridículas a que alguns dos maiores gênios chegaram a partir dos princípios da razão humana. Desconfia de toda doutrina “que talvez seja tão falsa quanto qualquer outra” (2.12.556). Pois, todas as teorias estão consagradas a ser, algum dia, superadas por outras, a ponto de não podermos ter certeza sobre nenhuma. Comprometer-se com uma teoria resulta algo sempre limitado, pois nada garante que ela permaneça de pé para sempre. Montaigne lembra que é preciso ter presente que diante de cada nova doutrina outra já a precedeu, a qual, em determinado momento, também esteve em

voga, e por fim, que uma terceira poderá vir substituir a atual. Evoca, assim, o caráter provisório das teorias. Não há percepção, não há doutrina, não há “verdade” que outra percepção, outra doutrina, outra “verdade” não desminta um dia. Assim como opiniões que defendemos com apaixonada convicção são abandonadas por outras, contrárias às primeiras, também as teorias, todas estão condenadas a ser, algum dia, superadas por outras. Constata-se isso em física, em medicina, em astronomia, e até na geometria, “que pensa ter alcançado o mais alto grau de certeza entre as ciências”. Olhando para as realizações científicas do homem vê-se, então, a mesma diversidade de opiniões que caracteriza outras áreas, e a mesma incapacidade para descobrir qualquer verdade.

O céu e as estrelas foram durante três mil anos considerados em movimento. Todos acreditaram , até que Cleantes de Samos, ou segundo Teofrasto, Nicetos de Siracusa, se lembrou de sustentar que a terra é que girava em torno de seu eixo, segundo um círculo oblíquo do zodíaco; e em nosso tempo Copérnico demonstrou tão bem esse princípio, que dele se vale em seus cálculos astronômicos ... Temos, portanto, quando se apresenta uma nova doutrina, razões de sobra para desconfiar e lembrar que antes prevalecia a doutrina oposta. Assim como esta foi derrubada pela recente, no futuro uma terceira substituirá provavelmente a segunda. Antes que os princípios de Aristóteles tenham tido crédito, outros existiram que também davam satisfação à razão humana. Que carta de recomendação trazem os últimos? Que privilégio especial lhes garante que ao menos nossas investigações os preservarão eternamente? ... Há quanto tempo existem a medicina? Afirma-se, entretanto, que um inovador chamado Paracelso modifica e destrói as regras antigas e sustenta que até hoje só serviram para matar... Afirmaram-me que em Geometria (ciência que pretende ter alcançado o mais alto grau de exatidão) há demonstrações incontestáveis que contradizem tudo o que a experiência declara verdadeiro. Assim é que Jacques Peletier me dizia, em casa, haver descoberto duas linhas que embora se dirigissem uma na direção da outra, aproximando-se sem cessar, jamais se encontravam, nem mesmo no infinito, o que demonstrava. ... Há mil

anos, fora agir como os pirrônicos pôr em dúvida o que então ensinava a cosmografia e as opiniões aceitas por todos; referir-se à existência de antípodas era heresia, e eis que neste século se descobre um continente de enorme extensão... (2.12.556)^[26]

A descoberta do Novo Mundo, mencionada no final dessa passagem, é um pretexto para Montaigne passar a desenvolver o tema do décimo *tropo* de Enesidemo sobre a variação dos costumes, das leis e opiniões, (Cf. *H.P.* I, 145 e seg.; III, 232-235). Sua argumentação põe em questão a verdade moral e suscita a dúvida acerca das leis oferecidas sobre o comportamento humano. Mostra que os costumes e as instituições apresentam de um povo para outro uma extrema diversidade; que os homens têm, a respeito do bem e do mal, opiniões variadas e contraditórias. Relata que o que é tido como verdade por um povo não o é por outro, pondo em questão, deste modo, a definição do *Bem em si*. “Verdade aquém dos Pirineus, erro além deles”. Para isso Montaigne vale-se do conhecimento propiciado tanto pela redescoberta do mundo antigo quanto pela descoberta do Novo Mundo que mostram a diversidade cultural, o que o leva a defender uma aparente relatividade de todas as leis e costumes e a duvidar das leis existentes. Montaigne afirma: “A autoridade das leis decorre de existirem e terem passado para os costumes; é perigoso fazê-las remontarem à sua origem. Como rios, elas se avolumam com o rolar das águas, adquirem importância e consideração em se aplicando. Remontai-lhe o curso até a nascente e vereis um insignificante filete de água”(2.12.570).

Em sua crítica à vaidade da razão, Montaigne apresenta argumentos que mostram a impotência e finitude dessa faculdade. Ele o faz no mesmo estilo de Sexto, procurando solapar a confiança no poder da razão humana para chegar à verdade em qualquer esfera, pelo uso da própria razão. A sua estratégia é apontar para todas as variações e contradições que ela

assume de homem para homem e inclusive num mesmo homem em momentos diferentes. “Quantas vezes mudamos de idéias? O que hoje admito e creio, admito e creio na medida do possível; todas as nossas faculdades, todos os nossos órgãos se apossam dessa opinião e por ela respondem quando podem; não poderia aceitar outra verdade nem a conservar com maior convicção; a ela dei-me por inteiro. Mas não me aconteceu, e não só uma vez porém cem ou mil, e diariamente, ter aceitado do mesmo modo alguma coisa que posteriormente considerei falsa?” (2.12.549). Assim procedendo, mostrando a instabilidade de nossos juízos e a inconstância de nossas opiniões, Montaigne conclui que a razão “é um instrumento de chumbo e cera alongável, dobrável, acomodável a todos os moldes e a todas as medidas, podendo igualmente sustentar cem opiniões contraditórias sobre um mesmo assunto” (2.12.551); ou, ainda, que a razão dá às coisas as mais diversas aparências, que ela é “como um pote de duas alças que podemos pegar tanto pela esquerda quanto pela direita” (2.12.568). Ou seja, a razão nos permite justificar uma tese quanto sua antítese. E, sendo as aparências iguais de uma parte e de outra, ela não constituiria nenhuma garantia para nossas crenças. A razão é impotente frente a muitas questões e se enreda em contradições. Ela leva a antinomias insolúveis. “Essa aparência de juízo que cada um forja em si mesmo e que a respeito de um mesmo assunto pode levar a cem apreciações diversas e contraditórias” (2.12.551).

Para liquidar a presunção do homem, Montaigne esforça-se por demonstrar a impotência da razão. Essa faculdade que tanto envaidece o homem não tem, segundo ele, nenhum fundamento sólido. É igualmente amiga da verdade e da mentira. A crítica da razão ganha um acento ainda maior quando Montaigne passa a mostrar a insuficiência dos sentidos como instrumento ou critério do conhecimento verdadeiro.

A crítica aos sentidos e à razão

A fim de mostrar a “ vaidade da razão ” e sua incapacidade de chegar à verdade, Montaigne retoma, na *Apologia*, a crítica cética aos sentidos como instrumentos do conhecimento humano. Não é só a razão que falha e gera a incerteza de nossos juízos, os sentidos também falham e não são melhores guias. Portanto, a deficiência da razão mostra-se ainda maior porque depende dos sentidos.

O homem não pode impedir que os sentidos sejam os meios do conhecimento que possui: “ todo conhecimento chega a nós pelos sentidos: eles são nossos mestres ” (2.12.574-5) e “ não se pode negar que os sentidos sejam os soberanos mestres de seu conhecimento ” (2.12.579); “ o privilégio dos sentidos é o de constituírem o extremo limite da nossa percepção; não há nada para além deles que nos possa servir para os descobrirmos, e nenhum sentido pode descobrir outro ” (2.12.576); mas eles são incertos e podem induzir o julgamento do homem em erro em qualquer circunstância; o que leva Montaigne a apontá-los como “ a grande causa e prova, a um tempo, de nossa ignorância ” (2.12.574).

Montaigne admite que nosso conhecimento deriva dos sentidos e que por eles se inicia a ciência. “ Afinal, seríamos ignorantes como uma pedra se não conhecêssemos a existência do som, do odor, da luz, do sabor, da medida, do peso, da moleza, da dureza, do amargor, da cor, do tato, da largura, da profundidade, o que constitui a base e o princípio de toda ciência ” (2.12.575). Mas, se os sentidos nos dão nossas mais seguras informações, existem, contudo, determinadas dificuldades aparentemente insuperáveis no conhecimento sensível que nos deixam em completa dúvida.

Para começar, a primeira pergunta que devemos fazer é se temos todos os sentidos necessários para alcançarmos o conhecimento verdadeiro ou se eles são em número insuficiente para nos revelar as coisas. Alguns animais são privados de visão, audição, ou outra faculdade, e não percebem esta privação. Quem sabe se, sem que tenhamos consciência, também nos falta algum meio de percepção? Nesse caso nós somente teríamos um conhecimento parcial e aproximado da realidade. “Vejo vários animais que vivem muito bem sem enxergar nem ouvir, quem nos diz que a nós não faltam também um, dois, três ou até vários sentidos? Pois se algum nos falta não há como sabê-lo” (2.12.575-6). Não haveria uma maneira eficiente de responder a essa pergunta e poderíamos estar bem longe de termos uma percepção exata da natureza das coisas, na mesma situação de um cego de nascença que não tem a percepção das cores. “Concebemos a verdade sob um aspecto para o qual contribuem nossos cinco sentidos. Talvez, para que seja a verdadeira, e tenhamos a certeza de a apreender integralmente, careçamos de oito ou dez” (2.12.578). E mesmo que não nos falte qualquer sentido, os que temos nos enganam e não constituem instrumentos confiáveis para nosso conhecimento do mundo exterior. “Que os sentidos dominam muitas vezes a razão (*discours*) e nos impõem impressões que ela sabe e julga serem falsas é coisa que se vê comumente” (2.12.580). Montaigne dedica-se então a dar vários exemplos de ilusões a que eles nos induzem. “Quanto ao erro e à incerteza das operações dos sentidos, cada qual pode apresentar quantos exemplos lhe aprouver, tão abundantes são essas falhas e enganos que eles nos apresentam” (2.12.579). As várias ocorrências de ilusões nos levam a suspeitar de nossos sentidos. Os efeitos das qualidades sensíveis sobre as paixões indicam que freqüentemente somos levados a falsificar ou duvidar das opiniões segundo a força e vivacidade das experiências sensíveis a que nos submetemos. As

impressões dos sentidos modificam o estado da alma, perturbam o julgamento e nos induzem ao erro. O som vibrante das cornetas e dos tambores acelera o coração, a penumbra das igrejas, a pompa das cerimônias, a grave harmonia dos órgãos nos enchem de temor e respeito.^[27] “O que vemos e ouvimos sob o domínio da cólera, não nos aparece como é realmente..., O objeto de nossa afeição nos parece mais belo do que na realidade é..., e mais feio é o objeto de nossa animosidade” (2.12.583). Além disso, e este é um argumento que foi retomado mais tarde por Descartes na *Primeira meditação* em sua rejeição dos sentidos como instrumentos fidedignos do conhecimento verdadeiro, nossa experiência sensível e nossa experiência nos sonhos são às vezes tão semelhantes que mal podemos distinguir uma da outra. “Os que compararam nossa vida a um sonho foram mais judiciosos talvez do que pensavam. Em nossos sonhos nossa alma vive, tal como quando está acordada. Admitamos que o faça de um modo menos eficiente e visível, a diferença ainda não será tão grande quanto entre um dia de sol e a noite, mas apenas como entre esta e o crepúsculo... Como duvidar de que, em pensando e agindo, sonhamos? E estar acordado seja uma forma de sonho? (2.12.584).

Em seguida Montaigne apresenta ainda outros argumentos pirrônicos tradicionais – variações de alguns dos dez *modos* de Enesidemo reportados por Sexto Empírico (*Cf.* Sexto. *H.P.I.*, 36 e seg.). Sua argumentação baseia-se no fato de que nossa experiência sensível difere da experiência dos animais (*Cf.* 2.12.585; e em Sexto *Cf.* Primeiro *modo* de Enesidemo, *H.P. I*, 40); que cada experiência individual difere sob diferentes condições (*Cf.* 2.12.586; e em Sexto *Cf.* Quarto *modo* de Enesidemo, *H.P.I.* 100); que nossos sentidos diferem um em relação ao outro e relativamente aos das outras pessoas; que o testemunho que nos dão varia segundo as circunstâncias e os humores (*Cf.* 2.12.586; e em Sexto *Cf.* Terceiro *modo* de

Enesidemo, *H.P.I,90*), e assim por diante. Com o argumento de que cada experiência individual difere sob diferentes condições Montaigne conclui que: “percebemos as coisas segundo as nossas condições ou o que elas nos parecem ser. E o que nos parece é tão discutível, incerto, que temos o direito de declarar que vemos a neve branca, mas não o podemos assegurar. Com tão limitada certeza no ponto de partida, toda ciência vai por água abaixo” (2.12.586).

Nossas experiências sensíveis podem sofrer alterações a ponto de as mesmas coisas antes percebidas nos parecerem agora diferentes, como se tivessem mudado de natureza. “São, indago, os nossos sentidos que mudam de maneira análoga às condições diversas das coisas ou estas são assim? Diante dessa dúvida, como julgaremos sua verdadeira natureza? (2.12.587). Nossos vários estados de saúde, o sono, a vigília, etc., produzem uma variação nas aparências das coisas. Nos sonhos e alucinações cremos na existência de objetos ilusórios. Mesmo no estado de vigília, as faculdades são às vezes debilitadas pela doença e nos transmitem uma imagem alterada da realidade. No homem lúcido e dotado de faculdades em estado normal, os sentidos nem sempre são testemunhos infalíveis da verdade. Prova disso são as contradições que se manifestam quando confrontamos os dados de dois sentidos e, sobretudo, na diversidade de impressões suscitadas por um mesmo objeto em vários indivíduos. “Se em caso de doença, devaneio ou sono, as coisas nos aparecem diferentes do que quando estamos com saúde, em plena posse de nós mesmos, é provável que em nosso estado normal as vejamos de conformidade com as nossas condições. Não as encaramos então de uma maneira igualmente particular?” (2.12.587). Enfim, o argumento visa mostrar, então, que os sentidos “mentem e se enganam”, ou pelo menos somente nos informam sobre a *aparência*, e não sobre a *essência* real do mundo exterior. Por conseguinte, que não temos um meio seguro para distinguir qual

seria, ou a que corresponderia, a real natureza das coisas, da qual muitos filósofos julgam poder falar. “Acomodam-se as coisas às nossas condições, como estas se transformam. Não conhecemos a verdade a seu respeito, pois sempre as temos alteradas ou falsificadas pelos sentidos. Quando o compasso, a régua, o esquadro, são falseados (*gauches*), todas as medidas o são também, e os edifícios com tais instrumentos construídos são forçosamente defeituosos e pouco sólidos. Da mesma forma, a insuficiência de nossos sentidos torna insuficiente o que produzem” (2.12.588). Essa variação de nossas experiências sensíveis torna necessário que se encontre um padrão (*regle*) para julgar quais são as verídicas. É preciso encontrar alguma base objetiva para julgar, um juiz neutro.

Notamos aqui que Montaigne relaciona o problema do conhecimento sensível com o problema religioso. Sutilmente, ele sugere que a discussão acerca do critério de verdade religiosa apresenta as mesmas dificuldades que existem no estabelecimento de um critério para o conhecimento sensível. Na verdade, a argumentação que Montaigne desenvolve a propósito das dificuldades do conhecimento sensível, e da falta de um juiz neutro para ajuizar as aparências, permite-lhe também atingir o problema da verdade religiosa. “Dizemos que quando se trata de controvérsias religiosas seria necessário um juiz neutro, isento de preconceito ou preferência, o que não se encontra entre os cristãos” (2.12.588).

A crítica cética do conhecimento sensível relaciona-se, pois, com o problema do critério de verdade. Para julgar acerca das aparências das coisas, precisaríamos de um instrumento aferidor; para controlar esse instrumento necessitaríamos de experiências e mais um instrumento para controlá-las. E isso gera um impasse. Nessa procura por uma base para o conhecimento, existe outra dificuldade que provoca um regresso ao infinito. Visto que os sentidos não podem decidir por serem imperfeitos, é

preciso que a razão decida; mas nenhuma razão pode ser aceita sem que outra lhe demonstre a validade, e isso faz com que se acabe voltando ao ponto de partida, gerando assim um círculo vicioso. Por conseguinte, será preciso concluir que nossas idéias derivam de nossa experiência sensível. Porém, nossa experiência sensível não nos mostra como os objetos são em si mesmos, mas somente como nos aparecem. Ajuizar os objetos por nossas idéias é um procedimento muito duvidoso. Nunca poderemos distinguir se nossas idéias ou impressões sensíveis correspondem ou não aos objetos reais. Ao conhecimento sensível falta um critério seguro para poder distinguir as aparências falsas das verdadeiras. Não temos uma maneira de controlar as percepções sensíveis mediante o confronto com as coisas que as determinam em nós; por conseguinte, não podemos verificar sua verdade, assim como quem nunca viu Sócrates, não poderá dizer se o seu retrato se lhe assemelha.

É nesta parte da argumentação da *Apologia* que podemos constatar mais explicitamente o uso que Montaigne faz do texto de Sexto Empírico. A fim de destacar essa apropriação quase literal das passagens das *Hipotiposes Pirrônicas* por parte de Montaigne, vejamos, a seguir, traduzidos, os dois textos lado a lado.

SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposes pirrônicas* II. 72 e seg.

MONTAIGNE, *Essais* 2.12. p. 589.

[72] a) L'entendement ne s'applique aux objets extérieurs et ne fait naître les images, comme ils disent, par lui-même, mais par l'intermédiaire les sens. [O entendimento não se aplica aos objetos exteriores e não faz nascer as imagens, como dizem, por sua conta, mas por intermédio dos sentidos.]

Nostre fantasie ne s'applique aux choses étrangères, ains elle est conçue par l'entremise les sens; [Nossa representação não se aplica às coisas exteriores, por conseguinte, ela é concebida por intermédio dos sentidos;]

b) et le sens ne saisissent les objets extérieurs, mais seulement peut-être leurs propres dispositions [*e os sentidos não apreendem os objetos exteriores, mas talvez somente suas próprias disposições.*]

c) La représentation dépendra de la disposition des sens, qui diffère de l'objet extérieur. [*A representação dependerá da disposição dos sentidos, que difere do objeto exterior.*]

[73] d) Si cette disposition diffère de l'objet extérieur, la représentation sera non celle de l'objet extérieur, mais de quelque autre chose qui en diffère (...) [*Se esta disposição difere do objeto exterior, a representação será, não a do objeto exterior, mas de qualquer outra coisa que dele difere (...)*]

e) Si donc l'entendement juge d'après elle, il juge mal et non selon l'objet. Aussi est-il absurde dire que les objets extérieurs sont jugés d'après la représentation. [*Portanto, se o entendimento julga segundo ela, ele julga erradamente e não de acordo com o objeto. Deste modo, é absurdo dizer que os objetos exteriores são julgados segundo a representação.*]

[74] f) Mais il n'est même à dire que l'âme saisit les objets extérieurs par les dispositions des sens parce que les dispositions des sens sont semblables aux objets extérieurs. [*Também não se pode dizer que a alma apreende os objetos exteriores pelas disposições dos sentidos, pelo fato de as disposições dos sentidos serem semelhantes aos objetos exteriores.*]

b) et le sens ne comprennent pas le subject étranger, ains seulement leurs propres passions. [*e os sentidos não compreendem o objeto exterior, mas somente suas próprias afecções.*]

c) et par ainsi la fantasie et apparence n'est pas du sujet, ains seulement de la passion et souffrance du sens; [*e deste modo a representação e aparência não é a do objeto, mas somente da afecção e dos efeitos dos sentidos;*]

d) laquelle passion et sujet sont choses diverses; [*pelo que afecção e objeto são coisas diversas;*]

e) parquoy qui jube par les apparences, juge par chose autre que le subject. [*Daí porque, quem julga pelas aparências, julga por outra coisa que não o objeto.*]

f) Et de dire que les passions des sens rapportent à l'âme la qualité des subjects étrangers par ressemblance, [*E de dizer que as afecções dos sentidos trazem à alma a qualidade dos objetos exteriores por semelhança,*]

g) Comment l'entendement saura-t-il si les dispositions des sens sont semblables aux choses sensibles, si lui-même n'est pas en relation avec les objets extérieurs et si les sens ne lui révèlent leur nature mais leurs propres dispositions?" [*Como o entendimento saberia se as disposições dos sentidos são semelhantes às coisas sensíveis, se ele mesmo não tem relação com os objetos exteriores e se os sentidos não lhe revelam a natureza destes, mas apenas as próprias disposições?.*]

h) De même que'en effet quelque'un, qui ne connaît pas Socratem, ne sait pas, en voyant un portrait de Socrate, si ce portrait ressemble à Socrate (de même justement le jugement qui se borne à recevoir des impressions fournies par les sensations sans pour autant disposer d'une vue immédiate des objets extérieurs, ne saura pas non plus si les impressions qu'il reçoit des sens son conformes aux objets extérieurs (...). [*Da mesma forma, de fato, que alguém que não conhece Sócrates, não sabe, ao ver um retrato de Sócrates, se esse retrato se parece com Sócrates (da mesma forma, justamente, o julgamento que se limita a receber as impressões fornecidas pelas sensações sem, contudo, dispor de uma visão imediata dos objetos exteriores, não saberá tampouco se as impressões que ele recebe correspondem aos objetos exteriores (...)*]

[76] i) Mais concédons, outre que nous concevons et saisissons la représentation, qu'elle est capable de juger les choses par elle-même, quoique le raisonnement ait fait voir tout l'inverse. Nous aurons foi ver toute représentation (...) selon laquelle il disait que toutes les représentations sont indignes de foi, et le raisonnement se réduira à néant si l'ont pose que toutes les

g) comment se peut l'âme et l'entendement assurer de cette ressemblance, n'ayant de soy nul commerce avec les subjects étrangers? [*Como a alma e o juízo podem assegurar-se desta semelhança, não tendo por si qualquer relação com os objetos exteriores?*]

h) Tout ainsi comme, quei ne connaît pas Socrate, voyant son portrait, ne peut dire qu'il lui ressemble. [*Da mesma forma como quem não conhece Sócrates, ao ver seu retrato não pode dizer que o mesmo o representa bem.*]

i) Or qui voudroit toutesfois juger par les apparences: si c'est par toutes, il est impossible, car elles s'entr'empêchent par leurs contrariétés et discrèpances, comme nous voyons par expérience, [*Ora, quem quisesse, entretanto, julgar pelas aparências: se é por todas, é impossível, pois elas se anulam a si*

représentations ne sont pas de nature à pouvoir juger les objets par elles-mêmes. *[Mas admitimos que nós concebemos e apreendemos a representação, que ela é capaz de julgar as coisas por si mesma, ainda que a argumentação tenha feito ver tudo ao contrário. Nós acreditariamos em toda representação... segundo a qual se diz que todas as representações são indignas de crédito, e a argumentação se reduziria a nada se se estabelece que todas as representações não são de natureza a poder julgar os objetos por si mesmas.]*

[77] j) Si l'on ne prête foi qu'à quelques-unes, comment décider qu'il convient de se fier à certaines représentations et de ne pas se fier à d'autres? *[Se se considera que apenas algumas são dignas de crédito, como decidir que convém dar crédito a algumas representações e não a confiar em outras?]*

Si l'on a recours à la représentation, comment prendre la représentation qu'on reçoit, pour juger les autres représentations? [78] A nouveau, il faudra à celles-ci une autre représentation pour juger des autres représentations et une autre pour juger celle-ci, ceci à infini. *[Se se recorre à representação, como tomar a representação que se recebe para julgar as outras representações? Seria preciso, novamente, que esta recorresse a uma outra representação para julgar as outras representações e a uma outra para julgar esta, e assim ao infinito.]*

mesmas por suas contrariedades e discrepâncias, como vemos por experiência;]

j) sera-ce qu'aucunes apparences choisies règlent les autres? *[Será que algumas aparências escolhidas determinam as outras?]*

l) Il faudra vérifier cette choisie par une autre choisie, la seconde par la tierce; et par ainsi ce ne sera jamais fait. *[Será preciso verificar primeiro esta escolha por uma outra, a segunda por uma terceira e assim nunca se terminará.]*

A análise da experiência sensível, a base para qualquer conhecimento que podemos ter, leva, como já dissemos, ao problema do critério de verdade, que por sua vez, leva a um círculo vicioso ou regresso ao infinito. O argumento procura

mostrar a impossibilidade de se estabelecer um critério de verdade, achando-nos envoltos num regresso ao infinito. Estabelece que toda afirmação exige uma prova, esta, uma nova prova, e assim por diante; que se quisermos escapar desta regressão ao infinito, é preciso agarrar-se a uma hipótese que, enquanto tal, não é provada; enfim, que, se quisermos justificar esta hipótese tomando por princípio suas conseqüências, recorreremos a uma demonstração circular, que encerra a razão num círculo vicioso.^[28] O resultado disso tudo é a incerteza geral de nossas opiniões acerca das coisas não evidentes e a falta de um fundamento confiável para o conhecimento verdadeiro. De modo que o melhor a se fazer, segundo Montaigne, é seguir os pirrônicos antigos e suspender o juízo.

Com toda essa argumentação acerca do critério de verdade tomada de empréstimo a Sexto Empírico, Montaigne visa, então, mostrar a impossibilidade de conhecer a verdade e que a essência das coisas nos escapa; que “não temos nenhuma comunicação com o ser” (2.12.589); que tentar conhecer o ser real seria como segurar a água: “quanto mais apertamos o que é fluido, tanto mais deixamos escapar o que pegamos” (2.12.589).

É preciso lembrar mais uma vez que no contexto em que é apresentada, a saber, o das controvérsias teológicas da Reforma e Contra-Reforma religiosas, essa argumentação permite a Montaigne avançar sua posição fideísta. Conhecendo a controvérsia sobre o critério de interpretação da verdade religiosa ou de interpretação das *Escrituras*, a sua indicação da natureza falaciosa do “círculo” constitui-se numa crítica às pretensões dos reformistas e numa defesa do catolicismo. Visto que nenhum dos sentidos, nem a razão, pode nos propiciar o conhecimento da realidade, temos que admitir que nossos recursos são inadequados para conhecê-la. Além disso, que o fundamento para a religião só poderia ser encontrado na fé, não sendo alcançado por nossas próprias capacidades, mas somente pela graça de Deus. A

conclusão do ensaio é que tudo o que podemos fazer em nosso presente estado é viver neste mundo incerto das aparências. Pois o homem não tem possibilidade de atingir a verdade. Para que o homem pudesse ser a medida das coisas e de sua realidade seria preciso, pelo menos, que seu juízo fosse constante.^[29] Porém, nosso juízo está longe de se exercer com toda objetividade e constância desejáveis, porque está sujeito às flutuações de nosso ser interior e muitas vezes não faz mais do que refletir nossas disposições psicológicas. “Nós mesmos e os objetos não temos existência constante. Nós, nosso juízo, e todas as coisas mortais fluímos e rolamos sem parar, de modo que nada de certo se pode estabelecer entre nós mesmos e o que se situa fora de nós, estando tanto o juiz (o homem) como o julgado (as coisas exteriores) em contínua mutação e oscilação” (2.12.589). Sendo nós próprios criaturas efêmeras e limitadas, postos a meio caminho “entre o nascer e o morrer”, não alcançaremos a verdade, a menos que Deus escolha esclarecer-nos e socorrer-nos. Somente por meio da graça de Deus, e não através dos esforços humanos, podemos alcançar algum contato com a realidade. Para aquele que humildemente reconhecesse sua incapacidade em ultrapassar suas limitações, o acesso a verdade chegaria através da graça divina, como um dom. O ceticismo de Montaigne quanto à possibilidade de conhecer a verdade por meios humanos é, assim, complementado e relativizado pelo aspecto fideísta de sua argumentação, isto é, pela consideração da possibilidade de um acesso ao verdadeiro ser através de um abraço sobrenatural divino. Montaigne, no entanto, não fornece indicações mais concretas quanto à realização dessa possibilidade. O mais provável é que ela seja apenas a maneira que encontrou para relativizar o próprio ceticismo e sirva como um recurso que o isenta de apresentar uma teoria alternativa da verdade para substituir às que sua argumentação destrói. Considerando a posição de Montaigne quanto à possibilidade humana de

alcançar a verdade, julgamos que seu fideísmo aparece como um aspecto que visa contrabalançar seu pirronismo. É o que é possível constatar na passagem a seguir. Num primeiro momento ela revela a incapacidade da razão de transcender a condição humana e obter uma verdade absoluta, num segundo momento, o aspecto fideísta aparece como a possibilidade desta transcendência.^[30]

É com efeito impossível e contrário à natureza, um punhado maior que o punho, uma braçada maior que o braço, um passo maior do que a perna. Não pode tampouco ocorrer que o homem se eleve acima de si mesmo e da humanidade, porque só pode ver com seus olhos e apreender com seus próprios meios. Elevar-se-á, se Deus lhe quiser dar a mão. Elevar-se-á sob a condição de abandonar seus meios de ação, de renunciar a eles e de se deixar erguer e elevar-se pelos meios que lhe vem do céu. É nossa fé cristã, e não a virtude estóica dos filósofos, que pode operar essa divina e milagrosa metamorfose. (2.12.592).

Em suma, por causa de nossa incapacidade racional para descobrir ou justificar um critério de conhecimento religioso, na *Apologia* Montaigne apresenta um ceticismo “total” como uma “defesa” da autoridade da fé católica. Visto que não podemos distinguir por meios racionais qual seria o padrão da verdade única, Montaigne propõe que se permaneça em dúvida e se aceite a tradição. E no caso, aceitar a tradição era aceitar a fé católica.

Conclusão

A leitura dos *Ensaio*s de Montaigne, particularmente da *Apologia de raimond Sebond*, instruída pela leitura da obra *Hipotíposes pirrônicas*, de Sexto Empírico, nos permite dizer que Montaigne pensou o essencial do pirronismo antigo. Os principais argumentos do ceticismo pirrônico acham-se, pois, perfeitamente expostos e repensados nos *Ensaio*s. Montaigne dá provas de um conhecimento textual bastante preciso e muito aprofundado das “teses” pirrônicas. A *Apologia de Raymond Sebond* reflete bem esse conhecimento, pois é um ensaio que apresenta, como procuramos mostrar, sinais evidentes da leitura que Montaigne faz da obra de Sexto Empírico. É o que faz com que ele seja um dos poucos autores modernos a manter a distinção entre o ceticismo pirrônico e o ceticismo acadêmico. Uma distinção importante, pois a caricatura comumente apresentada do cético consiste em representá-lo como um filósofo que simplesmente duvida de tudo e afirma apenas a impossibilidade do conhecimento; imagem esta que não corresponde ao ceticismo professado por Montaigne. O ceticismo de Montaigne não é, pois, um ceticismo negativo, que sustenta categoricamente a impossibilidade de alcançarmos a verdade. Afirmar isso seria cair no ceticismo extremo ou negativo, posição que Montaigne condena, da mesma forma que condena o dogmatismo (Cf. 3.11.1006).

A minuciosa condenação da razão, a indicação de suas fraquezas e de seus limites, que aparece na *Apologia*, assim como todos os argumentos céticos que Montaigne desenvolve neste ensaio, não o levam a concluir que o homem não possa apreender a verdade, nem a manter um relativismo quanto a ela, outro equívoco na visão que se formou acerca do cético. Com efeito, a

verdade, para o cético, mesmo desconhecida, é universal. O próprio Montaigne preserva a noção de uma verdade universal válida para todos. Ela “só tem uma face” (1.9.52); “a essência mesma da verdade é uniforme e constante” (2.12.538). Porém, como um autêntico cético pirrônico, Montaigne esforça-se para mostrar as dificuldades que o homem encontra quando se arroga o direito de conhecer essa verdade. “Se os meios de que dispõe a humanidade fossem suficientes para apreendermos a verdade sem recorrer a elementos estranhos; em sendo esses meios conhecidos de todos, a verdade transmitir-se-ia de mão em mão, de uns a outros, e aconteceria que, em tão grande número, uma coisa houvesse ao menos em que, por consenso universal, todos acreditassem” (2.12.548). Seu ceticismo, contudo, faz ver que não existe proposição que não seja discutida e controvertida ou que não o possa ser.

Na *Apologia*, como vimos, Montaigne apresenta uma série de argumentos que põem em dúvida a possibilidade de alcançarmos um conhecimento certo, verdadeiro e justificado. É verdade que nem todos os argumentos que apresenta têm a mesma força persuasiva. Há argumentos mais fracos e outros mais convincentes. De qualquer modo, com eles Montaigne atinge diversas áreas do saber humano. Seu ceticismo, inicialmente, incide sobre a teologia, colocando em dúvida a capacidade racional para descobrir ou justificar um critério para o conhecimento religioso. Além disso, atinge também o conhecimento filosófico e científico. Ao expor a imensa diversidade de teorias filosóficas e científicas e constatar as contradições existentes, uma negando a outra, Montaigne dá preferência à filosofia pirrônica, que, mostrando que “não há razão que não apresente uma contrária” (2.15.399), leva a manter a dúvida quanto à descoberta da verdade. Seu pirronismo enfatiza as dificuldades encontradas para podermos distinguir, diante da grande diversidade de opiniões e teorias, muitas delas

contraditórias, qual é a opinião ou teoria verdadeira. Além disso, destrói a confiança no conhecimento sensível, na descoberta de um critério para o conhecimento racional, na verdade de primeiros princípios –, “O homem é capaz de tudo e de nada. Se confessa, como Teofrasto, sua ignorância das causas primeiras e dos princípios, que renuncie à ciência, pois faltando-lhe a base, seu raciocínio ruirá por terra” (2.12.546), – e na descoberta de leis morais válidas universalmente. Enfim, põe em xeque a capacidade e pretensão humanas de conhecer as coisas como elas realmente são em si mesmas.

O ceticismo quanto à verdade religiosa leva Montaigne a fazer uma defesa da tradição católica. Pois, de sua parte, o pirrônico, no horizonte do desconhecimento da verdade, adere à tradição e às crenças vigentes. A crença e a obediência preenchem, na prática, o espaço vazio que a ignorância, no âmbito teórico, deixa aberto.

Fiel à tradição pirrônica, Montaigne se opõe ao dogmatismo filosófico, porém, não põe em questão o dogma religioso. Ele deixa a fé intacta e abala apenas a razão. Certamente o contexto da *Apologia*, do qual oferecemos uma idéia acima, contribuiu para que Montaigne percebesse a compatibilidade do pirronismo com a religião tradicional. A consciência da fraqueza da razão em determinar a verdade religiosa o leva a reconhecer a revelação e a fé como os únicos caminhos que nos são dados para nos aproximarmos da verdade que se furta ao conhecimento intelectual. Sua tentativa de mostrar que a fé é imune às exigências da razão e não necessita de argumentos configura o aspecto fideísta de seu ceticismo. A nosso ver, a posição fideísta que na *Apologia* aparece na possibilidade aventada de um acesso à verdade por uma iluminação divina, propiciada pelo maior espaço deixado à fé, constitui uma hipótese que a razão não pode negar e que visa relativizar o ceticismo quanto à possibilidade de alcançarmos a verdade por meios puramente humanos. Dada a

demonstração rigorosa das dificuldades e fraquezas da razão em obter a verdade por sua própria conta, demonstração que derruba tanto os argumentos dos objetores de Sebond, quanto o próprio racionalismo de Sebond, achamos que é para não concluir negativamente e desesperar dela que a hipótese de obter a verdade por meio da fé é apresentada por Montaigne. Uma hipótese cética, pois mesmo que essa possibilidade se concretizasse, o homem não poderia apreender a verdade senão sob as formas de que tem noção, e estas – sejam os sentidos, seja a razão –, são defeituosas, como o cético se procura ressaltar. Nesse sentido, o fideísmo de Montaigne não é senão um fideísmo cético. Prevalece o ceticismo.

Notas

[1] Sexto Empírico viveu no séc. II d.C. e nos deixou uma compilação da filosofia cética, especialmente na obra *Hipotiposes pirrônicas*, que, junto com a obra *De Academica*, de Cícero, é uma das principais fontes sobre o ceticismo grego.

[2] Segundo Villey, na época em que Montaigne provavelmente escreveu a *Apologia* ele teria passado por uma “crise pirrônica” ao ler Sexto Empírico, dando plena adesão ao pirronismo. Consideramos, no entanto, que não se trata de uma “crise”, pois Montaigne nos aparece do início ao fim de seus *Ensaio*s como um verdadeiro cético. Os primeiros ensaios, a julgar pelos títulos, (*Cf.* 2: 14, 27, 38, 47 e 2: 1) já demonstram seu ceticismo. Já nos últimos, na edição de 1588, longe de atenuar seu pirronismo, Montaigne o acentua. A separação que Villey faz, em momento estóico, cético e epicurista do pensamento de Montaigne, não nos parece muito adequada. De qualquer modo, a sugestão de uma “crise”, feita por Villey, é importante na medida em que indica um período de maior contato de Montaigne com o texto de Sexto e o fato de que sua leitura deixa marcas evidentes na *Apologia*.

[3] Em 1562 Montaigne publicou em Paris a tradução da obra de Sebond, cujo título em latim era: *Theologia naturalis sive liber creaturarum* (Teologia natural ou Livro das criaturas). Era um livro bastante reputado no século XV. Sebond era Catalão e ensinou medicina de 1434 a 1436 na Universidade de Toulouse.

[4] “O critério (calvinista) para o conhecimento religioso é a persuasão interna, a garantia da autenticidade da persuasão interna é a de ser causada por Deus, e isso é garantido pela persuasão interna”. (Popkin, 1979, p. 10.).

[5] “Seria tarefa para alguém mais versado em teologia do que eu que a ignoro. Entretanto, julgo que em uma coisa tão elevada e divina, como essa verdade com que a bondade de Deus houve por bem iluminar-nos, cumpre que Ele nos continue a auxiliar, e que só por um favor especial de Sua parte podemos concebê-la e penetrá-la. Abandonados unicamente à nossa inteligência, não seremos capazes, pois se assim não fosse, muitos espíritos superiores e privilegiados como os que floresceram nos séculos passados teriam chegado a fé por intermédio da razão. É somente a fé que nos revela os inefáveis mistérios de nossa religião e nos confirma a sua verdade; o que não significa não seja bela e louvável empresa pôr a serviço dessa fé os meios de investigação que o homem recebeu de Deus” (2.12.420).

[6] “Os habitantes da Trácia, quando têm que atravessar um rio gelado, servem-se de uma raposa que caminha à sua frente. Vê-se o animal aproximar o ouvido do gelo, até tocá-lo para verificar se a água corre perto ou longe. E verificada a espessura do gelo, avança ou recua. Não somos levados a pensar que em seu cérebro se observa um processo racional semelhante ao que se processaria no nosso? ‘O que faz barulho mexe;

o que mexe não é gelo; o que não é gelo é líquido; e o que é líquido afunda sob o peso de um fardo'. Atribuir o ato da raposa à acuidade de seu ouvido, sem reflexão de sua parte, é uma quimera que nosso espírito não pode aceitar. Igual opinião devem merecer todas as invenções e astúcias a que recorrem os bichos para se verem livres de nossa perseguição” (2.12.440).

[7] “Que vantagens podemos calcular que Varro e Aristóteles tiraram desta inteligência de tantas coisas? Ela isentou-os das incomodidades humanas? Estiveram isentos dos acidentes que se apresentam a um carregador? Tiraram da lógica alguma consolação para a gota? Por saberem como ela se aloja nas articulações, sentiram-na menos? E por ignorarem que entre certos povos a morte é recebida com alegria, foi-lhes ela mais suave? E por saberem que entre alguns persas as mulheres pertencem a todos, consolaram-se das infidelidades das suas? Ao contrário, tendo ocupado o primeiro lugar em saber, um entre os romanos, o outro entre os gregos, não nos consta, contudo, que eles tenham se aproximado da perfeição em suas vidas. O grego tem bastante dificuldade para se desfazer de algumas manchas notáveis na sua. Tem-se achado que a volúpia e a saúde sejam saborosas aos que conhecem a astronomia e a Gramática?... e a desgraça e pobreza menos importunas?...Vi, em meu tempo, cem artesãos, cem trabalhadores, mais sábios e mais felizes que professores de universidade, e com os primeiros gostaria mais de me parecer. A doutrina [a ciência], a meu ver, tem lugar entre as coisas necessárias à vida, como a glória, a nobreza, a dignidade ou, para o mais, como a beleza, a riqueza e outras qualidades semelhantes que a ela servem, e um pouco mais por fantasia que por natureza (2.12.487).

[8] “...Pode-se constatar que (os argumentos filosóficos da Teologia de Sebond) sólidos ou não, são todos, sem exceção, desacreditados *pela Apologia*, pois repousam sobre o postulado da preeminência do homem sobre as demais criaturas, sobre as representações antropomórficas de Deus ou sobre um sistema de analogias que reduzem a nada ... a parte sobrenatural e do mistério nas operações da graça ... Não se pode deixar de reconhecer (no antropocentrismo cosmológico de Sedond) o modelo acabado do orgulho que Montaigne se põe a ridicularizar, na *Apologia* e em outras passagens” . Cf. Tournon 8, p. 230, Apud. L. A. A. Eva; *O Fideísmo cético de Montaigne*, p.50-51, nota 23.

[9] Esta passagem é literalmente traduzida dos quatro primeiros parágrafos das *Hipótiposes pirronianas* de Sexto Empírico. Cf. *H.P.* 11-4. “Os que procuram alguma coisa, em verdade, são levados a descobri-la, ou a dizer que eles não a podem descobrir e confessar seu caráter inapreensível, ou a prosseguir em sua busca. Da mesma maneira, nas investigações filosóficas uns pretenderam ter encontrado a verdade, outros ainda a procuram. Os que são chamados em particular dogmáticos, parecem tê-la encontrado, por exemplo Aristóteles, Epicuro, os estóicos e outros, os que experimentaram seu caráter inapreensível, são Clitómaco, Carnéades e outros acadêmicos. Os que procuram ainda são os céticos. É por isso que parece correto haver três filosofias principais: o dogmatismo, a academia, o ceticismo”.

[10] Montaigne não conclui que o conhecimento verdadeiro é impossível. Ele não é, como os céticos acadêmicos, niilista. Não sustenta que nada é verdadeiro. Para ele esta proposição é contraditória. Se nada é verdadeiro, não é verdadeiro que nada seja verdadeiro. Nem que nada sabe. (Proposição igualmente contraditória. Se nada sabe, como saberia que nada sabe?); mas simplesmente que nada é certo, inclusive a própria incerteza. Daí a famosa fórmula interrogativa “*Que sais-je?*” que adotou. “é a minha divisa e a companhia de uma balança” (2.12.511), parecer, segundo ele, expressar mais coerentemente a dúvida pirrônica, pois, se dissesse, “nada sei”, ainda assim seria afirmar.

[11] Essa crítica à noção acadêmica de representação provável ou verossimilhante constitui, a nosso ver, uma evidente revelação da preferência e afinidade de Montaigne pelo ceticismo pirrônico. Poder-se-ia encontrar nos *Ensaio*s passagens que aproximam Montaigne do ceticismo acadêmico (é o que faz Elaine Limbrick, em seu artigo: *Was Montaigne Really a Pyrrhonical?* (Cf. Referências), mas não parece que ele tenha aderido a esta tendência, principalmente se levarmos em conta a continuação desta passagem: “Ora, se nosso espírito é capaz de perceber a forma, os traços, a estatura da verdade, pode vê-la inteira tanto quanto pela metade, em embrião e imperfeita. Essa aparência de verdade, que nos induz a tomar antes pela direita do que pela esquerda, ampliemo-la; essa onça de probabilidade que já fez inclinar a balança, multipliquemo-la por cem ou mil, e a balança desequilibrar-se-á definitivamente e nossa escolha se fará porque a verdade há de aparecer em seu todo. Mas como podem admitir a verossimilhança se ignoram o que seja a verdade? Como saber se uma coisa se assemelha a outra cuja essência desconhecemos? Ou podemos emitir um juízo preciso ou não o podemos absolutamente. Se falta a base de nossas faculdades intelectuais e suscetíveis de sentir, se elas não assentam em nada, se flutuam ao sabor dos ventos, nosso juízo não nos conduzirá a coisa alguma, quaisquer que sejam o objeto e as aparências. O mais certo e seguro seria que nosso entendimento se mantivesse sereno e inflexível: ‘entre as aparências verdadeiras ou falsas nada determina o assentimento da alma’ (Cícero). Que as coisas não se alojam em nós com sua forma e sua essência, impondo-se por si mesmas e com sua autoridade, bem o sabemos; pois se assim fosse tudo produziria em tudo a mesma impressão; o vinho teria o mesmo gosto na boca de um doente e de um homem são, quem tivesse os dedos adormecidos pelo frio acharia o ferro que maneja tão duro quanto quem não os tivesse. As coisas exteriores a nós alojam-se pois em nós como nos compraz recebê-las. Por outro lado, se o que recebemos o aceitássemos sem o alterar; se os meios de que dispõe a humanidade fossem suficientes para apreendermos a verdade transmitir-se-ia de mão em mão, de uns a outros, e aconteceria que, em tão grande número, uma coisa houvesse ao menos em que, por consenso universal, todos aceitassem. Ora, o fato de não haver proposição que não seja discutida e controvertida ou não o possa ser, mostra muito bem que, abandonado a si mesmo, nosso julgamento não apreende claramente o que apreende, porquanto o meu julgamento não consegue que o de meu vizinho o aceite, o que prova nitidamente que o conceito por outros meios que não os decorrentes de uma força de concepção de que a natureza nos houvesse a todos dotado igualmente” (2.12.548).

[12] “Isso põe os filósofos da escola de Pirro na impossibilidade de empregar nossa maneira de falar para exprimirem a dúvida que, em tudo, constitui sua regra. Precisaríamos de outra língua; a nossa, inteiramente formada de afirmações, opõe-se à sua doutrina, de sorte que quando dizem “duvido” poderíamos objetar que incorrem em contradição, pois afirmam que sabem que duvidam. Assim, para evitar semelhante objeção, tiveram de tomar de empréstimo à medicina uma comparação sem a qual não explicaríamos seu pensamento. Ao dizerem “eu ignoro”, ou, “eu duvido”, acrescentam que ambas as proposições desaparecem com o resto da frase, assim como o ruibarbo expelle os humores e com estes a si mesmo” (2.12.511). A preocupação com a dimensão ou caráter afirmativo da linguagem por parte dos pirrônicos é, pois, do conhecimento de Montaigne e lhe serve, também, para marcar a distinção com os acadêmicos. É o que faz quando apresenta a controvérsia sobre o soberano bem, dizendo que os acadêmicos, apresentando suas afirmações como isentas de dúvida, fugiam ao procedimento habitual dos pirrônicos. “Arcesilau fugia ao procedimento habitual dos pirrônicos. Quando estes dizem que o Soberano bem é a ataraxia, isto é, a calma perfeita, a imobilidade de julgamento, não o querem afirmar de maneira absoluta. O mesmo estado de espírito que os impele a evitar um precipício, preservar-se do frio da noite, leva-os a emitir essa idéia e rechaçar outra; a afirmação carece para eles de consequência” (2.12.564-5).

[13] A frase final da citação é tirada de Cícero.

[14] Cf. Sexto, *AM*. XI, 161 “Não é feito de rocha ou de um carvalho primevo, mas é da raça dos homens”.

[15] Sexto Empírico distingue dois sentidos de “crença” e explica que o pirrônico não suprime as que se apresentam num sentido simplesmente fenomênico, quando ter crença significa “... não resistir, mas simplesmente seguir sem qualquer impulso ou forte inclinação, como a criança segue o mestre...” (*H.P.* I, 230-321). O pirrônico, segundo Sexto, recusa a crença enquanto esta significa “consentir por escolha, por uma comunidade de disposição devida a um forte desejo, como quando se acredita naquele que aprova um modo extravagante de vida. Assim, Carnéades e Clitômaco declaram que uma forte inclinação acompanha sua crença e a credibilidade do objeto, enquanto nós dizemos que nossa crença é resultado de simplesmente ceder, sem prestar assentimento (*H.P.* I, 230-231).

[16] No ensaio “Da *experiência*” Montaigne diz o seguinte: “o desejo de conhecimento é o mais natural. Experimentamos todos os meios suscetíveis de satisfazê-lo, e quando a razão não basta apelamos para a experiência... Este segundo processo é menos seguro do que o primeiro e menos digno, mas a verdade é tão valiosa que nada devemos desdenhar, capaz de nos levar a ela” (3.13.477).

[17] A conformidade com a vida comum compreende quatro coisas: a). Seguir as sugestões da natureza: o cético tem os sentidos e deles se serve; tem uma inteligência, e se deixa guiar por ela e procura o que lhe é útil. b) Deixar-se guiar pelos impulsos e disposições passivas: o cético, se tem fome, come, se tem sede, bebe. c) Obedecer às leis e costumes de seu país: o cético crê que a piedade é um bem, do ponto de vista prático, e a impiedade um mal. d) Não ficar inativo e exercer certas artes (*Cf. H.P. I, 23-24*).

[18] “(a) O que nossa razão nos aconselha de mais plausível é geralmente a cada um obedecer as leis de seu país” (*Ensaio 2.12.565*) ; “O cético age conforme a formação e educação que recebeu, segundo as leis e os costumes em que nasceu” (Sexto *AM. XI, 166*).

[19] Sexto Empírico distingue dois sentidos de “crença” e explica que o pirrônico não suprime as que se apresentam num sentido simplesmente fenomênico, quando ter crença significa “... não resistir, mas simplesmente seguir sem qualquer impulso ou forte inclinação, como a criança segue o mestre...” (*H.P. I, 230-321*). O pirrônico, segundo Sexto, recusa a crença enquanto esta significa “consentir por escolha, por uma comunidade de disposição devida a um forte desejo, como quando se acredita naquele que aprova um modo extravagante de vida. Assim, Carnéades e Clitômaco declaram que uma forte inclinação acompanha sua crença e a credibilidade do objeto, enquanto nós dizemos que nossa crença é resultado de simplesmente ceder, sem prestar assentimento (*H.P. I, 230-231*).

[20] “Quem quiser se desfazer desse violento preconceito do costume, encontrará muitas coisas aceitas (recebidas) como tendo uma resolução indubitável, e que têm apoio apenas na barba grisalha e nas rugas do uso que as acompanha.” (*1.23.130*).

[21] “Obedecer às leis e aos costumes de minha terra, guardando com constância a religião na qual Deus me fez a graça de ser instruído desde minha infância, e de me governar, em tudo mais, segundo as opiniões mais moderadas e mais afastadas dos excessos, e que fossem comumente recebidas na prática pelas pessoas mais sensatas com as quais eu teria de conviver”. René Descartes, *Discours de la Méthode*, Org. E. Gilson, 20ª ed. Vrin.

[22] “Respondendo ao ministro protestante Revius, que insistia com Descartes para que se convertesse ao protestantismo, respondeu-lhe o filósofo: ‘J’ai la religion de mon Roi’”. Voltando Revius a insistir, teve esta segunda resposta: ‘J’ai la religion de ma nourrice’”. E. Gilson, in: *Discours de la Méthode*, 20ª ed. Vrin, p.72, nota 4.

[23] “Muitas teorias e opiniões apesar de nada explicarem não são postas em dúvida “porque a opinião dos homens a respeito resulta do que acreditavam os antigos, crenças a que damos crédito como se integrassem na religião e nas leis. Aceitamos de bom grado o que comumente é admitido por todos. Acolhemos essa verdade com seu aparato de argumentos e provas, como algo sólido, inabalável, inexamínável. Cada qual

fortalece e consolida a crença aceita com seus próprios argumentos, com a sua própria inteligência, instrumento dócil, maleável e acomodatório. E assim, enche-se o mundo de mentiras e estultices. O que faz que duvidemos de poucas coisas está em que jamais pomos à prova as impressões comuns a todos; nunca as examinamos em seus pontos fracos. Não indagamos se um princípio é certo, e sim de que jeito foi formulado. Não há pois como estranhar se tenha estendido às artes escolas essa tirania de nossas crenças e esse constrangimento de nossa liberdade. Aristóteles é o deus da ciência escolástica, é sacrilégio discutir-lhe os conceitos... Consideramos sua doutrina fundamental, e no entanto talvez seja tão falsa quanto outras” (2.12.824).

[24] É este precisamente um procedimento pirrônico. Cf. Sexto *H.P.* 12. “O princípio da escola cética é essencialmente que à toda razão se opõe uma razão igual”.

[25] Qual a mais verdadeira, a menos enganosa dessas impressões sucessivas e contrárias? Um livro que nos seduziu pela força das idéias ou pela beleza do estilo, em outro momento parece-nos sem graça nem sabor. Opiniões que defendemos com apaixonada convicção são abandonadas por opiniões contrárias. Como podemos distinguir o que é certo diante dessa situação conflituosa das opiniões? (Cf. 2.12.559).

[26] Esta passagem da *Apologia* revela bem que no século XVI tomava-se consciência da fragilidade da visão do universo antigo e medieval. A ruína do geocentrismo, a crítica dos princípios de Aristóteles, as inovações médicas, as descobertas em astronomia, na matemática (as assíntotas), na cosmografia a descoberta do continente americano e outros tantos fatos mostravam que a razão não alcança, como se acreditava, princípios fixos e imutáveis sobre os quais assentaria uma ciência definitiva. A matemática, a astronomia, a medicina, a filosofia, tudo, naquele tempo, estava em transformação.

[27] “Não há coração, por mais efeminado que seja, que o som de nossos tambores e trombetas não entusiasme; nem o há tão duro que a música não desperte e amoleça; nem alma tão ríspida que não se sinta comovida na sombria imensidade de nossas igrejas, com seus ornatos e cerimônias; ou que, ouvindo os órgãos, não se eleve misticamente; mesmo os que entram nesses edifícios com desdém, impressionam-se e experimentam uma espécie de temor e superstição que lhes abala a opinião ... Ponha-se um filósofo em uma gaiola de arame fino e pendure-o no alto das torres de Notre-Dame. Verá de maneira evidente que não pode cair e apesar disso, a menos de estar familiarizado com o ofício de pedreiro, não evitará o medo, transido de pavor pela vista da altura. Já nos é difícil sentirmo-nos à vontade à beira dos terraços de nossos campanários, mesmo quando de pedra; e certas pessoas não suportam sequer em pensamento. Jogue-se entre as torres da catedral uma tábuia suficientemente larga para passarmos; não haverá sabedoria filosófica, por mais admirável que seja, capaz de nos infundir a coragem de andar em cima dela como o faríamos se a tábuia assentasse no chão” (2.12.582). Pascal retoma esta imagem. Cf. *Pensamentos*, 82.

[28] É desta argumentação cética que sugere que todo critério é arbitrário e não pode ser fundado num ponto seguro que muitos filósofos tentam escapar. É o caso de Descartes, que busca encontrar o ponto fixo arquimediano a fim de não cair num regresso ao infinito ou num círculo vicioso. Em Sexto Empírico o argumento é apresentado no segundo *Trope* de Agripa (Cf. *H.P.* 1,166).

[29] A falta de constância nos juízos e apreciações do homem leva Montaigne a criticar a idéia de que o homem possa ser a medida de todas as coisas. Se por um lado procura mostrar que a realidade objetiva das coisas, isto é, como as coisas são em si mesmas, em sua própria natureza, não chega de modo algum ao nosso espírito, por outro, Montaigne não autoriza concluir que a verdade e o conhecimento sejam subjetivos, isto é, uma função do sujeito. “É loucura querer subordinar o verdadeiro e o falso à nossa capacidade” (1.27). Daí sua crítica à Protágoras: “Parece-me que provamos suficientemente a que ponto [o homem] entende pouco de si mesmo. E quem não entende de si, de que há de entender? ‘Como se quem ignora a própria medida pudesse medir alguma coisa’ (Plínio, *Hist. Nat.* II, I). Na verdade, Protágoras mostrava-se fantasista ao escolher o homem para medida de todas as coisas, o homem que jamais conheceu sua própria medida. Por outro lado, sua dignidade não permite que outorgue tal vantagem a outra criatura. Como está em contradição permanente consigo mesmo, e suas apreciações se destroem mutuamente, propô-lo como medida não pode passar de brincadeira, porquanto nos levaria necessariamente a concluir pela incapacidade do compasso e de quem o manuseia” (2.12.543).

[30] Luiz Eva desenvolve este argumento e considera “a possibilidade de que a religião, através de tal abraço milagroso, represente, para Montaigne, a instanciação da posse da verdade em um sentido que represa a plena validade do ceticismo antigo à pré-história da revelação cristã”. Eva sustenta que, “embora Montaigne realmente defenda o catolicismo, o advento da pura fé que exclusivamente poderia nos conduzir à verdade é tratado como uma simples possibilidade teórica que nunca se atualiza” (Eva, 1992, p. 43.)

Referências

- ANNAS, Julia & BARNES, Jonathan. *The Modes of Scepticism: Ancient texts and Modern Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- BIGNOTTO, Newton. “Montaigne Renascentista”. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, 1992, v. XXXIII, n. 86, p. 29-41.
- BURNYAT, Myles. *The Skeptical Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- BROCHARD, Victor. *Les Sceptiques Grecs*. Paris: Vrin, 1986.
- CARDOSO, Sérgio. “Villey e Starobinski: Duas interpretações exemplares sobre a gênese dos Ensaio”. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 181, p. 234-279.
- COMTE-SPONVILLE, André. “Montaigne Cynique?: (valeur et varité dans les Essais)”. In: *Revue internationale de Philosophie*, 1992, n. 181, p. 234-279.
- DUMONT, Jean-Paul. *Le Scepticism et le Phénomène: essai sur les origenes du pyrrhonisme*. Paris: Vrin, 2ª ed., 1985.
- _____. “Scepticisme”. In: *Encyclopædia universalis*. Paris, s.d., v. 14, p. 719-723.
- DUTRA, Luiz Henrique. “Ceticismo e filosofia construtiva”. In: *Manuscrito*. Campinas, 1993, v. XVI, n. 1, p. 37-62
- EMPIRICUS, Sextus. *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press and Willian Hernemann Ltda, 1976.
- _____. *Œuvres Choisies: Contre Les Physiciens, Contre les Moralistes, Hipotiposes Pyrrhoniennes*. Traduções de Jean Grenier e Geneviève Goron, Paris: Aubier-Montaigne, 1948.
- EVA, L. A.A. “O fideísmo cético de Montaigne”. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, 1992, ano 33, n. 86, p. 42-59.
- _____. “A Vaidade de Montaigne”. In: *Discurso*. São Paulo, n. 23, 1994, p. 25-52.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Ver Relisant Montaigne”. In: *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991. p. 77-97.
- LIMBRICK, Elaine. “Was Montaigne Really a Pyrrhonian?” In: *Bibliothèque D’Humanisme et Renaissance*, Victoria : British Columbia, 1977, p. 67-80.
- MONTAIGNE, Michel Eychem de. *Essais*. A. Thibaudet (ed.), Pléiade, Paris, 1933.
- _____. *Ensaio*. Trad. Sérgio Milliet, São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores 2ªed.,1980

- MOREAU, Pierre. “O Homem e a Obra”. In: *Ensaio de Montaigne*. Brasília: UnB/Hucitec, 2ª ed. 1987, v. I, p. 3-92.
- OLASO, Ezequiel de. “Saber sin Conocer: una reflexión sobre la diferencia entre el escepticismo y el fenomenismo”. In: *Manuscrito*. Campinas, vol. I, n. 1, 1997.
- _____. “Zetesis”. In: *Manuscrito*. Campinas, v. XI, n. 2, 1988, p. 7-32.
- PASCAL, B. “Entretien de Pascal Avec M. de Saci”. In: *Pensées*, Paris: Garnier, 1955.
- PENELHUM, Terence. “God and Skepticism, a study in skepticism and fideism”. Boston: Reidel, 1983.
- _____. “Skepticism and Fideism”. In: *The Skeptical Tradition*. BURNYEAT, M. (Org.). Berkeley: University of California Press, 1983, p. 287-318.
- POPKIN, Richard H. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- PORCHAT PEREIRA, O. *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo: brasiliense, 1993.
- _____. “Sobre o que aparece”. In: *Discurso*, São Paulo, n.19, São Paulo, 1992.
- _____. “Verdade, Realismo, Ceticismo”. In: *Discurso*. São Paulo, 1985, n. 25, p. 7-67.
- SCHMITT, C.B. “The Rediscovery of Ancient Skepticism Modern Times”. In: *The Skeptical Tradition*. BURNYEAT, M. (Org.). Berkeley: University of California Press, 1983, p. 225-251.
- STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em Movimento*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHIFFMAN, Zachary S. “Montaigne and the of skepticism in early modern Europe”. In: *Journal of the History of Ideas*. Clarkson University, New York, 1984, p. 499-516.
- VERDAN, André. *Le scepticisme philosophique*. Paris, Bordas, 1971.
- VILLEY, Pierre. *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Paris, Hachette, 21ª ed. 1993, 2 vols.
- _____. “Os *Ensaio*s de Montaigne”. In: *Ensaio*s de Montaigne, Brasília, UnB/Hucitec, 2ª ed, 1987. v. II, p. 3-90.
- WEILER, Maurice. “Para conhecer o pensamento de Montaigne”. In: *Ensaio*s: Montaigne, Brasília: UnB/Hucitec, 2ª ed., V. III, 1987, p. 3-135.