

2. O Ceticismo nos *Ensaio*s

2.1. Introdução

Nesta primeira parte do trabalho devem ser apontados os elementos da filosofia cética por Montaigne apropriados, que teriam contribuído para a criação desta forma por ele denominada de *Ensaio*s. A influência da filosofia cética em sua obra é considerada incontestável e tomada como objeto por inúmeros comentadores que, no entanto, dão às suas interpretações sentidos bastante divergentes. Enquanto alguns consideram o ceticismo apenas como um momento dos *Ensaio*s (Villey, 1933), um passo dado em um percurso filosófico evolutivo mais amplo, outros salientam o temperamento cético de Montaigne (Frame, 1969; Desan, 2004), que não chegaria propriamente a constituir um sistema filosófico coerente. Outros, ainda, vêem o ceticismo como apenas mais uma dentre tantas correntes filosóficas presentes nos *Ensaio*s (Starobinski, 1992), enquanto certos comentadores, por sua vez, pretendem constatar neste autor um consistente engajamento filosófico cético (Conche, 1996; Vincent, 1998; Eva, 2007).

Mas, se este pensador é ou não cético, em detrimento de outras identificações filosóficas possíveis, não nos importa neste contexto. O que importa é que o ceticismo foi amplamente lido e incorporado por Michel de Montaigne, de maneira que perpassa não apenas um momento de sua atividade reflexiva, mas toda a sua obra, ainda que de forma por vezes difusa e paralela à presença de outras influências filosóficas. Assim, não se trata aqui de medir a fidelidade de Montaigne para com a corrente acadêmica ou pirrônica nem de precisar em que sentido ele teria (ou não) retomado os argumentos do ceticismo antigo nos *Ensaio*s. Para além da definição deste pensador como sendo cético, ou eclético, há no mínimo que se reconhecer a presença significativa de uma argumentação cética, que é expressa sobretudo na postura não dogmática de seu pensamento.

A simpatia para com o pirronismo faz-se presente não apenas nas sentenças inscritas nas vigas de sua biblioteca¹, mas também na própria maneira pela qual tal corrente é nos *Ensaio*s tratada. Apesar destes não constituírem uma obra dedicada à apresentação e defesa do ceticismo, não há ao longo de suas páginas nenhuma outra corrente filosófica tão extensa e elogiosamente abordada como o ceticismo pirrônico na *Apologia*. Ainda que possa ser notada a presença de elementos estoicos e epicuristas no percurso filosófico de Montaigne, a utilização de argumentos típicos destas tradições aparecem pontualmente em determinados ensaios, como se orientassem discussões específicas, que não se estendem à obra como um todo. Tais correntes filosóficas tampouco merecem uma apresentação tão extensa e simpática, como a filosofia cética. Como bem notou Marcel Conche, o pirronismo, ao contrário de qualquer outra tradição filosófica, além de lhe servir na denúncia da falibilidade intelectual humana, se adequa especialmente bem ao espírito não dogmático de Montaigne (Conche, 1996). Se isto não prova uma filiação propriamente dita a esta corrente filosófica, ao menos indica uma profunda afinidade com a mesma. O que se pretende demonstrar aqui é que a importância do papel do ceticismo no pensamento montaigneano é evidente não apenas na decisão de mandar cunhar uma medalha, cujo emblema é a balança, mas também na sua própria maneira filosófica, que acaba por se exprimir na escrita dos *Ensaio*s.

¹ Pierre Villey cita 57 sentenças, que, em sua grande maioria, enfatizam a ignorância e a vanidade que caracteriza todo e qualquer empreendimento humano. Destas inscrições, selecionamos algumas que são diretamente extraídas das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico e outras que trazem consigo um conteúdo cético: “Isto não é desta maneira mais que daquela outra ou que nenhuma das duas” (Sexto Empírico, *Hipotiposes*, I, 195); “Pode ser e pode não ser” (Sexto Empírico, *Hipotiposes*, I, 21); “A todo argumento pode-se opor um argumento de mesma força” (Sexto Empírico, *Hipotiposes*, I, 6 e 27); “Nada decido. – Não compreendo. – Mantenho-me na dúvida. – Examino” (Sexto Empírico, *Hipotiposes*, I, 22, 23, 26); “Não posso compreender” (Sexto Empírico, *Hipotiposes*, I, passim.); “Há grande possibilidade de falar tanto a favor como contra” (Homero, *Ilíada*, XX, 249); “Sem se inclinar para lado algum”.

2.2. Algumas Questões sobre a Retomada do Ceticismo

Segundo Richard Popkin, importante rastreador do ceticismo no mundo moderno, os argumentos cétricos clássicos foram retomados na Renascença européia após um longo tempo de hibernação. (Popkin, 2000) Ainda que a filosofia cética não tenha estado de todo ausente no período medieval², como supõe Popkin, o fato é que o contexto renascentista parece ter realmente constituído um ambiente bastante propício ao reaparecimento do ceticismo, cujos argumentos são inevitavelmente inseridos no debate religioso iniciado com a Reforma acerca dos critérios de fé. Esta redescoberta da filosofia dos antigos cétricos teria coincidido, portanto, com a disputa intelectual provocada pela Reforma, que se desenrolava em torno do padrão correto do conhecimento religioso, ou seja da “regra da fé”, cujo embate apartava de um lado as correntes protestantes, que tinham como grande representante Martinho Lutero, e, de outro, defensores da antiga autoridade da Igreja.

Popkin denomina este cenário de “*crise pyrrhoniene*”, pelo papel predominante de Sexto Empírico como fonte direta e indireta de muitos dos argumentos e teorias dos filósofos desta época. Ainda que seja possível identificar inúmeras referências e defesas do ponto de vista pirrônico (Gian Francesco Pico della Mirandola, por exemplo), como também do acadêmico (Agrippa von Nettesheim, por exemplo), que são anteriores à publicação de Sexto Empírico, tais considerações filosóficas ainda eram, segundo Popkin, pouco consistentes. Apesar de demonstrarem a relevância das idéias cétricas para as discussões em meados do século XVI, essas primeiras indicações do interesse moderno pelo ceticismo antigo seriam ainda filosoficamente incompetentes.

Nenhum deles parece ter descoberto a verdadeira força do ceticismo antigo, possivelmente porque, à exceção do jovem Pico, conheceram apenas as apresentações menos filosóficas encontradas em Cícero e Diógenes Laércio. (Popkin, 2000, p. 73)

² Ver artigo de Danilo Marcondes, intitulado “Há ceticismo no pensamento medieval?”. Marcondes, 1995.

De qualquer forma, antes da publicação de Sexto Empírico não parecem ter havido considerações filosóficas consistentes sobre o ceticismo. Em 1562 é publicada por Henri Estienne uma edição latina das *Hipotiposes* e alguns anos mais tarde, em 1569, Gentian Hervet, pensador francês da Contra-Reforma, publica toda a obra de Sexto Empírico em latim. Ainda conforme Popkin, é a partir desses eventos centrais que teriam surgido apresentações mais consistentes do ponto de vista cético. Até então, o ceticismo ou as suspeitas em relação ao conhecimento eram defendidas ou por razões de tipo antiintelectual, como as apresentadas por Agrippa, ou de tipo histórico, que se contentava em afirmar o eterno desacordo entre os teóricos. Perspectivas filosoficamente mais consistentes do ponto de vista cético teriam surgido somente com Francisco Sanchez e Michel de Montaigne, cerca de vinte anos após a primeira edição de Sexto.

Em um artigo intitulado *The Beliefs of a Pyrrhonist*, de 1982, Jonathan Barnes discute o escopo da *epokhé* proposta pelo pirronismo e, partindo das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico, chega à conclusão de que desta obra podem ser extraídas duas versões distintas da corrente cética: uma rústica e outra urbana. (Barnes, 1998) Na primeira a *epokhé* teria um alcance geral e seria, portanto, direcionada a todas as questões que surgissem, o que destituiria o filósofo de todo e qualquer tipo de crença, seja ela filosófica, ou ordinária. Já na versão urbana, a suspensão se daria somente com relação a doutrinas filosófico-científicas, o que permitiria ao filósofo manter as suas crenças ordinárias intactas e isentas de dúvida. Ao final de sua reflexão Barnes defende que a própria discussão em torno do alcance da suspensão do juízo seria irrelevante, pois o pirronismo, ao visar a *ataraxia* e a cura da doença dogmática, dependeria das circunstâncias particulares do “paciente”. Neste sentido, o escopo da *epokhé* não seguiria uma fórmula única, mas estaria intimamente vinculada ao nível de perturbação do “doente”.

No entanto, em 1985, numa obra composta juntamente com Julia Annas, Barnes discute o estatuto do ceticismo moderno e termina por considerá-lo como destituído de seriedade, na medida em que restringe o papel da dúvida a temas filosóficos e metafísicos, excluindo-a da vida ordinária, como preconizado pelo pirronismo em sua versão clássica. (Annas; Barnes, 1985) A dúvida dos antigos é,

segundo eles, prática e não filosófica e coloca em xeque a crença de modo geral. O desafio cético moderno, por sua vez, deixaria intactos o comportamento, o modo de vida e as crenças em geral, já que a dúvida se refere somente ao âmbito do conhecimento. Assim, o ceticismo teria um impacto apenas sobre questões teóricas e de pouca importância para o dia-a-dia, deixando de ser uma forma de vida, como pregada por Sexto Empírico e supostamente vivenciada por Pirro, para se transformar apenas em um conjunto de argumentos usados em favor da desconstrução de crenças filosóficas. Em um artigo datado de 1980 Myles Burnyeat também examina a natureza da *epokhé*, que em sua versão original abarcaria, segundo ele, toda a dimensão da existência. (Burnyeat, 1998) Embora a posição pirrônica seja, assim, em última análise inconsistente, a limitação da dúvida à dimensão filosófica, constituiria, segundo Burnyeat, um desvio da proposta pirrônica original. Ainda que tais críticas se apliquem sobretudo à tradição filosófica que se iniciaria com Descartes e ao tratamento que este faz do ceticismo, o mesmo poderia, ao menos segundo Burnyeat, ser imputado a Michel de Montaigne.

No entanto, acusar Montaigne da mesma “falta de seriedade” torna-se uma tarefa no mínimo complicada, pois é difícil precisar o alcance da dúvida nos *Ensaios*. É bem verdade que a argumentação cética incorporada por Montaigne não o impede de defender a religião católica, por exemplo. No entanto, isto não parece ser o resultado de uma crença no conteúdo verídico dos preceitos religiosos, que indicaria um claro limite do alcance da dúvida. Trata-se, ao que parece, antes de uma reação pragmática, ou seja, da percepção de que a manutenção dos costumes correntes é essencial para a preservação dos laços sociais e, portanto, da paz. Assim, o “*scepticisme chrétienne*”, tal como denominado por Popkin, concilia a leitura teológica com os argumentos céticos, mas não representa necessariamente a conservação intacta da crença. Além disso, o ceticismo “insulador” não entraria, segundo outros comentadores (Frede, 1998), em contradição com o ceticismo antigo, já que mesmo este, tal como formulado por Sexto Empírico, prevê a vida conforme a natureza, as paixões, a tradição das leis e dos costumes, e a instrução das artes (Sextus Empiricus, 1990, p. 23).

Discutir a retomada do ceticismo no mundo moderno e sua especificidade³ pode ser interessante para introduzir e esclarecer alguns aspectos desta corrente filosófica, tal como concebida e adotada por Montaigne. No entanto, não será o caso aqui de adentrar-se mais profundamente nesta discussão espinhosa sobre o estatuto do ceticismo moderno e o lugar da crença no sistema cético. Vale aqui apenas notar que o contexto renascentista, tão distante do mundo grego, apresenta novos desafios ao ceticismo. A mediação do humanismo e das discussões religiosas, apesar de lhe conferirem uma nova forma, não implicam, necessariamente, uma desfiguração em relação à versão clássica. Afinal, novos contextos e o surgimento de novas problemáticas operam modificações e adaptações em qualquer tradição filosófica.

É ainda importante salientar que a retomada dos argumentos desta corrente filosófica durante o Renascimento, ainda que estimulada pela discussão religiosa iniciada pela Reforma, não se limitaria a esta dimensão. Isto porque tal momento é marcado por embates que ultrapassam a dimensão puramente religiosa e que acabam por constituir uma crise generalizada, que opunha antigas e novas formas de explicação do mundo. O desenvolvimento da chamada Nova Ciência, a difusão do livro possibilitada pela invenção da imprensa e a descoberta do Novo Mundo são apenas alguns dos eventos, com os quais se confrontou o homem do Renascimento. A nova e vasta realidade expunha uma pluralidade de visões científicas, religiosas e éticas, que tornavam difícil a sua convergência em uma única concepção de mundo. O Renascimento, além disso, mantinha uma relação com o passado um tanto ambígua, pois ao mesmo tempo em que alimentava um interesse em relação à filosofia e à literatura antiga, desconfiava da sua capacidade de dar sentido para aquele novo e complexo contexto. Vale dizer que a criação de novas formas de compreensão da realidade não era necessariamente acompanhada de otimismo por parte de todos, pois ainda que se desconfiasse da visão de mundo medieval, não

³ Como chama a atenção Danilo Marcondes, o que parece diferenciar o ceticismo moderno do antigo parece ser antes a valorização do papel ativo da dúvida. A retomada do ceticismo no período renascentista se deu em um momento de ênfase no argumento do conhecimento do criador (*Maker's Knowledge*), que punha em relevo a capacidade produtiva do homem, que, por sua vez, se aproximaria da imagem de Deus como criador. Na medida em que se expande a idéia de que o homem só conhece o que ele mesmo cria, torna-se central o desenvolvimento da potencialidade humana para produzir. Ausente no ceticismo antigo, a dúvida surge, então, com um papel fundamental, já que exprime uma ação do sujeito em busca do questionamento. Se antes o cético era acometido pela aporia, agora ele passa a criá-la, produzindo, assim a própria dúvida. Sobre este assunto ver Marcondes, 2007a.

haveria como garantir que as novas criações fossem mais adequadas, ou mais verdadeiras. Neste sentido, o embate entre antigas e novas interpretações, sejam elas religiosas, filosóficas ou científicas, favorecia a inserção de argumentos céticos, que salientavam e exprimiam a equípolência entre as proposições.

Na retomada do ceticismo grego no século XVI, um dos pensadores que mais absorveu a nova influência de Sexto Empírico e que amplamente usou este material em relação aos problemas intelectuais de sua época, foi Michel de Montaigne. O grande humanista francês aparece como um dos personagens principais da retomada do ceticismo antigo no século XVI, na medida em que mais fortemente sentiu o impacto da filosofia pirrônica. A desconfiança em relação à possibilidade de se estabelecer verdades incontestáveis, alimentada por ele a partir de suas próprias vivências, é amadurecida com o aporte que a leitura das fontes céticas, sobretudo das *Hipotiposes Pirrônicas*, lhe oferece. Tratar da faceta cética de Montaigne exige, em primeiro lugar, o debruçar-se sobre a *Apologia de Raymond Sebond*, já que ela constitui o ensaio onde Montaigne expõe de forma mais “sistemática” possível os argumentos céticos antigos, não deixando, contudo, de elaborar suas formulações próprias. Para além da discussão religiosa, este ensaio afirma, talvez mais do que qualquer outro, a forte conexão entre este pensador e os principais temas do ceticismo antigo. É nele que o autor estabelece uma série de limites às pretensões de conhecimento racional e supostamente infalível em torno ao mundo natural e moral. Como será visto logo adiante, é possível identificar inúmeros argumentos montaigneanos deste ensaio com vários *Modos* do ceticismo antigo, expostos por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*.

2.3.

A *Apologia de Raymond Sebond*: sobre o alcance da razão

A *Apologia de Raymond Sebond* consiste num dos ensaios mais comentados de Montaigne e, do ponto de vista formal, aparece quase como um livro dentro de um livro. O mais extenso de todos os ensaios apresenta-se colossal em relação aos outros capítulos e ocupa mais de um quinto de toda a sua obra ensaística. Montaigne, conforme diz na própria *Apologia*, não costuma compor textos tão longos, mas, apesar de sua extensão, este ensaio não se caracteriza pela desordem marcada por digressões e mudanças repentinas de temas. Ao comentar o aspecto formal da *Apologia*, Floyd Gray chega a denominá-la de “anti-ensaio”, já que Montaigne se posiciona aqui mais como espectador, do que como participante. (Gray, 1982, p. 98) Os exemplos, dos quais ele lança mão provêm de fontes literárias e não de suas experiências e, por isto, pouco teriam a acrescentar ao retrato de seu “eu”.

Este ensaio é a representação da imagem de uma balança, sobre a qual Montaigne coloca sucessivamente idéias das mais distintas, percorrendo uma boa parte da história da filosofia. O texto exprime desta maneira o movimento do espírito que busca a exploração de distintas perspectivas, na medida em que opõe as antinomias da filosofia. Trata-se aqui de um dos ensaio que melhor representa a sua utilização da argumentação paradoxal. Um exemplo desta é a defesa que ele faz da simplicidade frente à ciência, entrando em contradição com o senso comum, que costuma conferir à ciência um valor deveras superior. Ao demonstrar a falibilidade desta, Montaigne terminaria por aproximar ambas as dimensões, definindo a possibilidade de conhecimento humano como algo bastante limitado.

Considerada o centro filosófico da obra montaigneana, a *Apologia* adota uma linguagem afirmativa, dedicada a provar os limites do conhecimento humano. Ainda que não apresente os argumentos da filosofia pirrônica de maneira sistemática, tal ensaio expressaria a sua filiação para com tal corrente, na medida em que contém um tratamento elogioso da mesma. Embora trace por vezes uma distinção entre o ceticismo pirrônico e o acadêmico, Montaigne faz um uso bastante eclético e arbitrário das fontes na construção de sua argumentação cética, misturando Sexto Empírico, Cícero, Santo Agostinho e até trechos das Escrituras e citações de São

Paulo. (Brahami, 1997) A despeito das distinções que ele por vezes faz das correntes cétricas, apresentando-as como dois tipos diferentes de filosofia, parte-se aqui da idéia, conforme Luiz Eva, de que essas distinções marcam apenas modalidades específicas de uma mesma orientação filosófica. (Eva, 2007, p. 32)

Uma das primeiras incursões de Montaigne no mundo das letras foi a tradução para o francês da *Theologia Naturalis* de Raymond Sebond a pedido de seu pai. Este havia ganhado o livro de um amigo, Pierre Bunel, que o recomendava como sendo muito útil e adequado para a época, em que “as novidades de Lutero começavam a entrar em voga e a abalar em muitos lugares nossa antiga crença” (II, 12, p. 161)⁴. A fim de realizar a incumbência que lhe havia dado o “melhor pai que jamais existiu”, Montaigne traduz a obra do teólogo espanhol de forma não literal e cumpre a façanha de convertê-la em obra literária, recheando o discurso monótono de imagens e anedotas e pondo em prosa plástica e artística a narrativa pesada, escolástica, e árida de Sebond.

A *Theologia Naturalis* é escrita por Raymond Sebond no século XVI como uma reação ao contexto de crise espiritual, de decadência e heresia. Mas, ao invés de condenar simplesmente o humanismo, que estava a ponto de destruir a fé medieval, Sebond adota uma estratégia otimista e demonstra a concordância fundamental entre este e o cristianismo. Segundo Frédéric Brahami, Sebond buscava uma forma de justificar a crença diante dos ataques dos filósofos que não admitiam a adesão a uma crença sem a prévia compreensão racional da mesma. (Brahami, 1997, p. 8) Era preciso, portanto, demonstrar que a crença não significava necessariamente a negação do conhecimento ou da inteligência. A *Theologia Naturalis* faz parte de um movimento que buscava a transposição do abismo que separava a crença do saber e consistia na tentativa de fundar a fé católica na razão. Seguindo esta tendência, Sebond afirmava a existência de Deus, sua veracidade e a autoria da Revelação apenas pela razão humana. Esta deveria, por si só, levar o homem a compreender a necessidade de adesão ao dogma. Ao contrário da apologética e da maioria dos teólogos que pretendiam defender a fé católica, Sebond faz uso de um método de

⁴ As citações de Montaigne seguirão todas este mesmo formato: a numeração romana refere-se ao livro, enquanto os algarismos árabes, que vêm a seguir, indicam o ensaio, de onde foi extraída a citação. A edição dos *Ensaio*s aqui utilizada encontra-se especificada na referência bibliográfica.

dedução racionalista acerca da existência de Deus, que pretende tornar dispensável possíveis referências aos escritos bíblicos.⁵

Para prosseguir tal propósito, Sabunde não lançava mão do recurso à autoridade dos Doutores da Igreja nem procedia a uma exegese bíblica, o que, de facto, desde logo o distinguia da esmagadora maioria dos exemplares dessa literatura apologética de todas as cores. (Romão, 2001, p. 30)

O ensaio de Michel de Montaigne acerca de Raymond Sebond se pretendia uma apologia e, portanto, deveria servir como uma espécie de defesa perante os principais ataques sofridos pelo teólogo espanhol. Logo no início do ensaio Montaigne explica o que o levou a escrever este ensaio:

Achei belas as idéias desse autor, bem composta a estrutura de sua obra e pleno de piedade seu projeto. Porque muitas pessoas se ocupam em lê-lo – e principalmente as mulheres, a quem devemos mais serviço –, amiúde me tenho visto em situação de socorrê-las, para aliviar seu livro de duas objeções principais que lhe são feitas. (II, 12, p. 163)

Ao pretender dar conta da polêmica em que se envolvia Sebond, este ensaio se insere, ao contrário da maioria de seus escritos, neste contexto de discussão teológica do fim do Renascimento, que abrange a relação entre razão e fé. Em relação à primeira objeção dirigida a Sebond, sobre a fundamentação da crença em razões humanas, Montaigne parece dar razão aos críticos de Sebond, já que ao racionalismo extremado deste, o filósofo gascão contrapõe a ignorância. Deus escapa ao conhecimento humano, pois é impossível expressar em termos mortais coisas imortais. É um grande sinal de vaidade humana pensar que sua limitada faculdade racional seria capaz de dar conta de algo tão ilimitado. A fé, como coisa tão divina e elevada, ultrapassa de longe o nosso entendimento e, portanto, não pode residir em razões humanas. “É por intermédio de nossa ignorância, mais que de nossa ciência, que somos sábios desse saber divino.” (II, 12, p. 251)

O contraste entre a incapacidade intelectual humana e a superioridade inapreensível da dimensão divina já aparecia no primeiro livro dos *Ensaio*s. Em *Que*

⁵ O racionalismo é aqui tão extremado que leva praticamente a uma dissolução da importância da fé que, segundo Sebond, não teria nada de sobrenatural.

é preciso sobriedade no aventurar-se a julgar as decisões divinas (I, 33) Montaigne diz ser “difícil ajustar as coisas divinas à nossa balança sem que elas sofram diminuição” (I, 33, p. 323) e enfatiza a necessidade de se contentar com o que nos é possível conhecer, ou seja, “com a luz que apraz ao Sol transmitir-nos com seus raios”. (I, 33, p. 324) Mais adiante, em *Das orações* (I, 56), ensaio dedicado ao respeito e à veneração que se deve ter diante de Deus e das questões divinas, ele recomenda o total divórcio entre os campos da razão e da fé, já que estes constituem campos intransponíveis entre si.

Na *Apologia* Montaigne diz que, embora seja importante acompanhar nossa fé de toda razão que existe em nós (como o faz Sebond), é preciso manter a ressalva de não pensar que seja de nós que ela depende, nem que nossos esforços e argumentos possam atingir uma tão sobrenatural e divina ciência. Se a fé não dependesse das circunstâncias humanas, se fôssemos capazes de nos ligarmos a Deus por ele apenas, nada seria capaz de abalar a nossa crença Nele. Imiscuída nos interesses humanos, a religião é inevitavelmente corrompida.

Os homens ali são condutores e servem-se da religião; deveria ser exatamente o contrário. Observai se não é por nossas mãos que a conduzimos, extraíndo, como de cera, tantas formas contrárias de uma regra tão reta e firme. (II, 12, p. 167)

Os argumentos de Sebond são por Montaigne defendidos, pois, estando impregnados de fé, eles se tornam firmes e sólidos. Em contraposição, as idéias e reflexões destituídas de fé e da graça de Deus permanecem, segundo ele, uma massa informe, sem contorno e sem luz. Em relação à segunda objeção, sobre a fraqueza da argumentação de Sebond, basta então dizer que, para Montaigne, embora a argumentação de Sebond seja passível de sofrer muitas críticas, os seus adversários não apresentam melhores argumentos. Se os de Sebond são insuficientes, seus adversários nada têm de melhor para opor-lhe. Isto porque não está sob o poder do homem chegar a qualquer certeza por argumentos e pela razão. Por conseguinte, não há como fundamentar a fé em razões humanas, pois, como já dito, estas são incapazes de alcançar algo tão divino e elevado. Assim, ao contrário de Sebond, Montaigne

partiria de uma defesa da religião católica e da autoridade da Igreja, que recusa a tendência moderna de autonomia do pensamento e da razão humana.

Seu pirronismo, portanto, não declara guerra contra os preceitos católicos, mas antes contra o dogmatismo filosófico. A sua leitura cética acaba por reforçar uma interpretação fideísta e, ao expor a condição humana natural ignorante, Montaigne estaria, segundo ele mesmo, preparando o ser humano para receber do alto a fé. O homem aparece como “uma tábula rasa preparada para assumir pelo dedo de Deus as formas que a este aprouver nela gravar”. (II, 12, p. 260) O autor desmascara, além disso, a presunçosa ciência humana e afirma que, se de fato temos alguma participação no conhecimento da verdade, esta não deriva de nossas próprias forças e sim da revelação divina. Vale lembrar que, para Montaigne, cabe a nós buscar a verdade, mas somente a Deus possuí-la.

O ceticismo de Michel de Montaigne tem como alvo principal, neste contexto, os modos de conhecimento filosófico. Pretende, assim como a filosofia pirrônica, deixar o homem nu, ao expor a fraqueza natural de suas faculdades intelectuais. Por conseguinte, embora o ensaio tenha sido escrito supostamente como uma apologia a Raymond Sebond, o fato é que Montaigne não gasta mais que um punhado de páginas na defesa dele. Os comentários iniciais sobre a obra do teólogo espanhol são logo deixados de lado e a maior parte do ensaio é dedicada a discussões, cujas conclusões são opostas àquelas de Sebond. Ainda que seu adversário direto não seja precisamente o teólogo espanhol, Montaigne acaba atingindo-o indiretamente. Mais interessado em desvendar o profundo labirinto que é o homem, do que em tratar de questões religiosas específicas, ele desenrola a sua discussão a partir da observação do ser humano e da maneira que este se encontra na natureza.⁶

Na primeira parte da *Apologia* é traçada a famosa comparação – presente também em Sexto Empírico e Plutarco⁷ - entre os homens e os animais, onde ele recoloca o primeiro em meio à natureza e o rebaixa ao nível, senão mais abaixo, dos últimos. Mas, apesar dessa condição miserável, Montaigne diz ironicamente que o ser

⁶ Vale notar que o conceito de natureza em Montaigne não se refere a um estado eterno e imutável, mas significa simplesmente o contrário daquilo que é artificial, produzido.

⁷ Ver o primeiro *Modo* do ceticismo apresentado por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*. (Sextus Empiricus, 1990, cap. XIV) e “On the Use of Reason by ‘Irrational’ Animals” presente no volume 12 da *Moralia* (Plutarco, 1992).

humano é dotado de uma presunção que lhe foi dada pela natureza quase como consolo diante desta situação degradante. Embora seja a “mais calamitosa de todas as criaturas” (II, 12, p. 181), o homem é ao mesmo tempo a mais orgulhosa. “É por vaidade dessa mesma imaginação que ele se iguala a Deus, que se lhe atribui as características divinas, que seleciona a si mesmo e se separa da multidão das outras criaturas.” (II, 12, p. 181)

Montaigne se afasta claramente da ênfase renascentista na dignidade humana, que defendia a superioridade do homem, devido à proximidade que este manteria com Deus. A glorificação do homem é compartilhada por pensadores renascentistas, tais como Petrarca, Ficino, Pico e Pomponazzi, que concediam um lugar de preeminência ao homem nos seus esquemas filosóficos. Apesar das diferenças que tais concepções podiam assumir, a figura humana é vista como a imagem de Deus, como criadora e distinta dos demais seres, por ser dotada de razão e de todas as potencialidades que a aproximariam da figura divina. No entanto, a idéia de glorificação do homem não era compartilhada por todos os autores desta época. Montaigne, por exemplo, enfatiza mais a condição humana miserável, que as suas potencialidades criadoras.

Será possível imaginar algo tão ridículo quanto essa miserável e insignificante criatura que nem sequer é senhora de si, exposta às agressões de todas as coisas, dizer-se senhora e imperatriz do universo, do qual não está em seu poder conhecer a mínima parte, quanto mais comandá-la? E o privilégio que ele se atribui, de nesta grande construção ser o único a ter capacidade para conhecer-lhe a beleza e as peças, o único que pode render graças por ela ao arquiteto e fazer a conta da receita e da despesa do mundo, quem lhe chancelou esse privilégio? (II, 12, p. 177)

Aquela imagem de um indivíduo enaltecido e senhor da natureza e do mundo é aqui substituída por um ser humano inseguro, ambíguo, contraditório e frágil, que se aproxima muito mais da animalidade, que de qualquer qualidade divina. Esta parte da *Apologia* muito se assemelha à argumentação do primeiro *tropo* de Enesidemo, ou do ceticismo pirrônico tal como apresentado por Sexto Empírico nas *Hipotiposes*, que estabelece a divergência das impressões e das percepções animais sobre os mesmos objetos. Se as mesmas coisas aparecem de maneira distinta, conforme a variedade dos animais, o ser humano, apesar de ser capaz de afirmar as suas próprias impressões

sobre o objeto, é incapaz de determinar a natureza essencial do mesmo e, portanto, deve suspender o juízo. (Sextus Empiricus, 1990, p. 33) Não haveria, pois, como defender a superioridade das percepções dos seres humanos em relação às dos demais animais, já que eles mesmos estão envolvidos na disputa e não dispõem de evidências adequadas para definir aquele que de fato desvenda a real natureza do objeto.

Seguindo, enfim, o esquema do filósofo grego, Montaigne afirma não haver competência humana que supere a dos animais. Neste sentido, são narradas diversas histórias e anedotas, que revelam as inúmeras faculdades em que estes seriam superiores. Neste sentido, as andorinhas, por exemplo, “mudando de pouso de acordo com as estações do ano”, exibem o uso de sua faculdade premonitória, ausente nos seres humanos. As abelhas, por sua vez, nos superam em organização, os elefantes em força, assim como os cães em fidelidade e em olfato e quase todos as espécies no quesito da beleza. Tentamos imitar por arte as aptidões naturais dos animais e tal imitação permanece sempre imperfeita. Para Montaigne, as faculdades que existem naturalmente são mais admiráveis que as habilidades adquiridas, das quais os homens tanto se vangloriam. Nas palavras do próprio autor, “em todas as aptidões sua estupidez animal supera tudo o que pode nossa divina inteligência”. (II, 12, p. 186)

O problema é que tendemos a condenar tudo aquilo que ignoramos e não conhecemos. “Condenamos tudo o que nos parece estranho e o que não entendemos; assim também nos acontece no julgamento que fazemos sobre os animais.” (II, 12, p. 203) Portanto, “não é por um juízo verdadeiro e sim por louco orgulho e obstinação que nos preferimos aos outros animais e nos apartamos de sua condição e companhia.” (II, 12, p. 229) Montaigne rejeita na *Apologia* qualquer tipo de ordem hierárquica da natureza. O homem, em realidade, não é tanto miserável, quanto é mais um detalhe imperceptível desta grande ordem cósmica que abraça todas as criaturas igualmente. “Não estamos nem acima nem abaixo do restante: tudo o que está sob o céu, diz o sábio, incorre numa lei e num destino igual.” (II, 12, p. 191)

Mais importante que os bens fantasiosos que nos atribuímos, como a razão e o conhecimento, são os bens essenciais, concretos e palpáveis que atribuímos aos animais, ou seja, a paz, a tranquilidade e a saúde.

Por certo pagamos extraordinariamente caro essa bela razão de que nos vangloriamos e essa capacidade de julgar e conhecer, se as adquirimos à custa desse número infinito de paixões [ambição, avareza, ciúme, inveja, etc.] a que estamos incessantemente expostos. (II, 12, p. 230)

É a partir daí que Montaigne se dedica à discussão em torno da vanidade da ciência, considerada por ele como sendo, em geral, nociva à felicidade humana. De que adianta obter ciência, pergunta ele, se o entendimento de tantas coisas não nos serve de nenhuma utilidade e não nos isenta de nenhum inconveniente? Pois os ignorantes e camponeses, que se deixam guiar por seus apetites naturais – como os animais –, desfrutam de uma vida muito mais feliz do que qualquer sábio ou filósofo, que teima em ter “pedras na alma antes de as ter nos rins: como se não fosse chegar a tempo para sofrer o mal quando ele existir, antecipa-o pela imaginação e corre ao seu encontro.” (II, 12, p. 237)

O elogio que Montaigne faz dos ignorantes e dos animais se baseia na suposição de que eles estariam mais próximos e em contato mais íntimo com a natureza, ou seja, isentos de pretensão e da artificialidade produzida pelo pensamento. É sobretudo no terceiro livro que o autor amadurece a recomendação da vida “natural”, em contraposição às invenções “artificiais” e “extravagantes” dos filósofos:

Assim como ela [a natureza] nos munuiu de pés para caminhar, também tem sabedoria para guiar-nos na vida; sabedoria não tanto engenhosa, vigorosa e pomposa como a de invenção deles [filósofos], mas harmoniosamente fácil e salutar, e que faz muito bem o que a outra diz, em quem tiver a ventura de saber aplicar-se com autenticidade e ordem – ou seja, naturalmente. Entregar-se o mais simplesmente possível à natureza é entregar-se a ela o mais sabiamente. Oh, que travesseiro suave e macio, e saudável, é a ignorância e a despreocupação, para repousar uma cabeça bem feita! (III, 13, p. 435)

Seguindo na *Apologia* a mesma lógica de admiração do que é natural, em detrimento do que é produzido, ou adquirido, ou seja, do que é artificial, Montaigne tece até mesmo um tratamento elogioso dos índios americanos. Valendo-se de Platão, ele diz serem todas as coisas “produzidas pela natureza ou pela fortuna, ou pela arte; as maiores e mais belas, por uma ou pela outra das duas primeiras; as menores e imperfeitas, pela última.” (II, 12, p. 308)

A ciência, em suma, não é nem ao menos capaz de atenuar ou diminuir o amargor dos infortúnios que nos perseguem, como o faz a ignorância. Assim, se

quereis um homem sadio, regrado e com postura firme, “recobri-lo de trevas, de ociosidade e de morosidade. Temos de embrutecer-nos para nos tornarmos sensatos, e cegar-nos para nos guiarmos.” (II, 12, p. 239) Lançando mão de inspirações tão diversas, como os ensinamentos da religião cristã, citações de Santo Agostinho e São Paulo, além do exemplo dos índios do Novo Mundo, de Sócrates e de Cícero, Montaigne faz uma verdadeira defesa da ignorância e da simplicidade. Tal elogio pode ainda ser atestado na história contada por ele sobre a atitude inspiradora do porquinho de Pirro, que por ignorância foi capaz de manter-se tranqüilo em plena tormenta. A ruína do gênero humano residiria, então, na curiosidade e no anseio em adquirir sabedoria e ciência. A partir de uma citação de Cícero, Montaigne diz ser preferível para a espécie humana a recusa total da atividade do pensamento e da sagacidade que denominamos razão, “pois estas são fatais para muitos e só salutar para pouquíssimos.” (II, 12, p. 230)

Apesar de todo esse elogio da ignorância presente na *Apologia*, é preciso ser cauteloso com esta leitura e considerá-la antes como um instrumento retórico de crítica às pretensões filosófico-científicas, pois a ignorância que Montaigne defende ao longo dos *Ensaaios* não é uma ignorância pura e simplesmente, mas antes aquela que se sabe ignorante. Conforme com essa “douta ignorância”, o maior modelo de vida e sabedoria apresentado por ele na *Apologia* e sobretudo no livro III é aquele encarnado por Sócrates. Este era sábio por não se considerar sábio e por sustentar a ciência da ignorância, em outras palavras, a simplicidade de espírito. Por meio de tanto estudo, este filósofo pôde constatar a condição natural da ignorância humana, renunciando assim à presunção e à vaidade. Sócrates segue apenas a “ciência de opor objeções” e agita as discussões, sem, no entanto, esperar solucioná-las, pois “qualquer pressuposição humana e qualquer enunciação tem tanta autoridade quanto outra.” (II, 12, p. 312) O modelo de Sócrates⁸ é ainda retomado incontáveis vezes, sobretudo no livro III. A sabedoria consiste na maturidade da aceitação daquilo que é natural e, acima de tudo, do reconhecimento de nossos limites. É assim que a sabedoria “engenhosa” e “pomposa” dá lugar a uma mais “harmoniosa” e “salutar”.

⁸ A elogiada postura não dogmática de Sócrates também é por Montaigne identificada em Cícero: “E enquanto as cultivava [as letras] era sem compromisso com facção alguma, seguindo o que lhe parecia provável, ora numa seita ora noutra, submetendo-se sempre à dúvida da Academia.” (II, 12, p. 253)

Vale ressaltar que o modelo de sabedoria apresentado por Sócrates e evocado por Montaigne aproxima-se do modo de vida cético, ou seja, de aceitação da dúvida diante da constatação de *isosthenéia* e do reconhecimento da ignorância humana. A dúvida não implica necessariamente uma vida inativa, mas consiste, ao contrário, num convite à ação e ao prosseguimento investigativo. Segundo Hankinson, este contínuo comportamento indagativo por parte dos cétricos se dá não por uma ansiedade em busca de respostas definitivas, mas simplesmente porque as questões costumam permanecer abertas. (Hankinson, 1998, p. 299) O cético é, neste sentido, freqüentemente associado à figura do viajante, ao sujeito incansável que percorre caminhos sem se preocupar primordialmente em chegar a algum lugar específico.

A questão da inatividade, freqüentemente atribuída aos cétricos, também ocupa a atenção de Montaigne, que se dedica, na *Apologia*, a defender o pai do pirronismo da acusação de ser responsável, através do emprego excessivo da dúvida, pela própria incapacidade de se conformar às necessidades impostas pela vida prática:

Pintam-no estúpido e inerte, adotando um modo de vida selvagem e insociável, tendendo a chocar-se com as carroças, avançando para os precipícios, recusando-se a acatar as leis. Isso é exagerar sua doutrina. Ele não quis fazer-se pedra ou cepo; quis fazer-se homem vivo, refletindo e raciocinando, desfrutando de todos os prazeres e comodidades naturais, pondo em ação e utilizando todas as partes corporais e espirituais com ordem e retidão. (II, 12, p. 259)

Para Montaigne, o ceticismo se constitui, assim, ao mesmo tempo como atitude filosófica de suspensão diante de embates dogmáticos quanto como convite à ação na vida ordinária e à investigação no mundo fenomênico, pois diante das limitadas possibilidades do conhecimento humano, os fenômenos acabam por se constituir como a única atmosfera cognitiva segura. Vale aqui citar uma passagem das *Hipotiposes*, que exprime tal característica do ceticismo: “*Adhering, then, to appearances we live in accordance with the normal rules of life, undogmatically, seeing that we cannot remain wholly inactive.*” (Sextus Empiricus, 1990, p. 23) Esta corrente filosófica serve portanto mais como estabelecimento de um modo de conduta diante da vida, ou seja, como critério de ação no mundo, do que como uma postulação de um padrão de verdade. Como será visto ao longo da dissertação, o

cenário de irresolução teórica que aparece na *Apologia* também é acompanhado pela adesão à aparência, pelo elogio da “vida comum”.

Retomando quase textualmente uma divisão também presente nas *Hipotiposes*⁹, Montaigne diz que a filosofia pode ser, *grosso modo*, repartida em três tipos. “Quem procura alguma coisa acaba chegando a este ponto: ou diz que a encontrou, ou que ela não pode ser encontrada, ou que ainda está buscando. Toda filosofia está distribuída por esses três gêneros.” (II, 12, p. 254) A partir daí, a *Apologia* passa a conter uma apresentação bastante elogiosa da versão pirrônica do ceticismo. Ainda que Montaigne apresente neste contexto o ceticismo de maneira impessoal, ou seja, na terceira pessoa (seja no singular, ou no plural), é importante salientar que não há nenhuma outra corrente filosófica que mereça nos *Ensaio*s um tratamento tão extenso como o pirronismo na *Apologia*. Esta tradição da filosofia, cujas opiniões seriam, segundo ele, extraídas de Homero, dos Sete Sábios, de Arquíloco, e à qual estariam filiados Zenão, Demócrito e Xenófanés, afirma ainda estar em busca da verdade e que aqueles que asseguram ser impossível encontrá-la demonstram demasiada ousadia em assim fazê-lo. Pois definir a medida da capacidade humana para conhecer e julgar as coisas é uma ciência grande e extrema, da qual os pirrônicos duvidam que o homem seja capaz. Montaigne diz, então, ser a opinião dos pirrônicos mais ousada e verossímil que a dos acadêmicos, que negam a possibilidade do saber, mas admitem a probabilidade. No segundo livro ele faz mais uma avaliação positiva do ceticismo, desta vez, sem traçar distinção alguma entre as correntes acadêmica e pirrônica: “Não há argumento que não tenha um contrário, diz o mais sábio partido dos filósofos.” (II, 15, p. 419)

Voltando à *Apologia*, o ofício do pirrônico é, de acordo com Montaigne, abalar, duvidar e inquirir, não ter certeza de nada e não responder por nada. “Das três ações da alma – a imaginativa, a apetitiva e a assentidora -, eles admitem as duas primeiras; a última, suspendem-na e mantêm-na ambígua, sem inclinação nem aprovação, por mais leve que seja, para uma parte ou para outra.” (II, 12, p. 255) O

⁹ “The natural result of any investigation is that the investigators either discover the object of search or deny that it is discoverable and confess it to be inapprehensible or persist in their search. So, too, with regard to the objects investigated by philosophy, this is probably why some have claimed to have discovered the truth, others have asserted that it cannot be apprehended, while others again go on inquiring.” (Sextus Empiricus, 1990, p. 15)

exercício do pirronismo, ao fazer com que o filósofo receba todos os objetos sem adesão e consentimento, o encaminha para a *ataraxia*, condição de vida tranqüila e isenta das agitações que recebemos pela impressão da opinião e ciência que pensamos ter das coisas. O cético pirrônico diz assim ser conjectura aquilo que chamamos de ciência e expõe suas proposições apenas para combater aquelas em que pensamos acreditamos. Sustentam que a possibilidade de falar contra e a favor sobre qualquer questão é a mesma e, portanto, preferem não decidir sobre o verdadeiro e o falso, seguindo somente o que parece. Na citação a seguir, Montaigne demonstra um conhecimento bastante preciso acerca da principal característica do engajamento cético, a suspensão do juízo.

Seu efeito é uma pura, integral e completa interrupção e suspensão de julgamento. Servem-se de sua razão para inquirir e debater, mas não para decidir e escolher. Quem imaginar uma perpétua admissão de ignorância, um julgamento sem tendência e sem inclinação, em qualquer ocasião que possa ser, está imaginando o pirronismo. (II, 12, p. 258)

O pirronismo é admirado por Montaigne sobretudo na sua capacidade para deixar o homem nu e expor a condição de sua ignorância. O ceticismo pirrônico lhe serve, pois, sobretudo para desmascarar a vaidade e destruir a tola vaidade humana, sacudindo corajosamente os fundamentos precários sobre os quais se constroem nossas falsas idéias. Mas não é apenas na *Apologia* que o ceticismo merece um tratamento elogioso. Em *Da Presunção*, ele diz não haver outra corrente filosófica tão favorável à exhibir a irresolução humana e, neste sentido, tão adequada à sua disposição de “aniquilar” o homem, combatendo a sua vaidade.

De todas as opiniões que a Antigüidade teve sobre o homem em geral, as que adoto de melhor grado e à que mais me atendo são as que mais nos menosprezam, aviltam e aniquilam. A filosofia nunca me parece ter cartas tão favoráveis como quando combate nossa presunção e vaidade, quando reconhece de boa-fé sua irresolução, sua fraqueza e sua ignorância. (II, 17, p. 453)

Outro aspecto do pirronismo que é compartilhado por Montaigne é a defesa da vida comum, guiada pelo hábito e pela tradição, isenta de qualquer adesão ou julgamento. Diante dos limites da razão humana e da incapacidade de resolver

questões controversas, é preferível levar a vida segundo as aparências, a aceitação das tradições, das leis e dos costumes correntes, pois, embora eles sejam tão questionáveis quanto quaisquer outros, eles ao menos asseguram a manutenção da ordem social. É por este aspecto que o ceticismo passou a ser freqüentemente associado ao conservadorismo filosófico. No caso de Montaigne, cabe ressaltar que a fidelidade em relação às tradições se dá principalmente pelo contexto político-religioso de sua época, marcado por guerras e cisões profundas. Assim, a sua faceta conservadora não constitui uma doutrina propriamente filosófica. Assume antes um sentido predominantemente prático, já que expressa o desgosto em relação às novidades específicas de sua época - como o protestantismo -, que levaram ao desmembramento da sociedade francesa. O elogio dos costumes se dá não pela crença no conteúdo veraz dos mesmos, mas sobretudo por critérios pragmáticos. Neste sentido, a defesa conservadora da religião católica, por exemplo, teria uma conotação muito mais sociológica, do que teológica. Afinal, “uma outra região, outros testemunhos, promessas e ameaças iguais poderiam imprimir-nos pela mesma via uma crença oposta. Somos cristãos a mesmo título que somos perigordinos ou alemães.” (II, 12, p. 170)

Segundo Pierre Villey, o ceticismo da *Apologia* marca uma reorientação do pensamento montaigneano, na medida em que este passa a privilegiar o homem entregue à natureza e que toma por modelos não os sábios e filósofos, mas antes a simplicidade dos camponeses e ignorantes. (Villey, 1933, II, p. 218) Ainda que talvez seja possível identificar outras fontes que tenham inspirado a defesa por parte de Montaigne da vida “simples”, conforme a natureza e as tradições, pode-se dizer que esta postura encontra um estímulo na prescrição da “maneira comum” da filosofia pirrônica. O próprio Montaigne identifica esta afinidade:

Quanto às ações da vida, nisso eles seguem a maneira comum. Prestam-se e acomodam-se às inclinações naturais, ao impulso e à imposição das paixões, às decisões das leis e dos costumes e à tradição das artes. (II, 12, p. 258)

A *Apologia*, além disso, lança as bases filosóficas céticas que reforçam a sua sensibilidade em relação à pluralidade de opiniões e à inefável variedade do mundo e

dos costumes humanos. A questão da relatividade filosófica aparece logo depois da apresentação do pirronismo e é acompanhada pela ênfase no eterno desacordo entre as filosofias, constatação clássica do ceticismo. Especialmente a respeito de questões ocultas, como os deuses, o céu e o universo, é possível perceber a grande inconstância e mobilidade de idéias que as “almas mais excelentes e admiráveis produziram. Confiai em vossa filosofia; gabai-vos de haver achado a fava no bolo, ao ver essa balbúrdia de tantos cérebros filosóficos.” (II, 12, p. 274)

O debate perpétuo sobre o conhecimento das coisas e a ausência de um consenso universal sobre qualquer proposição demonstraria a incerteza à qual está sujeita a apreensão humana.

Todas as coisas produzidas por nossa própria razão e capacidade, tanto as verdadeiras como as falsas, estão sujeitas a incerteza e a debate. (II, 12, p. 330)

Mas o fato de não se ver proposição alguma que não seja debatida e controversa entre nós, ou que não o possa ser, mostra bem que nosso julgamento natural não apreende muito claramente aquilo que apreende; pois meu julgamento não pode fazer com que isso seja aceito pelo julgamento de meu companheiro, o que é um sinal de que o apreendi por algum outro meio que não um poder natural que exista em mim e em todos os homens. (II, 12, p. 345)

É da constatação da variedade de percepções e da ausência de consensos acerca delas, que Montaigne chama a atenção para a “pluralidade de mundos” perceptivos, enfatizando a diversidade de princípios e regras, além da dificuldade em conceber um único critério que dê conta de todos eles. “Ora, se há vários mundos, como Demócrito, Epicuro e quase todos os filósofos pensaram, como podemos saber se os princípios e as regras deste aqui atingem igualmente os outros?” (II, 12, p. 288) Assim, o que vale para o Novo Mundo, talvez não faça sentido na Europa de seu tempo, assim como os ensinamentos antigos, ainda que inspiradores, amiúde perdem a sua exemplaridade quando deslocados para outro contexto.

O problema é que os “olhos humanos só podem perceber as coisas pelas formas que lhes são conhecidas.” (II, 12, p. 303) Isto faz com que toda a atividade interpretativa seja auto-referencial e que tenhamos a tendência em compreender o outro a partir de nós mesmos, de nossas vivências e experiências. Mas cada proposição tem, segundo Montaigne, tanta autoridade quanto outra e, conforme a

argumentação cética, não haveria critérios capazes de decidir sobre a diversidade de juízos humanos. Da constatação da *isosthenéia* e da inefável *diaphonía* é estimulada a suspensão do juízo, além de uma postura cautelosa e tolerante diante da pluralidade de opiniões. O seguinte trecho ilustra a avaliação positiva que Montaigne faz da postura cética suspensiva.

Não vale mais permanecer em suspenso do que enredar-se em tantos erros que a imaginação humana produziu? Não vale mais suspender sua crença do que imiscuir-se nessas divisões sediciosas e belicosas? (II, 12, p. 256-7)

As contradições e diversidades em que cada um dos filósofos se encontra enredado – seja intencionalmente, a fim de provar a vacilação do espírito humano, ou involuntariamente, pela própria incompreensibilidade de toda matéria – demonstram, para Montaigne, quão frágeis são as bases do conhecimento humano.

Com essa variedade e instabilidade de opiniões, eles nos conduzem pela mão, tacitamente, a concluirmos sobre sua indecisão. (...) Não querem fazer profissão expressa de ignorância e da fragilidade da razão humana, para não assustar as crianças; mas revelam-nas suficientemente a nós sob a aparência de uma ciência confusa e inconsistente. (II, 12, p. 319)

Neste sentido, é ridicularizada a esperança científica depositada na imparcialidade da razão humana que, segundo ele não passa de “um instrumento de chumbo e de cera, alongável, dobrável e adaptável a todas as perspectivas e a todas as medidas.” (II, 12, p. 349) A razão fornece motivos para ações diversas e é, portanto, incerta, “um jarro com duas asas, que se pode segurar pela direita e pela esquerda.” (II, 12, p. 374) Neste sentido, os conteúdos racionais não passam de “*resveries*” e consistem na tentativa de dar a uma determinada crença ou opinião a aparência de verdade.

A razão é, além disso, comandada pelas paixões, que são diversas e agitadas. Assim, os estados da alma, como a alegria, o entorpecimento, ou a tristeza e a melancolia, afetam as reflexões e idéias do filósofo. O mesmo ocorre com as alterações do corpo, que inclinam e torcem o nosso julgamento. O quarto *Modo* apresentado por Sexto Empírico enfatiza exatamente esta questão, na medida em que

afirma a incapacidade de todo e qualquer sujeito para perceber qualquer objeto independente de determinadas circunstâncias. A variação de tais condições, motivada seja pelo sono, pela doença, pela idade, pelo amor, pelo pesar, ou pela alegria, pode produzir num mesmo indivíduo impressões distintas e juízos diversos. (Sextus Empiricus, 1990, p. 45-50)

Ora, não é de espantar que eles [o julgamento e as faculdades da alma] se contradigam, sendo tão facilmente inclinados e torcidos por circunstâncias bem frívolas. É indubitável que nossa apreensão, nosso julgamento e as faculdades de nossa alma em geral sofrem de acordo com os movimentos e as alterações do corpo, alterações essas que são contínuas. (II, 12, p. 347)

A instabilidade a que estão sujeitos os sentidos – causada sobretudo pela variação de circunstâncias em que se insere o sujeito - influencia a percepção e, com isso, o julgamento humano, fazendo deste um instrumento volúvel e incerto. De acordo principalmente com o terceiro e o quarto *Modo* – que estabelecem respectivamente a divergência entre os sentidos e a variação de circunstâncias e condições que afetam a percepção humana - apresentados por Sexto Empírico nas *Hipotiposes*, mesmo um único indivíduo pode ser confrontado com julgamentos contraditórios. Ainda que não reproduza tão precisamente as minúcias da argumentação sextiana, Montaigne retoma a idéia central, ao afirmar a insegurança que lhe causam as opiniões contraditórias, na medida em que são incapazes de fornecer quaisquer verdades definitivas. Presente na *Apologia*, tal constatação seria retomada mais adiante, no livro III.

Quão diversamente não julgamos nós as coisas? (...) Porém acaso não me ocorreu, não uma vez mas cem, mas mil, e todos os dias, de ter com esses mesmos instrumentos, nessa mesma condição, abraçado alguma outra coisa que depois julguei falsa? (...) Se amiúde me vi traído por essa aparência, se minha pedra de toque costuma se mostrar falsa e minha balança parcial e injusta, que segurança posso ter nesta vez mais que nas outras? (II, 12, p. 346)

Quem se lembra de tantas e tantas vezes ter se descontentado de seu próprio julgamento não será um tolo se não se puser a desconfiar dele para sempre? (III, 13, p. 436)

Montaigne não só dá o testemunho da oscilação de seus juízos, como afirma a parcialidade de seus julgamentos e, seguindo o percurso cético tal como narrado nas *Hipotiposes*, diz não ter elementos que o permitam definir quais deles seriam realmente verdadeiros. Para ilustrar a questão da volubilidade do conhecimento humano, Montaigne amiúde lança mão da descrição de si mesmo e da exposição de suas experiências pessoais, como ilustra a passagem abaixo:

Muitas vezes (como habitualmente me advém fazer), tendo tomado para defender, por exercício e por diversão, uma opinião contrária à minha, meu espírito, empenhando-se e voltando-se para aquele lado, prende-me tão bem a ela que já não encontro mais o motivo de minha opinião inicial, e abandono-a. Arrebato-me para onde me inclino, como quer que seja, e deixo-me levar por meu peso. (II, 12, p. 350-1)

Se o juízo se apóia nos sentidos e é dominado pelas paixões, não há como ter a menor segurança do mesmo. E por ser circunstancial, o entendimento é fundamentalmente relativo. Retomando exemplos clássicos do ceticismo, presentes nas *Hipotiposes* de Sexto Empírico, Montaigne diz que o vinho parece amargo para o doente e bom para o homem são, enquanto o remo parece torto quando está dentro da água e reto para os que o vêem fora dela.

Sobre os sentidos, que formam a base de toda ciência, reside, segundo Montaigne, a maior prova de ignorância. Isto porque não há como saber se somos providos de todos os sentidos naturais, para captar acertadamente a essência das coisas. Além disso, conforme o terceiro *Modo* formulado por Enesidemo, Montaigne nota a freqüente divergência entre a percepção dos diversos sentidos. Assim, se ao paladar o mel lhe parece agradável, aos olhos ele é profundamente desagradável.

De resto, quem será adequado para julgar sobre essas diferenças? (...) Precisariamos de alguém isento de todas essas características, para que, sem idéia preconcebida, julgasse sobre essas proposições como indiferentes a ele; e dessa forma precisaríamos de um juiz que não existe. (II, 12, p. 401-2)

Em suma, no embate entre os sentidos, as próprias opiniões e as mais variadas proposições não há como saber qual é mais verdadeira. Ao tratar, por exemplo, da discussão em torno do movimento da Terra, Montaigne cita Cleantes e Teofrasto,

além de Copérnico e diz: “Que concluímos disso, senão que não nos deve importar qual dos dois está certo? E quem sabe se uma terceira opinião, daqui a mil anos, não derrubará as duas anteriores?” (II, 12, p. 356) Não haveria pois razão para confiar nas novas doutrinas, pois, assim como esta derrubou as que antes dela estavam em voga, outras mais novas poderão vir a substituí-la.

A desconfiança em relação à ação imperfeita do julgamento humano, a crítica à precipitação e obstinação dos filósofos que depositam uma exagerada confiança no poder da razão em estabelecer verdades absolutas, o tema da variedade de opiniões e da ausência de critérios capazes de decidir os embates, além da exigência de moderação e modéstia que tal cenário de *isosthenéia* impõe, ainda que dominem a discussão da *Apologia* em torno da falibilidade da ciência, ressoam no pensamento montaigneano como um todo. Para dar apenas um exemplo, vale citar um trecho do décimo terceiro ensaio do Livro III, intitulado *Do Exercício*:

Eu, que não professo outra coisa, encontro nela [ciência] uma profundidade e uma variedade tão infinitas que o único fruto de minha aprendizagem é fazer-me sentir o quanto me resta para aprender. À minha fraqueza tão freqüentemente admitida devo a inclinação que tenho para a modéstia, para a obediência às crenças que me são prescritas, para uma constante reserva e moderação de opiniões, e a aversão por essa arrogância importuna e belicosa que acredita e confia totalmente em si, inimiga mortal da disciplina e da verdade. (III, 13, p. 438)

A constatação da precariedade que caracteriza a atividade intelectual do ser humano, contudo, não é acompanhada por um tom de lamento. Ao comentar a postura cabisbaixa de Heráclito em oposição à risonha de Demócrito, Montaigne diz preferir o humor deste, “não porque seja mais agradável rir do que chorar, mas porque é mais desdenhoso, e porque nos condena mais que o outro; e parece-me que segundo nosso merecimento nunca podemos ser suficientemente condenados.” (I, 50, p. 451) É importante notar, que ao reconhecer os limites do conhecimento humano, Montaigne não está defendendo um ceticismo destrutivo. O que ele sustenta é que há fronteiras que as faculdades intelectuais humanas são incapazes de ultrapassar e que é preciso aprender a aceitar e a conviver com tal condição. Ou seja, o “homem só pode ser o que é, e imaginar de acordo com sua medida.” (II, 12, p. 278) Não há porque esperar ser mais do que se pode, pois mesmo “sobre pernas de pau, ainda temos de

caminhar com nossas pernas. E no mais alto trono do mundo ainda estamos sentados sobre nosso traseiro.” (III, 13, p. 501) A única esperança que resta ao homem para elevar-se de sua insignificância residiria no milagre da graça divina, que é por demais imprevisível e raro.

Por conseguinte, a crítica à razão exposta na *Apologia* não significa a defesa, por parte de Montaigne, de alguma forma de irracionalismo. Até, porque, segundo o próprio autor, “não há desejo mais natural do que o desejo de conhecimento.” (III, 13, p. 422) O alvo de seus ataques é neste contexto sobretudo o proceder filosófico dogmático, que peca pela precipitação, que, por sua vez, faz com que se tome o aparecer das coisas como as próprias coisas, buscando, assim, absolutizar as perspectivas particulares, fazendo delas verdades supostamente universais. Segundo Marcel Conche, Michel de Montaigne, conforme a filosofia pirrônica, é consciente do caráter relativo das percepções e, portanto, do limitado alcance do entendimento humano. O problema reside não propriamente no pronunciamento de juízos específicos, ou na adesão a determinadas crenças, mas, como diria Luiz Eva, no “contexto justificacionista, erigido pela pretensão de encontrar, na manifestação sensível das coisas, alguma “*science*” acerca do que elas são nelas mesmas.” (EVA, 2007, p. 50). Neste sentido, a crítica não se dirige à razão, mas ao uso indevido da mesma na obtenção de verdades demonstrativas, que se sustentam em evidências nada seguras.

2.4. Outros Ecos de Ceticismo

A presença do ceticismo pode, para além da *Apologia*, ser notada nos *Ensaaios* como um todo. Assim, seria possível identificar até mesmo nos primeiros escritos de Montaigne elementos que indicam a influência do ceticismo. Segundo Zachary Schiffman, trata-se muito mais de um temperamento cético abrangente, que foi em grande medida estimulado pela própria educação que recebera. Durante os anos de estudo no *Collège de Guyenne*, Montaigne teria aprendido a argumentar e a defender distintos pontos de vista sobre um mesmo tema. Este hábito que ele adquiriu de abordar os mais variados assuntos a partir de diferentes perspectivas o teria acostumado a duvidar e a desconfiar da autoridade de qualquer tipo de afirmação. (Schiffman, 1993)

Outro elemento biográfico que teria aprofundado a “inclinação” de Montaigne para o ceticismo é a experiência jurídica, adquirida nos anos em que atuou como magistrado em Bordeaux. Segundo André Tournon, os debates jurídicos de sua época, as obras à que ele provavelmente recorria quando precisava se pronunciar diante de casos específicos e o exercício de suas funções como conselheiro fizeram com que Montaigne descobrisse os rudimentos de uma lógica da incerteza, própria à libertar a glosa tradicional e à dar ensejo à criação ensaística. Ainda de acordo com o mesmo comentador, a jurisprudência é durante todo o século XVI palco de vivas controvérsias, onde o humanismo assume plenamente a sua função crítica e experimenta, em contrapartida, a sua precariedade, medida pelas resistências e objeções às quais estaria inevitavelmente sujeito. A literatura e a experiência jurídicas teriam, enfim, estimulado a inclinação cética de Montaigne, na medida em que incitaram a percepção da variedade e do eterno desacordo entre as proposições, já que revelavam à Montaigne o fato de haver argumentos capazes de defender (ou questionar) qualquer tipo de afirmação. (Tournon, 1983, p. 163-4)

Stéphan Geonget nota ainda a importância do termo “*perplexa*” nos *Ensaaios* de Montaigne. (Geonget, 2004) Tal noção designava no século XVI casos jurídicos espinhosos, marcados pela antinomia de leis, interpretações, ou testemunhos. Chamava-se de “*perplexo*” todos os casos obscuros, sobre os quais não concordavam

os eminentes juristas daquela época. Quando deslocada para o campo religioso, a perplexidade normalmente apontava situações delicadas, em que a atitude escolhida, seja ela qual for, seria sempre moralmente culpada. Casos perplexos como tais são explorados por Montaigne, quando por exemplo ele discute a postura de alguns camponeses, que optaram por não auxiliar um desconhecido à beira da morte, por medo de serem eles julgados culpados, caso o homem não sobrevivesse. Neste caso, por não poderem arcar com as despesas de um julgamento, seriam culpados pela ruína da própria família. “Que lhes poderia eu dizer? É certo que esse serviço humanitário os teria posto em apuros.” (III, 13, p. 431)

Enfim, tais situações perplexas ilustram a impotência da razão em auxiliar o homem na tomada de decisão. O espírito humano, comparado por Montaigne ao bicho-da-seda, não faz mais do que girar, construir e enredar-se em sua faina. “*Mus in pice*” (III, 13, p. 427). As discussões intermináveis em torno da jurisprudência, portanto, obscurecem e enclausuram a compreensão. Neste ensaio, intitulado *Da Experiência*, ele de fato critica a proliferação de leis na França, que buscavam dar conta da variedade que marca a experiência humana e, no entanto, acabavam por produzir infundáveis alterações e dissensões, na medida em que são passíveis de interpretações muito distintas.

Há pouca relação entre nossas ações, que estão em constante mutação, e as leis fixas e móveis. As mais desejáveis são as mais raras, mais simples e mais gerais; e ainda assim creio que seria melhor elas absolutamente não existirem do que existirem em tal número como as temos. (III, 13, p. 424)

Semeando as questões e retalhando-as, fazem o mundo frutificar-se e multiplicar-se em incerteza e em querelas, assim como a terra se torna fértil quanto mais for esmigalhada e profundamente revolvida. (III, 13, p. 426)

Philippe Desan, em um artigo intitulado *Montaigne et le Doute Judiciaire*, parte também das controvérsias em torno da justiça e limita a dúvida e o ceticismo de Montaigne simplesmente a uma inclinação natural, que não viria a constituir uma postura propriamente filosófica. (Desan, 2004, p. 179) Ultrapassar as considerações eminentemente filosóficas da *Apologia* e explorar os aspectos biográficos de Montaigne parecem ser fundamentais para a compreensão de sua proximidade para

com o ceticismo. No entanto, tal intento não deve significar a negação da contribuição filosófica que a leitura do ceticismo ofereceu à construção de seu pensamento. Ao contrário, acredita-se que ambas as dimensões, no caso deste autor, se complementam.

Os primeiros escritos de Montaigne, ainda que não apresentem a filosofia cética como doutrina, já enfatizavam o tema da inconstância, a crítica à crença na causalidade quando referida a assuntos humanos e a necessidade de acomodar as decisões às circunstâncias concretas e não tanto a regras gerais, abstratamente estabelecidas. O ensaio que abre o primeiro livro, intitulado *Por meios diversos chega-se ao mesmo fim*, parece não ter sido, segundo Pierre Villey, o primeiro ensaio no sentido cronológico. No entanto, foi provavelmente colocado no início da obra a fim de enfatizar a questão da inconstância humana, que é um tema recorrente e de extrema importância nos *Ensaio*s. “Decididamente o homem é um assunto espantosamente vão, variado e inconstante. Sobre ele é difícil estabelecer uma apreciação firme e uniforme.” (I, 1, 10-1) Segundo Marie-Luce Demonet está aqui a primeira lição dos *Ensaio*s, a lição da inconstância, que impede Montaigne de oferecer um retrato do que seria o homem em sua essência. Ainda que lhe reste a possibilidade de tratar do homem de modo geral, do *homme en gros*, Montaigne não o faz explorando generalizações abstratas, mas antes coletando os detalhes e particularidades de que é feita a vivência humana.. Esta primeira lição não é produto de uma definição estabelecida por análise filosófica, mas de uma simples constatação causada pela observação cotidiana. (Demonet, 1999, p. 2)

O capítulo acima referido trata, além disso, do problema – também presente na discussão cética clássica - de um efeito não ter necessariamente a mesma causa e uma causa, por sua vez, não desaguar necessariamente no mesmo efeito. Assim é que Montaigne afirma ser impossível decidir teoricamente sobre a maneira mais adequada (pela submissão ou bravura) de enternecer os corações daqueles que nos têm à sua mercê. Neste mesmo sentido, o quinto ensaio discute sobre o que seria a melhor conduta na guerra, a astúcia grega, ou a valentia romana. A posição montaigneana é mais uma vez expressa na indecidibilidade e na recusa em tratar abstratamente sobre temas que, segundo ele, dependem da situação concreta. Diante da indefinição e da

imprevisibilidade humana, Montaigne prefere abordar assuntos aparentemente abstratos a partir de exemplos concretos e históricos.

Em *Das sutilezas vãs* Montaigne questiona ainda a pressuposição da univocidade causal, ao dizer que distintas causas - neste caso, extremas - podem causar o mesmo efeito. Ou seja, tanto o frio, quanto o calor extremos causam queimadura, assim como a sabedoria e a ignorância auxiliam, ainda que de maneiras distintas, na resistência aos infortúnios. “A tolice e a sabedoria encontram-se no mesmo ponto de sensibilidade e de firmeza para suportar os infortúnios humanos: os sábios dominam e controlam o mal, e os outros o ignoram.” (I, 54, 465)

O questionamento da univocidade da noção causal está intimamente vinculada à percepção que Montaigne mantém sobre a inefável variedade que caracteriza a experiência humana, que lhe parece estar sempre disposta a surpreender, ao tomar rumos dos mais inusitados. De acordo com Michaël Baraz, é o reconhecimento da imensa e infinita variedade de formas que a natureza pode assumir que constitui o pensamento plurivalente de Montaigne. (Baraz, 1968) O tema da variedade percorre praticamente todos os ensaios, mas é privilegiado em *Da Experiência*, décimo terceiro capítulo do Livro III:

A conseqüência que queremos extrair da semelhança dos eventos é pouco segura, porquanto eles são sempre dissemelhantes: não há nessa imagem das coisas nenhuma qualidade tão universal quanto a diversidade e variedade. (III, 13, p. 423)

Tal complexidade tornaria difícil, senão impossível, o esforço em reduzir a experiência a regras gerais e fixas. A fortuna e o acaso, não raro enfatizados por Montaigne, reforçam a imprevisibilidade que envolve as vivências humanas, assim como nossos pensamentos.

Mas, pensando bem, parece que nossos desígnios e decisões dependem dela igualmente, e que a fortuna envolve em sua desordem e incerteza também nossos pensamentos. Raciocinamos ao acaso e inconsideradamente, diz Timeu em Platão, porque, como nós, nossos pensamentos têm grande participação do acaso. (I, 47, p. 424)

A constatação da imprevisibilidade dos resultados das ações humanas e a crítica à causalidade, no entanto, não são exclusivas à Montaigne, já que constituem modos de detecção da relatividade e do império da variedade, que também caracterizam o ceticismo antigo. Sexto Empírico chama a atenção para um conjunto de *modos*, uma bateria erística erguida contra as pretensões dogmáticas de sustentação de certos tipos de causalidade e, ao contrário do conjunto compreendido pelos dez *modos*, não visa prioritariamente a um estado de quietude mental. A formulação dos *Oito Modos*, à qual Sexto Empírico dedica um capítulo das *Hipotiposes*, também é atribuída à Enesidemo:

Just as we teach the traditional Modes leading to suspense of judgement, so likewise some Sceptics propound Modes by which we express doubt about the particular 'aetiologies', or theories of causation, and thus pull up the Dogmatists because of the special pride they take in these theories. (Sextus Empiricus, 1990, p. 68)

Mas o temperamento cético de Montaigne faz-se presente no primeiro livro dos *Ensaio*s, sobretudo na prática do exercício de seu julgamento. O décimo quarto ensaio, *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles*, é um ótimo exemplo da expressão de diferentes perspectivas sobre um mesmo assunto, intencionalmente mantidas pelo autor. Assim, se inicialmente Montaigne deixa transparecer uma confiança estoíca na razão e na vontade humana para a superação dos males da vida, da dor e da morte, nos acréscimos ele passa a privilegiar o bom senso. Como bem notou Hubert Vincent, a evolução do sentido geral do texto – que não implica necessariamente anulação de um ponto de vista por outro – é intimamente vinculada às experiências concretas de Montaigne. (Vincent, 1998) Isto porque a vivência da dor o fez relativizar o poder que a mente ou o espírito teriam em superá-la. Assim, não é tanto o raciocínio puro da razão que faz Montaigne defender determinados pontos de vista, mas as suas experiências, a chamada *usage du monde*. A razão serviria, segundo este comentador, mais para justificar suas preferências, do que para guiá-lo nas suas decisões cotidianas.

A principal questão levantada pelo filósofo francês neste mesmo ensaio é a de que as coisas não têm um valor em si, por suas qualidades ou utilidades intrínsecas, mas um valor que nós lhes conferimos e que, portanto, é relativo. Tal assunto é ainda

retomado em *Demócrito e Heráclito*, onde Montaigne afirma que a alma trata a matéria não segundo esta, mas segundo ela própria. Assim, seria possível explicar o fato da morte ser ao mesmo tempo “pavorosa para Cícero, desejável para Catão, indiferente para Sócrates.” (I, 50, p. 449-50)

Lançando mão, em outro contexto, do exemplo clássico do remo, que parece curvo quando dentro da água, ele diz não importar “somente que vejamos a coisa, mas como a vemos.” (I, 14, p. 98)

Que nossa opinião atribui um preço às coisas, vê-se por aquelas, em grande número, em que nos fixamos por estimar não a elas e sim a nós; e não consideramos nem suas qualidades nem suas utilidades, mas somente nosso custo para obtê-las, como se isso fosse uma parte de sua substância; e chamamos de valor nelas não o que trazem e sim o que lhe colocamos. (I, 14, p. 90-1)

Neste sentido, ao tratar da morte, Montaigne diz, segundo uma antiga máxima grega, que “os homens são atormentados pelas idéias que têm das coisas, e não pelas próprias coisas.” (I, 14, p. 73) A fim de exemplificar de que maneira a razão e a imaginação podem ser maléficas ao homem, Montaigne narra a história do porquinho de Pirro, que permanece tranqüilo em meio a uma tempestade, por não poder prever que ela pode lhe causar a morte. “De que adianta o conhecimento das coisas se com isso perdemos o repouso e a tranqüilidade que sem ele teríamos, e se nos torna de condição pior do que o porquinho de Pirro?” (I, 14, p. 79) No entanto, embora não demonstre medo da morte, o porquinho não está isento da sensação da dor. “Aqui o porquinho de Pirro está do nosso lado. Realmente ele não tem medo da morte; mas se lhe baterem berra e se debate.” (I, 14, p. 80)

Assim, ainda que possamos direcionar nossa mente para não aguçar em nós a dor, ainda que com a força da alma possamos em grande medida resistir ao sofrimento, a própria dor causada pelos cálculos renais indicaria a Montaigne limites que o esforço de concentração racional não é capaz de superar. Neste sentido, mais vantajoso que preparar-se para a dor, ocupando excessivamente a mente com tal assunto, é tentar viver tranqüilamente, sem dar aos tormentos mais atenção do que de fato devem ter. “Se não perturbássemos em nossos membros a jurisdição que lhes cabe nisso, é de crer que estaríamos melhor, e que a natureza lhes tivesse dado uma justa e moderada medida com relação ao prazer e à dor.” (I, 14, p. 84)

Além disso, a alma, sujeita a diferentes movimentos que a agitam, é extremamente volúvel e maleável. É por isto que rimos e choramos pelas mesmas coisas, ou seja, porque amiúde avaliamos uma única coisa de maneiras distintas. Mais adiante, no terceiro livro de sua obra, Montaigne diz, por conseguinte, que “nunca dois homens julgaram da mesma forma sobre a mesma coisa e que é impossível ver duas opiniões exatamente iguais, não apenas em diversos homens mas no mesmo homem em diversas horas.” (III, 13, p. 426) Por sua maleabilidade, nossa alma é capaz de encarar o mesmo objeto, representá-lo com outra feição, na medida em que “cada coisa tem várias perspectivas e vários aspectos.” (I, 38, p. 352) Isto porque, segundo Montaigne, dificilmente se define algo por apenas uma qualidade ou característica.

Quando o chamo [o criado] de bobo, de imbecil, não pretendo colar-lhe esses títulos para sempre; nem julgo estar me desmentindo por logo em seguida chamá-lo de bom homem. Nenhuma qualidade nos abarca pura e totalmente. (I, 38, p. 351)

Além do poder da imaginação e da volubilidade da alma - decorrente das agitações à que está sujeita -, das vivências do sujeito e do acaso, os costumes também exercem extrema influência sobre os juízos humanos e a variabilidade que o caracteriza. O costume assume, segundo Montaigne, uma posição de autoridade, ao governar nossa razão e nossa faculdade do juízo, a ponto de cegar-nos quanto ao valor de nossos próprios usos.

Ele [o costume] coloca em nós, pouco a pouco, às escondidas, o pé de sua autoridade: mas a partir desse suave e humilde começo, tendo-o firmado e fincado com o auxílio do tempo, revela-nos logo em seguida uma face furiosa e tirânica, contra a qual já não temos a liberdade de erguer sequer os olhos. (I, 23, p. 162)

Chamamos, pois de bárbaro apenas o que não conhecemos e o que não nos é habitual. Portanto, ao deparar-se com a diferença de modos de vida que o contato com os índios americanos expôs, o europeu não tardou a considerar estes povos como selvagens e bárbaros. Isto porque a compreensão de tamanha novidade deu-se, como usualmente ocorre, de maneira auto-referencial. Assim, a cultura indígena foi antes interpretada a partir da sua contraposição com o mundo europeu, do que em sua

própria especificidade. Montaigne, em contrapartida desta tendência, brinca com os conceitos de civilização e barbárie utilizados pelos europeus na sua distinção em relação aos índios canibais, e os inverte, fazendo assim notar o caráter relativo dos mesmos.

Mas, para retornar a meu assunto, acho que não há nessa nação nada de bárbaro e de selvagem, pelo que me contaram, a não ser porque cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não ser o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país em que estamos. (I, 36, p. 307)

Neste sentido, os chamados bárbaros não seriam nem um pouco mais surpreendentes para os europeus do que estes seriam para aqueles. São desta maneira avaliados apenas porque costumamos julgar a partir de nós mesmos e de nossos costumes e não a partir deles próprios. Segundo o nono *Modo* formulado por Enesidemo, os juízos emitidos pelos sujeitos estão intimamente relacionados com a constância ou raridade dos objetos no mundo fenomênico, ou seja, tendemos a valorizá-los ou a desprezá-los a partir da sua frequência na vida cotidiana. Logo, se tivéssemos as ruas cobertas de ouro, não consideraríamos tal metal tão precioso como de fato o fazemos. Da mesma maneira, a água não é valorizada do mesmo modo num lugar à beira do mar, abundante deste elemento, como no deserto. Nas considerações acerca dos costumes ocorre, de acordo com Montaigne, o inverso. Neste sentido, tendemos a avaliar determinados hábitos como não razoáveis simplesmente por não fazerem parte da nossas referências culturais.

E as idéias comuns que vemos ser respeitadas ao nosso redor e infundidas em nossa alma pela semente de nossos pais parecem ser as gerais e naturais. (...) Disso advém que o que está fora dos gonzos do costume, julgamo-lo fora dos gonzos da razão – deus sabe quão desarrazoadamente, quase sempre. (I, 23, p. 173)

O décimo *Modo* apresentado por Sexto Empírico nas *Hipotiposes* se refere diretamente a questões éticas já que se baseia em regras de conduta, leis, crenças lendárias e concepções dogmáticas. Segundo ele, cada costume, regra, ou crença encontra oposição em costumes, regras, ou crenças distintas. Neste sentido, enquanto entre os persas o sexo entre homens é um hábito aceito, entre os romanos a mesma

conduta é proibida por lei. A partir de uma exposição vasta de exemplos de natureza histórica e etnográfica, Sexto Empírico identifica a inesgotável variedade cultural humanae estabelece a impossibilidade de se assumir um critério capaz de definir qual das regras, crenças, hábitos ou costumes seria mais razoável e, neste sentido, maior portador de verdade.

Mas, a despeito da vacuidade de nossos próprios costumes, a sabedoria se constitui, segundo Montaigne, em ater-nos a eles. “Pois é a regra das regras, e a lei geral das leis, que cada qual observe as do lugar em que está.” (I, 23, p. 178) Ainda que os próprios costumes sejam desarrazoados, não há meios para identificar e defender outros, supostamente superiores. É por este motivo que Montaigne amiúde diz desgostar das novidades e é não raro associado ao conservadorismo. No entanto, como dito mais acima, a defesa dos costumes correntes se dá, por parte de Montaigne, antes pelo contexto político-religioso de sua época e pela importância dos mesmos na manutenção dos laços sociais. O questionamento trazido pelo exercício da dúvida, assim, não é anulado, mas se restringe, como bem notou Luiz Eva, à dimensão interior. A distinção teórica entre “interno” e “externo”, presente no ensaio sobre o costume (I, 23), permitiria a Montaigne superar a aparente contradição da qual são acusados os cétricos, ou seja, a de que a dúvida, ao extremo, levaria à completa inatividade no campo prático.

Adotando-o como critério de ação, o cétrico compreende a necessidade de assentir – externamente – a crenças costumeiras que ele mesmo julgaria inverossímeis, em vista de sua utilidade para a manutenção da ordem pública. (Eva, 2007, p. 179)

Todas essas questões salientadas por Montaigne, que aqui foram elencadas, como o importante papel do acaso, a imprevisibilidade da conduta humana, a volubilidade da alma, a tendência dela julgar os objetos e costumes a partir de sua própria experiência e a influência das circunstâncias na emissão de juízos por parte do sujeito ilustram a postura filosófica cétrica deste autor, na medida em que reafirmam o caráter relativo de todo o conhecimento humano e a ausência de critérios capazes de intermediar e decidir que proposição de fato exprime a verdadeira essência das coisas. Assim, quase em todos os ensaios em que Montaigne trata de sua própria obra, ele

chama a atenção para a importância do exercício da dúvida e da ignorância e, sobretudo, para o aspecto interminável de seu exercício filosófico. Em *Da Experiência* é notado o caráter em princípio infundável de qualquer investigação:

É apenas a fraqueza pessoal que nos faz contentarmo-nos com o que outros ou nós mesmos houvermos encontrado nessa caça ao conhecimento; alguém mais inteligente não se contentará. Há sempre lugar para um seguinte, certamente até mesmo para nós, e caminhos alhures. Não há fim em nossas investigações; nosso fim está no outro mundo. É sinal de estreiteza de espírito quando ele se contenta, ou de lassidão. (III, 13, p. 428)

No seguinte trecho, extraído de *Do Arrependimento*, ele condensa o caráter de sua postura intelectual, que privilegia o processo mesmo de investigação – que lembra a *zétesis* pirrônica -, se acomoda à ignorância e recusa o tom professoral. A despeito da dúvida, no entanto, são mantidas as crenças comuns e habituais.

Justifiquemos aqui o que digo com freqüência: que raramente me arrependo e que minha consciência está contente consigo, não como com a consciência de um anjo ou de um cavalo, mas como com a consciência de um homem; acrescentando sempre este refrão, não um refrão de mera formalidade mas de sincera e leal submissão: que falo inquirindo e ignorando, remetendo-me quanto à decisão, pura e simplesmente, às crenças comuns e legítimas. Não ensino; relato. (III, 2, p. 29-30)

Vale notar que diante da incerteza do julgamento humano, é preciso, de acordo com Montaigne, prudência, “pois tudo o que nossa sabedoria pode não é grande coisa: quanto mais penetrante e viva ela é, mais fraqueza encontra em si e tanto mais desconfia de si mesma.” (I, 24, p. 191) O ensaio do qual foi extraída tal citação, intitulado *Diversas decorrências da mesma atitude*, gira em torno do tema da preponderância da ação da sorte, da incerteza do julgamento e da prudência que tal incerteza impõe. É preciso ater-se à vida ordinária, estar atento aos fatos e às experiências concretas, já que a razão, por si só, é um instrumento demasiado fraco para auxiliar nas tomadas de decisão cotidianas.

A razão humana é uma tinta infundida mais ou menos na mesma proporção em todas as nossas opiniões e costumes, de qualquer forma que eles sejam: infinita em matéria, infinita em diversidade. (I, 23, p. 167-8)

Faz-se presente, pois, nos *Ensaaios* como um todo a crítica ao tratamento puramente abstrato e racional das questões humanas. A razão nada decide e serve apenas para justificar escolhas contextuais. Como bem assinalou Hubert Vincent, a sensibilidade com relação à relatividade das crenças, dos hábitos, das regras, das idéias e do conhecimento exclui dos *Ensaaios* convicções fortes, na medida em que estas só encontrariam sentido na sua validade universal - possibilidade esta rejeitada por Montaigne –, e no convencimento do outro – atitude esta também abdicada por ele. (Vincent, 1998, p. 20) E é neste sentido, que ele diz ser “a obstinação e o ardor de opinião a prova mais segura de estultice.” (III, 8, p. 229) Mas a recusa em tratar das coisas como elas são não exclui o exercício de seu próprio juízo em torno de como elas lhe aparecem. A obra deste autor é, portanto, recheada de tomadas de posição e decisões que exprimem *attachments* (adesões), que são a expressão da vida ordinária e da *usage du monde*.

2.5. Exercício do Juízo e Medida da Visão

Nos ensaios posteriores de Montaigne, reunidos sobretudo no livro III, são desenvolvidos a concepção dos *Ensaio*s e o próprio projeto filosófico de Montaigne, que vincula intimamente o exercício do pensamento com a “revelação” de sua subjetividade. De fato, a constatação cética da relatividade da percepção e do entendimento humano, de modo geral, está intimamente relacionada ao amadurecimento dos *Ensaio*s como o processo de exercício de seu juízo. A “crise pirrônica” havia determinado a dúvida em relação à própria possibilidade de conhecimento, mas longe de provocar uma inatividade intelectual, operou uma transformação na relação entre Montaigne e o conhecimento, ou Montaigne e a filosofia.

Vimos anteriormente que a crítica às capacidades intelectuais humanas, concentrada na *Apologia*, mas presente nos *Ensaio*s como um todo, é acompanhada pela constatação da impossibilidade de se ter qualquer comunicação com as essências, e portanto, da incapacidade para estabelecer verdades universais, atemporais. O ceticismo, seja na versão pirrônica ou acadêmica, e o conceito de *epokhé* lhe servem sobretudo em seu esforço para se contrapor às ficções dogmáticas que assumem a razão como instrumento de conhecimento objetivo do real. Além disso, a atividade filosófica de Montaigne se aproxima do ceticismo, na medida em que se constitui, essencialmente, como uma prática filosófica “que se compreende como imanente à experiência filosófica individual de incapacidade de assentir à verdade que pretendem impor as diversas filosofias.” (Eva, 2007, p. 220)

É bem verdade que o conhecimento das essências permanece vedado ao ser humano e que, no entanto, isto não significa o fim da investigação. Assim, longe de advogar pelo irracionalismo, Montaigne prevê, conforme o ceticismo, a extrema liberdade do uso das faculdades racionais, ao contrapor indefinidamente uma idéia à outra e ao rejeitar a adesão prévia à uma determinada doutrina, que limita o conhecimento segundo teses específicas. Como bem notou Luiz Eva:

o cético pretende fruir de uma liberdade privilegiada do uso da razão, no nível de sua prática argumentativa, pois em vez de subordiná-la à demonstração das verdades que, de saída, seriam presumidas, ele a observa como uma faculdade dotada de uma plasticidade maior do que se costuma reconhecer, ao conferir, em diferentes níveis e graus, sustentação às mais diversas opiniões, especialmente a opiniões contraditórias entre si (que não se tornam, portanto, necessariamente verdadeiras em virtude de sua sustentação racional). (Eva, 2007, p. 53-3)

Tal liberdade se deve sobretudo ao fato de Montaigne manter, como pretende o cético, uma posição de exterioridade em relação a todas as tradições filosóficas. Vale neste contexto lembrar o trecho da *Apologia*, onde Montaigne destaca a vantagem do desengajamento do filósofo pirrônico:

Não vale mais permanecer em suspenso do que enredar-se em tantos erros que a imaginação humana produziu? Não vale mais suspender sua crença do que imiscuir-se nessas divisões sediciosas e belicosas? (II, 12, p. 256-7)

A liberdade intelectual do cético, decorrente do descompromisso para com qualquer doutrina filosófica se dá na medida em que este se vê livre, ao contrário do dogmático, da necessidade de assentir e sustentar quaisquer verdades. Isto porque o ceticismo se caracteriza não pela adoção de um conjunto de teses, mas de um modo de vida, uma prática que coloca em xeque as pretensões dogmáticas de conhecimento do real. Montaigne dedica todo um ensaio de sua obra à defesa da liberdade intelectual, contra o aprisionamento e a servidão da tendência da filosofia que privilegia a erudição livresca em detrimento do exercício natural das faculdades de conhecer. Dedicado à senhora Diane de Foix, condessa de Gurson, o *Da Educação das Crianças* reflete vários aspectos de sua própria atividade filosófica e defende a formação do juízo a partir do aprendizado da experiência e do desenvolvimento da capacidade de discernir, pois, segundo Montaigne, é preciso ter a cabeça antes bem feita, do que bem cheia. É, pois, desta maneira que ele imagina a boa educação de uma criança:

Que ele o faça passar tudo pelo crivo e nada aloje em sua cabeça por simples autoridade e confiança; que os princípios de Aristóteles não lhe sejam princípios, não mais que os dos estóicos e epicuristas. Que lhe proponham essa diversidade de opiniões; ele escolherá se puder; se não, permanecerá em dúvida. Seguros e convictos há apenas os loucos. ‘Pois, não menos que saber, agrada-me duvidar.’

[Dante] Pois se ele abraçar as opiniões de Xenofonte e de Platão por seu próprio julgamento, não serão mais as opiniões deles, serão as suas. (I, 26, p. 226)

O autor critica ferrenhamente, neste sentido, as formas institucionais da filosofia de seu tempo, que, pelo excesso de ênfase na memorização de toda a história filosófica, acaba por inibir a ação e a formação do juízo. Assim, a filosofia contemporânea se restringiria – infelizmente, segundo ele - à proliferação de glosas e comentários, que, por sua vez, sinalizaria a falta de criatividade e o empobrecimento da ação do juízo individual.

Há mais dificuldade em interpretar as interpretações do que em interpretar as coisas, e mais livros sobre os livros do que sobre outro assunto: só o que fazemos é nos glosarmos mutuamente. (III, 13, p. 428)

Tudo fervilha de comentários; de autores há grande penúria. O principal e mais prestigiado saber de nossos séculos não é saber entender os eruditos? (III, 13, p. 429)

Montaigne, em contraposição, recomenda a “escola do comércio dos homens”, para além da erudição puramente livresca. Vale lembrar a anedota contada por Montaigne, em que Tales é ridicularizado pelo comportamento excessivamente contemplativo. Trata-se de uma passagem da *Apologia*, em que o pensador francês agradece à jovem de Mileto, que decidiu colocar no caminho de Tales algo que o fizesse tropeçar, a fim de adverti-lo “de que seria tempo de ocupar o pensamento nas coisas que estavam nas nuvens depois que tivesse cuidado das que estavam a seus pés.” (II, 12, p. 308)

A liberdade preconizada pelo pensador francês, de acordo com Luiz Eva, se caracterizaria pelo uso pleno da razão e do juízo, que, embora pudesse conduzir à adesão a qualquer filosofia disponível, não o faz em razão da constatação das insuficiências dos procedimentos demonstrativos dogmáticos e do reconhecimento de que a razão pode servir, indefinidamente, para a defesa de todo e qualquer argumento. (Eva, 2007, p. 213) A posição de exterioridade, posição esta adotada por Montaigne e característica do filósofo cético, é acompanhada ainda, como bem notou este mesmo comentador, pelo “abrandamento discursivo”, que estabeleceria um importante vínculo entre a prática ensaística de Montaigne e o ceticismo. (Eva, 2007, p. 54) Em *Da Conversação*, o autor parece se identificar aos cétricos, que não sentenciam - ao

contrário, são conhecidos pela suspensão do julgamento -, e comenta essa maneira branda de encarar as distintas perspectivas, como se mantivesse uma posição de exterioridade diante de todas elas.

Nós, que privamos nosso julgamento do direito de dar sentenças, encaramos com brandura as idéias diferentes das nossas; e, embora não lhes apliquemos o julgamento, facilmente lhes aplicamos o ouvido. Quando um prato está totalmente vazio na balança, deixo o outro oscilar sob os sonhos de uma velha. (III, 8, p. 207)

Assim, Montaigne não critica propriamente a emissão de juízos, ou a adesão a determinadas crenças, mas antes a precipitação em revesti-las com o manto da verdade. Os *Ensaio*s são de fato recheados de julgamentos, mas estes não pretendem dizer como as coisas são. Trata-se apenas da emissão de opiniões que exprimem um olhar e um sistema de valores específico, dentre uma multitude infindável de “mundos”, que se equivalem. Segundo Marcel Conche os valores assumidos por Montaigne não são absolutizados como verdades e não são tomados isoladamente da esfera em que se inserem, ou seja, da esfera concreta da existência. (Conche, 1996, p. 42)

É interessante notar que a proximidade de Montaigne em relação à filosofia cética não se dá a partir da adesão a determinados dogmas, mas antes a partir da assunção de uma prática. O próprio ceticismo antigo, apresentado por Sexto Empírico, não se caracterizava como uma teoria sobre as coisas, mas antes como um modo de vida - a chamada *agogé* – e como uma prática argumentativa que punha em questão a filosofia dogmática através do questionamento de seus fundamentos. Se considerarmos o ceticismo como esta prática infindável de opor a cada argumento um outro de igual valor, pode-se dizer que em muitos momentos Montaigne se assume cético, ao fazer amplamente uso de tal método pirrônico. Montaigne não quer nos *Ensaio*s fornecer um conjunto de teses, mas quer antes pôr em prática o livre uso de suas singulares faculdades de conhecer, a partir do concreto uso de seu juízo. É neste sentido, que ele amiúde identifica a sua própria obra como um exercício do seu juízo:

O julgamento é um instrumento para todos os assuntos, e se imiscui por toda parte. Por causa disso, nos ensaios que faço aqui, emprego nisso toda espécie de oportunidade. Se é um assunto de que nada entendo, por isso mesmo ensaio-o,

sondando o vau de bem longe; e depois, achando-o fundo demais para minha estatura, mantenho-me na margem; e esse reconhecimento de não pode passar para o outro lado é uma característica de sua ação, e mesmo das que mais o envaidecem.

Tomo da fortuna o primeiro argumento. Eles me são igualmente bons. Mas nunca me proponho apresentá-los inteiros. Pois não vejo o todo de coisa alguma; tampouco o vêem os que nos prometem mostrá-lo. De cem membros e rostos que cada coisa tem, tomo um, para somente roçá-lo, ora para examinar-lhe a superfície; e às vezes para pinçá-lo até o osso.

Arriscar-me ia a tratar a fundo alguma matéria, se me conhecesse menos [se se enganasse quanto à sua incapacidade]. Semeando aqui uma palavra, ali uma outra, retalhos tirados de sua peça, separados, sem intenção e sem compromisso, não estou obrigado a fazê-lo bem nem a limitar a mim mesmo, sem variar quando me aprouver; e render-me à dúvida e incerteza, e à minha forma principal, que é a ignorância. (I, 50, p. 448-9)

Neste longa passagem estão condensadas as características fundamentais do ensaio, segundo Montaigne, que exprimiriam também a *zétesis* pirrônica, ou seja, a infundável investigação, que se desenrola paralelamente à tomada de consciência das limitações e do caráter relativo e incerto de todo conhecimento humano. Ao privilegiar o exercício e a constante avaliação de seu próprio juízo, Montaigne vincula sua atividade argumentativa sobretudo à tarefa de auto-exame. É por este motivo que ao longo do tempo a percurso filosófico de Montaigne torna-se crescentemente indissociável da reflexão sobre a sua própria pessoa.

2.5.1. Virada para o interior

Segundo Hugo Friedrich, importante teórico e biógrafo de Montaigne, mais interessante e original que a crítica dirigida à capacidade intelectual e à presunção humana, é a virada para o interior que tal cenário provoca, pois é a partir daqui que penetramos no cerne de seu pensamento e sabedoria. (Friedrich, 1993, p. 14) No décimo sétimo ensaio do segundo livro, intitulado *Da Presunção*, ele afirma o desejo de se retratar e afirma aquela que seria a característica principal de seu caráter: a irresolução.

Vi um dia, em Bar-le-Duc, que apresentavam ao rei Francisco II, em homenagem à memória de René, rei da Sicília, um retrato que ele mesmo fizera de si. Por que não

será lícito que da mesma forma cada qual se retrate com a pena, como ele se retratava com um lápis? Assim, não quero esquecer também este estigma, muito inadequado para apresentar em público: é a irresolução, defeito muito incômodo para a negociação dos assuntos do mundo. Não sei tomar partido nas iniciativas duvidosas. Sei defender bem uma idéia, mas não escolhê-la. (II, 17, p. 482)

No prólogo de sua obra – datado provavelmente, segundo Villey, de 1580 - Montaigne já havia expresso o objetivo primordial dos *Ensaaios*, que seria a apresentação de si mesmo em sua maneira simples, natural e habitual. O que lhe interessa é examinar-se a si mesmo antes nas ações cotidianas e vulgares, pois, segundo ele, a intimidade diz mais do homem, do que o seu comportamento na dimensão pública, onde ele, inevitavelmente, exerce um papel.

Se fosse para buscar o favor do mundo, eu me paramentaria melhor e me apresentaria em uma postura estudada. Quero que me vejam aqui em minha maneira simples, natural e habitual, sem apuro e artifício: pois é a mim que pinto. Nele meus defeitos serão lidos ao vivo, e minha maneira natural, tanto quanto o respeito público mo permitiu. (I, Ao leitor, p. 4)

Mas, ainda que o lugar privilegiado de sua individualidade já estivesse assegurado no próprio momento em que Montaigne decide retirar-se para escrever os *Ensaaios*, é com o passar do tempo que ele amadurece o seu projeto de pintar-se a si mesmo e assume definitivamente o seu “eu” como objeto de estudo. O terceiro livro dos *Ensaaios* é especialmente recheado de reflexões que trazem consigo a progressiva revelação de seu “eu”. É, pois aqui, que ele diz não só ousar falar de si, mas ousar, sobretudo, falar apenas de si.

Ouso não apenas falar de mim como também falar apenas de mim: extravio-me quando escrevo sobre outra coisa e fujo de meu assunto. Não me amo tão insensatamente e não estou tão preso e confundido em mim mesmo que não me possa distinguir e examinar com distanciamento – como a um vizinho, como a uma árvore. (III, 8, p. 234)

Enfim, toda essa miscelânea que vou gratujando aqui não é mais que um registro dos ensaios de minha vida, que, para a saúde interior, é bastante exemplar desde que se tome a contrapelo a instrução. (III, 13, p. 444)

A partir de então, o ensaio já não é mais apenas um exercício, um *coup d'essai*. Ele converte-se em “pintura do eu”¹⁰ de Montaigne, em nada além de um registro de sua vida, cujo retrato assume, por vezes, o tom irônico e auto-depreciativo, como na citação acima. Se antes as experiências vivenciadas por Montaigne já preenchiam as páginas dos primeiros escritos, nos ensaios posteriores elas são indissociáveis das suas reflexões. As citações e exemplos, dos quais lança mão o autor, mesclam-se e fundem-se aos seus pensamentos pessoais, nascidos e relativos à sua própria vivência. Quase todos os temas deste livro derivam de alguma experiência pessoal de Montaigne. As reflexões são suscitadas menos a partir de pensamentos alheios e antigos, que por situações concretas em que ele, de alguma forma, esteve envolvido. Segundo Erich Auerbach, o que era lido já não lhe provocava neste momento tantas reflexões como aquilo que era por ele vivido. (Auerbach, 1976, p. 259)

Na segunda parte do trabalho será retomado e aprofundado o tema do “auto-retrato” pintado por Montaigne e o sentido que ele adquire nos *Ensaaios*. Aqui, vale dizer que o retrato de seu “eu” não estava colocado como objetivo primordial no início da redação dos ensaios, por volta de 1572. A exploração de sua própria interioridade tampouco parece se reduzir a algo que restou, como se fosse a única possibilidade que lhe sobrou, diante da incerteza em torno do conhecimento. O *moi* de Montaigne parece antes ser a bela e sempre renovada descoberta de si em todas as reflexões pessoais que vinha desenvolvendo, como se todas elas servissem de janelas para a sua individualidade. A sua interioridade não se impõe de uma vez só; surge antes como revelação, que se dá em processo, aos poucos, à medida que o autor vai exercitando a sua faculdade de juízo, que revelam menos o mundo, do que a medida de sua visão, ou seja, ele mesmo. O que lhe é revelado, por conseguinte, não é propriamente a essência de sua individualidade, mas retalhos, pedaços que formam

¹⁰ A expressão “pintura do eu”, “*peinture du moi*” é cunhada por Pierre Villey e não aparece nos *Ensaaios* como tal. Montaigne faz uso antes dos verbos pintar e não utiliza esta expressão específica para designar a sua obra. Os *Ensaaios* tampouco são chamados de um auto-retrato por Montaigne, ainda que ele expresse esse desejo em *Da Presunção* (II, 17). Muitos comentadores questionam, neste sentido a concepção dos *Ensaaios* como “pintura do eu” ou “auto-retrato”, como é o caso de Gisèle Mathieu-Castellani. (Mathieu-Castellani, 1998) No entanto, como Montaigne amiúde se utiliza de metáforas que remetam às artes plásticas, ao tratar do significado de sua obra, creio que tais expressões são úteis para compreender o sentido dos *Ensaaios*.

um mosaico de um “eu”, que não é uno, nem ideal, mas concreto, cheio de imperfeições, variedade, volubilidade, tolice e vanidade.

Essa decisão e prática comum de olhar alhures e não para nós resolveu bem nosso problema. É um objeto cheio de descontentamento; nele só vemos miséria e vanidade. Para não nos desanimar, a natureza muito a propósito projetou para o exterior a atividade de nossa visão. (...) Era uma ordem paradoxal a que nos dava antigamente aquele deus em Delfos: ‘Olhai dentro de vós, reconhecei-vos, apegai-vos a vós; vosso espírito e vossa vontade, que se consome alhures, reconduzi-a para si. (...) Não há uma única (coisa) tão vazia e necessitada como tu, que abraças o universo: és o perscrutador sem conhecimento, o magistrado sem jurisdição e por fim o bobo da farsa.’ (III, 9, p. 325)

Montaigne rejeita a filosofia institucionalizada de seu tempo, mas abraça o exercício do pensamento que é reconhecidamente indissociável de suas experiências, na medida em que reflete, no fim das contas, mais o seu próprio olhar, do que a essência das coisas. De modo geral, o ceticismo faz Montaigne reconhecer que o significado que as diferentes teses filosóficas podem adquirir dependem sempre do exercício do juízo daquele que filosofa. Os *Ensaaios*, em sua forma - como será visto mais adiante -, reflete esse trajeto do pensamento, pensamento que é exploração de perspectivas distintas, do exercício do juízo e da infundável investigação ao mesmo tempo do mundo e de si mesmo, que recusa a abstração da linguagem e se ancora no mundo concreto, nos eventos e problemáticas de sua época.