

MONTAIGNE: CETICISMO ACERCA DAS FACULDADES DA ALMA

Luiz Eva
UFPR/CNPq

A clássica *História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa*, de Richard Popkin, reserva um papel de destaque a Michel de Montaigne no movimento de retomada da filosofia cética antiga durante o período do Renascimento. Segundo Popkin, dentre aqueles que se interessaram pelas idéias de acadêmicos e pirrônicos no século XVI, o autor dos *Ensaio*s é a figura mais significativa, por ser quem melhor teria compreendido o impacto do ceticismo no âmbito da crise intelectual do Renascimento em seus diversos aspectos (teológico, humanístico e científico).¹ Diversamente do que se constata na obra de seus predecessores renascentistas, como Agrippa de Nettesheim ou Gian Francesco Pico della Mirandola, que retomaram temas pirrônicos sem maior aprofundamento argumentativo e consistência filosófica, haveria uma novidade crucial, diz Popkin, na maneira como Montaigne apresenta a dúvida cética em sua *Apologia de Raimond Sebond*. Esse ensaio, embora aparentemente assistemático, recorre a diversos tropos argumentativos céticos para desenvolver uma dúvida que se aprofunda gradativamente, até culminar com a formulação de problemas filosóficos cruciais que contribuíram para conferir ao “problema do conhecimento” o lugar que passou a ocupar na reflexão moderna.² Assim, Montaigne não apenas teria dado um poderoso golpe de misericórdia no sistema intelectual do Renascimento, mas também oferecido a formulação da dú-

(1) Popkin (2000), p. 68 ss.

(2) Popkin (1988), p. 684

vida cética que fez dele, aos olhos de muitos filósofos dos séculos XVII e XVIII, o fundador de um importante movimento intelectual que os permaneceu confrontando em sua busca por certeza.³

Não se trata aqui de minimizar este julgamento de Popkin sobre o papel de Montaigne ou sobre a retomada do pirronismo (que, aliás, nem sempre é devidamente considerado pelos historiadores da filosofia), mas de discutir um aspecto em que essa leitura poderia ser merecedora de um aperfeiçoamento. A importância acordada por Popkin a Montaigne articula-se bem com sua tese geral, segundo a qual a retomada do ceticismo em sua versão pirrônica, tal como apresentado nos textos de Sexto Empírico, teria sido um fator decisivo para a transição filosófica do Renascimento à Modernidade. De fato, mesmo que a *Apologia* elaborada por Montaigne se valha de diversas fontes céticas para demonstrar, contra objetores do teólogo catalão Raimond Sebond, a total fraqueza da razão humana,⁴ sua primeira redação revela de modo especialmente claro o impacto produzido pela leitura das obras de Sexto, recém-traduzidas do latim. Como diz Popkin, “[...] Montaigne consegue introduzir [nesse ensaio] a maior parte dos principais argumentos epistemológicos do ceticismo antigo, ainda que de uma maneira pouco sistemática. À exceção da crítica dos signos e das inferências, ele emprega praticamente todos os esquemas argumentativos e análises de Sexto Empírico...”⁵ Po-

(3) Popkin (2000), pp. 105-106

(4) Como informa Montaigne, no início da *Apologia*, ele traduzira a *Teologia Natural* de Sebond do latim alguns anos antes, a pedido de seu pai. Seu propósito, diz ele, é o de estabelecer e verificar, por razões humanas e naturais, todos os artigos da religião cristã contra os ateístas. (v. 440A). Embora Montaigne o defenda de dois grupos de objeções que lhe são dirigidas, parece inegável que aspectos de seu ataque aos poderes da razão humana se chocam frontalmente com posições defendidas pelo próprio Sebond (cf. esp. Tournon, (1983), p. 230 et ss.), o que torna um problema particularmente controvertido a determinação da natureza propriamente apologética desse texto e, por extensão, da religiosidade de Montaigne. Para um sumário das principais posições a esse respeito, v. Aulotte (1979), p. 110 et ss. Abordamos esse problema no segundo capítulo de nosso livro *A figura do filósofo — ceticismo e subjetividade em Montaigne* (São Paulo: Loyola), no prelo.

(5) *Ibid.*, p. 103

deria assim parecer, contudo, que a relevância filosófica do ceticismo de Montaigne se limitasse à habilidade com que contribuiu para pôr em circulação, de modo fiel às suas fontes, materiais compilados pela tradição pirrônica. Pretendemos aqui sugerir que, se essa for uma apreciação adequada da posição de Popkin, haveria lugar para uma reconsideração do papel desse ceticismo. Deveria o ceticismo de Montaigne — ainda que resulte de uma reconstrução bastante fiel e coerente do pirronismo, por meio dos argumentos e conceitos recolhidos de fontes antigas, no nível de seu próprio engajamento filosófico pessoal — ser visto como mera retomada de argumentações cétricas provenientes dos textos antigos? Ou seria possível reconhecer, para além daí, contribuições próprias e filosoficamente relevantes de Montaigne ao arsenal argumentativo do ceticismo? Pretendemos sustentar que a reflexão cétrica de Montaigne exibe uma inflexão particular ao explicitar-se na forma de um *exame crítico das faculdades da alma*. E ainda que essa explicitação responda, em boa medida, a indicações já presentes em textos cétricos antigos, desenvolvidas com o propósito de produzir uma reflexão filosófica fiel à coerência própria que ele mesmo vislumbra no ceticismo antigo, não obstante contribui para conferir ao ceticismo de Montaigne um perfil próprio, visível nos argumentos dubitativos pelos quais ele aparentemente inova com relação às fontes cétricas.⁶ Pensamos que este ponto é, ademais, relevante para aprofundar o

(6) Dois intérpretes que recentemente pretenderam abordar a questão da novidade do ceticismo de Montaigne são Gianni Paganini e Frédéric Brahami. O primeiro entende que, embora Montaigne retome a noção de “fenômeno” que estaria presente em Sexto Empírico, ele inova ao compreendê-lo não como uma representação subjetiva, mas como um “misto”, de tal modo que haveria nesse autor uma estranha combinação de “ceticismo fenomenista e dogmatismo materialista”, pela qual a aparência trairia o “fundo dogmático” que teria restado no ceticismo de Sexto. (cf. Paganini, 2004, p. 130). Brahami, por sua vez, entende que Montaigne se singulariza porque, embora admita que os sentidos são incapazes de propiciar verdade, eles produziriam uma espécie de “plenitude da vida”, capaz de conduzir a um “dogmatismo da crença espontânea”. Do aspecto positivo da admissão dos sentidos decorreria, em última instância, uma posição que, para além do debate entre pirrônicos e dogmáticos, descobriria que o elemento no qual o homem evolui é a imaginação. (cf. Brahami, 2001, esp. §2 *La sensibilité du vivant*, p. 46 ss., p. 53). Sem pretender aqui examinar em detalhe essas leituras, parece-

exame das conseqüências da retomada da reflexão cética na constituição da epistemologia moderna, como mostraremos ao final.

Montaigne finaliza sua *Apologia* argumentando para exibir a fraqueza dos sentidos, que ele entende ser a principal prova de nossa ignorância da verdade. Porém, não é nessa discussão, em que são sistematicamente retomados alguns dos Modos argumentativos pirrônicos tal como expostos por Sexto Empírico, que nos parece se oferecer mais claramente o viés peculiar assumido por sua argumentação. Concentrar-nos-emos aqui no exame de alguns exemplos tomados da assim chamada crítica da precariedade do “juízo” (*le jugement*) humano na detecção da verdade — discussão esta que Pierre Villey, em seu plano argumentativo da *Apologia*, inclui como uma primeira parte do que ele denomina “crítica da vaidade da razão, instrumento da ciência” (mas que compreende, dentre outras coisas, o exame crítico do juízo e dos sentidos).⁷

Já o modo como essa discussão se introduz — através de um exame acerca dos progressos humanos na busca pela verdade, onde se comparam as posições de

nos que elas acabam por se apoiar em interpretações discutíveis do ceticismo antigo, tanto de uma perspectiva conceitual quanto historiográfica (sobretudo em vista dos debates mais recentes de língua inglesa), bem como possivelmente incompatíveis com a maneira pela qual Montaigne interpreta esse ceticismo. Seria conveniente imputar-lhe alguma espécie de ontologia quando levamos em conta o modo como ele critica as filosofias dogmáticas, incluindo a forma como se apropriam do discurso acerca do que é fenômeno? (v., p. ex., 538-545, 585-587; III, 2, 805) Igualmente, ao considerar divergentes interpretações do ceticismo, ele opta, como veremos, por aquela segundo a qual já os cétricos antigos teriam proposto uma filosofia plenamente compatível com a plena fruição de nossas faculdades corporais e espirituais. De todo modo, essas interpretações não focalizam precisamente o ponto que pretendemos abordar aqui. Para uma interessante análise recente acerca do aspecto positivo da noção pirrônica de fenômeno, bem como para outras referências, remetemos o leitor a Porchat (2006)

(7) V. Montaigne (1988), p. 438. A crítica da “vaidade da razão”, como um todo, corresponderia às pp. 559-600. A discussão em que nos concentraremos, e que se desenvolve, mais precisamente, em torno da noção de julgamento, ocupa as pp. 559 a 577. As citações da *Apologia* não virão acompanhadas da referência à numeração do livro e do capítulo. Para um exame desta argumentação no contexto geral do ensaio, veja-se Eva (2004).

Teofrasto, dos céticos acadêmicos e dos pirrônicos ⁸ — sugere que Montaigne a teria considerado como representativa de sua maneira pessoal de compreender e equacionar as dúvidas céticas. Embora ele reconheça méritos na moderação do aristotélico Teofrasto, que critica a imprudência do exame das causas remotas, que iriam além do âmbito do conhecimento sensível, rejeita essa posição com auxílio de argumentos retomados dos céticos acadêmicos — segundo os quais o desconhecimento das causas últimas compromete, de modo geral, toda a pretensão de conhecimento a partir das causas. Em seguida, a própria posição dos acadêmicos será recusada com base em argumentos pirrônicos: enquanto os acadêmicos, embora recusassem o assentimento à verdade, teriam admitido “alguma inclinação do juízo” em prol do verossímil, por julgarem ser demasiado rude pôr igualmente em dúvida a admissão da brancura da neve e a do movimento da oitava esfera celeste, os pirrônicos, mais ousadamente, recusariam esse critério acadêmico, alegando que ele pressuporia implicitamente o reconhecimento de alguma verdade como modelo dessa semelhança.⁹ Vê-se logo que se trata aí de um progresso, não exatamente na direção da posse de uma verdade, mas no aperfeiçoamento da formulação filosófica dos limites de nosso conhecimento e de nossa ignorância da verdade. Montaigne dá seu expreso assentimento à maior coerência com que os pirrônicos reconhecem os limites de nossa ignorância (mesmo admitindo que sua posição conduz a conseqüências que “dificilmente podem caber em nossa imaginação”), o que não o impede de introduzir furtivamente, em meio a tal progressão crítica, o seguinte comentário sobre o seu próprio esforço filosófico pessoal:

“[...] o que minha força não me permite descobrir, eu não deixo de sondar e ensaiar; e re-experimentando e amassando essa nova matéria, mexendo-a e esquentando-a, eu abro àquele que me seguir alguma facilidade para que a frua mais à vontade, tornando-a mais flexível e maleável” (560)

(8) Cf. 560-562AC

(9) V. 560-561

Deveríamos ler esta passagem, por sua vez, como alusão do autor a algum progresso na busca da verdade que estaria em curso na sua própria obra? Em vez disso, ela comenta, precisamente, a afirmação com que se objeta a Teofrasto, segundo a qual “é difícil dar limites a nosso espírito”, na medida em que, curioso e ávido, ele pode sempre levar adiante suas inquisições críticas — mesmo frente às tentativas filosóficas de determinar seus próprios limites. Esta ponderação é precedida por considerações dirigidas àquela a quem o ensaio é dedicado (talvez Margarida de Navarra), solicitando que se atenha à forma habitual de argumentar (por oposição ao método ora empregado pelo autor).¹⁰ Claramente preterindo suas próprias preconizações, Montaigne se apóia no reconhecimento dessa impossibilidade de oferecer limites como pretexto para prosseguir e aprofundar a argumentação dubitativa. Mas assim como a impossibilidade de deter a marcha do espírito é ilustrada pela progressão crítica que vai de Teofrasto a Sexto, não deveríamos ler este comentário de Montaigne sobre sua forma pessoal de proceder como alusão aos argumentos que ele próprio passa a oferecer a partir desse momento do texto — segundo o viés pessoal da sua própria capacidade de “ensaiar a matéria” da dúvida cética? Em mais de uma ocasião, Montaigne reconhece que a forma pela qual os antigos céticos se exprimiram dá lugar a alguma perplexidade e exige um esforço interpretativo no sentido do esclarecimento de suas posições,¹¹ ele mesmo, por sua vez, não se furta em optar por formulações particulares de posicionamentos pirrônicos que, a seu ver, poderiam exprimi-los de uma maneira mais clara — como no caso do célebre “*Que sais-je?*”.¹² Não poderia

(10) V. 557-560A

(11) “[A] Aquele que imaginar uma perpétua confissão de ignorância, um juízo sem inclinação em qualquer ocasião que seja, ele concebe o pirronismo. Eu exprimo essa opinião na medida que posso, posto que diversos a acham difícil de conceber e os próprios autores a representam um pouco obscuramente e diversamente...” (505)

(12) Depois de expor considerações que Sexto oferece acerca do uso da linguagem — segundo as quais os pirrônicos se valem de uma metáfora para exprimir o modo como a isentariam de valor assertivo, dizendo que as proposições céticas, como os laxantes, expelem-se a si mesmas junto com os

esta discussão ser vista como resultante do mesmo cuidado — tendo em vista que, segundo Montaigne, a extremidade da dúvida pirrônica, como vimos, a despeito de sua coerência, com dificuldade pode caber em nossa “imaginação”? Como dissemos, os argumentos que se seguirão, segundo a formulação precisa com que são propostos, não parecem provir de nenhum autor cético anterior ou contemporâneo, até onde nos parece indicar a exegese das fontes.

É bem verdade, porém, que essa discussão se introduz por meio de uma passagem, situada logo após a crítica que ele dirige à posição de Teofrasto, na qual se retoma de modo quase literal um argumento presente em Sexto Empírico:

“[A] Ora, é verossímil que, se a alma conhecesse alguma coisa, ela se conheceria primeiramente a si mesma; e, se conhecesse alguma coisa fora dela, seria o seu corpo e seu estojo, antes de qualquer outra. Se vemos até hoje os deuses da medicina debaterem-se acerca de nossa anatomia — *Mulciber in Trojam, pro Troja stabat Apolo* — quando esperamos que se ponham de acordo? Nós nos somos mais próximos do que a brancura da neve ou o peso da pedra. Se o homem não se conhece, como conhece ele suas funções e suas forças? Talvez algum conhecimento verdadeiro se aloje em nós, mas é por acaso. E,

humores que pretendem purgar — Montaigne afirma: “[B] ...Esta fantasia é mais seguramente concebida por interrogação — Que sei eu? — tal como a porto na divisa de uma balança...” (527) Por mais que esta simbolização do ceticismo de Montaigne tenha movido os intérpretes a nela buscar os sinais de sua novidade, é preciso salientar o modo como o autor procura aí, não veicular uma crítica, mas apenas formular a mesma idéia de uma maneira que julga mais clara. Mais ainda, é preciso levar em conta que, assim como a metáfora purgativa é extraída de Sexto Empírico (HP I, 14-15, 187ss.), muito provavelmente Montaigne tinha consciência de que a solução pessoal que oferecia era, ela própria, igualmente, prevista por Sexto (v. HP I, 189).

(13) Cf. HP II, 58: “...Assumamos, porém, que o intelecto foi apreendido, e concordemos, por hipótese, que ele realmente exista. Ainda assim, afirmo que ele não pode julgar os objetos. Pois se ele nem mesmo é capaz de se conhecer adequadamente, mas se contradiz a si próprio quanto à sua própria existência, o modo de sua origem e a posição em que se situa, como pode ele ser capaz de aprender algo mais de modo acurado?”

(14) Cf. Descartes (1979), pp. 85, 91-95

na medida em que pela mesma via, com a mesma feição e pela mesma conduta, os erros são recebidos pela nossa alma, ela não tem como distingui-los, nem com o que separar a verdade da ilusão.” (561)¹³

O problema que Montaigne extrai da ignorância que a alma revela acerca de suas “funções” e “forças” — e que constituirá o fio condutor da crítica que se segue a ela — parece-nos próximo, por sua vez, daquele pelo qual Descartes, posteriormente, iniciaria as suas *Meditações*, reconhecendo ter acolhido muitas falsas opiniões como verdadeiras. Mas enquanto este filósofo desenvolverá uma dúvida hiperbólica em busca de estabelecer um critério capaz de estabelecer algo de firme e constante nas ciências (cuja primeira consequência filosófica é a de propiciar, com efeito, um conhecimento filosoficamente indubitável acerca do homem), tal como o encontramos na Segunda Meditação,¹⁴ Montaigne reage a tal problema visando sobretudo evidenciar a dificuldade em saná-lo: não apenas as tentativas de resguardar nosso conhecimento da brancura da neve, tal como propostas pelos acadêmicos, se mostram inconsistentes, mas nossas faculdades cognitivas não se mostram aptas a distinguir o verdadeiro do falso. É possível que, ao redigir essas linhas, ele ainda não concebesse prioritariamente seu trabalho filosófico como o de examinar as “profundezas opacas das dobras internas de nosso espírito”,¹⁵ mas a presente argumentação testemunha, ao menos, do reconhecimento das mesmas dificuldades filosóficas — que eventualmente se refletem na própria fluidez terminológica com que ele se refere a tais faculdades.¹⁶

(15) Em II, 6, 378C, Montaigne descreve sua investigação como uma “[...] espinhosa empresa, e mais do que possa parecer, de seguir um andamento tão incerto (*vagabonde*) como este do nosso espírito, de penetrar as profundezas opacas de suas dobras internas, de escolher e de fixar (*arrestar*) tantos ares e agitações diminutas...” Em “Da Vaidade”, ele afirma: “[...] [as faculdades] possuem divisões e limites difíceis a discernir, e delicados...” (III, 9, 992B)

(16) Embora o termo “juízo” nem sempre aparente designar, nos *Ensaíos*, uma faculdade da alma (como em 569A, onde o termo parece antes designar apenas o produto de sua ação: “[...] mas tendo esse fogo [da paixão] evaporado, num só instante, como o clarão de um raio, minha alma tomou outra espécie de vista, outro estado e outro juízo...”), o termo é freqüentemente usado desse modo; ade-

Examinemos, assim, o primeiro argumento oferecido por Montaigne para evidenciar, particularmente, a precariedade do juízo:

“[A] [...] Que as coisas não se alojam em nós em sua forma e sua essência, e não adentrem segundo sua força própria e autoridade, vemo-lo o bastante. Não fosse assim, recebe-las-íamos da mesma forma: o vinho seria idêntico na boca do doente e na boca do são... Os objetos externos (*estrangers*) se rendem à nossa mercê, eles se alojam em nós como nos apraz. Ora, se de nossa parte nós recebêssemos alguma coisa sem alteração, se as presas humanas fossem suficientemente firmes e capazes para agarrarmos a verdade por nossos próprios meios, sendo esses meios comuns a todos os homens, a verdade seria passada de mão em mão, de um a outro. E ao menos se encontraria uma única coisa no mundo, de tantas que há, que seria acreditada pelos homens por um assentimento (*consentement*) universal. Mas [o fato de] não se ver nenhuma proposição que não seja debatida e controversa entre nós, ou que não o possa ser, mostra bem que nosso juízo natural não apreende claramente o que apreende, pois meu juízo não o pode fazer receber pelo juízo de meu companheiro, o que é o signo que eu o obtive de um meio diverso do que o seria um poder natural de julgar presente em mim e em todos os homens...” (562)

Parecem ressoar aqui também argumentos dubitativos provenientes dos antigos pirrônicos, como o Tropo da *diaphonía*, atribuído ao pirrônico Agripa, — a constatação da presença de uma contradição insuperável entre os sistemas filosó-

mais, embora algumas vezes ele seja empregado como uma espécie de sinônimo de razão, no mais das vezes ele surge, para Montaigne, articulado com “entendimento”, tal como ocorre p. ex., em II, 1, 338A: “[...] não é uma mostra de um entendimento [*entendement*] assentado o de nos julgar simplesmente pelas ações externas...” — ou mesmo como seu sinônimo, como veremos na presente discussão. Por “*jugement*” Montaigne freqüentemente parece designar uma faculdade diversa que, por oposição às críticas dirigidas à razão ou à memória, tende a surgir sob uma luz mais favorável — e mesmo a ocupar um lugar central em suas reflexões, que se voltam expressamente à sua formação e desenvolvimento, como se pode constatar nos ensaios I, 26 (“De l’institution des enfans”) e I, 50 (“De Democritus et Heraclitus”). Sobre o emprego fluido do vocabulário acerca das faculdades da alma, ver La Charité (1968, p. 1), McFarlane (1968, p. 122) e Holyoake (1969, p. 502)

ficos, frente à qual o cético reconhece não poder dispor de um critério isento para determinar qual deles deteria a verdade, em detrimento dos demais — ou o segundo dentre os dez tropos atribuídos a Enesidemo — pelo qual a diferença perceptiva entre os homens se mostra igualmente carente de um critério que possibilite indicar quem disporia de uma representação adequada das coisas.¹⁷ Mesmo a conclusão de que “os objetos externos... se alojam em nós como nos apraz” é aproximável das críticas de Sexto ao critério “em virtude do qual” os objetos seriam julgados verdadeiros pelos dogmáticos, críticas segundo as quais não poderíamos, por exemplo, nos certificar de que as impressões produzidas pelos órgãos sensíveis corresponderiam aos objetos externos.¹⁸ Contudo, parece-nos possível discernir, no detalhe da argumentação de Montaigne, um viés particular, ligado ao propósito de revelar a precariedade do juízo.

A argumentação proposta por Montaigne pode ser analisada, salvo melhor leitura, em duas etapas distintas. Primeiramente, a constatação da total discrepância perceptiva e opinativa entre os homens conduz à conclusão de que não possuímos nenhuma verdade inteiramente digna desse nome: se houvesse uma verdade naturalmente dada a nós, ela seria necessariamente objeto de uma adesão consensual. Por sua vez, essa conclusão conduz, num segundo momento, à observação de uma outra imagem de nossa situação natural, em vista da qual nossas faculdades cognitivas revelam-se precárias e incapazes de reconhecer tal verdade. Pois, se não podemos reconhecer uma candidata à verdade capaz de superar a situação controversa, potencial ou efetiva, em que se enredariam todas as opiniões humanas, isso mostra que nossos julgamentos, por mais que nos pareçam oferecer conhecimento de uma verdade, não correspondem a um poder natural de re-

(17) V. HP I, 164 ss.; I, 79 ss.

(18) Cf. HP II, 74: “Como pode o intelecto saber se as afecções dos sentidos são similares aos objetos sensíveis, posto que ele próprio não tem acesso direto aos objetos e os sentidos lhe evidenciam não a natureza dos objetos, mas as suas próprias afecções, tal como deduzimos pelos modos de suspensão?” (v. *ibid.* 72-75)

conhecer a verdade, mas sim a uma faculdade diversa (pela qual aquilo que nos aparece, a cada um, como verdadeiro, pode ser posto em xeque, em vista do conflito insuperável dessas aparentes verdades). Mesmo quando pensamos dispor de um entendimento perfeitamente claro das coisas, não podemos nos assegurar que ele resulta de uma capacidade de entender as coisas como efetivamente seriam, para além dessa discrepância de nossos entendimentos individuais (e dos eventuais consensos provisórios que se formariam).

O primeiro passo dessa argumentação parece apontar na direção de uma dúvida extrema — algo próxima da que Montaigne teria reconhecido no pirronismo — posto que são todas as proposições humanas que se mostrariam controvertidas, ou, pelo menos, seriam objeto potencial de dúvida, na medida em que nenhuma delas seria beneficiada com uma evidência de tal ordem que a subtraísse desse conjunto.¹⁹ É apenas no segundo passo, contudo, que se ofereceria mais claramente o indício de uma ultrapassagem do plano argumentativo próprio do ceticismo antigo. Ainda que Sexto, como vimos, recuse-se a identificar as percepções dos sentidos com os objetos externos, é preciso notar que tal recusa se atém dialeticamente aos termos com que os dogmáticos (notadamente os estóicos) propõem suas epistemologias, com o intuito de mostrar que sua admissão acaba por nos conduzir a inconsistências e que cabe, frente a elas, de suspender o juízo.²⁰ As conclusões que, de sua parte, Montaigne extrai dessa argumentação

(19) É possível discutir se esta seria ou não uma interpretação adequada da dúvida pirrônica, mas há passagens em Sexto que parecem apontar na formulação de uma suspensão igualmente ampla. Assim ele apresenta o tropo da *diaphonía*, ao qual fizemos há pouco alusão: “[...] o modo baseado na discordância é aquele pelo qual, conforme um conflito indecível sobre o tema proposto, tanto na vida (*bíos*) como entre os filósofos, em virtude do qual não somos capazes de escolher ou rejeitar algo, terminamos em suspensão”. (HP I, 165)

(20) A argumentação contra o critério “em virtude do qual” inicia-se por meio de uma argumentação destinada a mostrar que as representações (*phantasiai*) são inapreensíveis — isto é, as representações tal como a concebem os estóicos, a saber, como impressões na parte regente. (cf. HP II, 72). O passo seguinte da argumentação provém de uma concessão, a saber, a de que as representações possam ser apreensivas. A crítica aos sentidos que se segue, por sua vez, novamente focaliza uma tese

não parecem derivar de nenhum pressuposto dogmático, mas sim exibir a própria dimensão naturalmente paradoxal e indefinida com que nossas faculdades cognitivas se ofereceriam à nossa experiência, à luz de uma observação mais acurada. E os traços próprios com que elas assim se afiguram não se encontram expostos, ao que parece, em nenhuma parte das *Hipotiposes*. Sua dimensão seria paradoxal na medida em que “nosso juízo natural não apreende claramente o que apreende”, havendo uma espécie de descompasso permanente entre aquilo que nos aparece como o resultado de nossa ação de entender, no momento em que entendemos, e o efetivo poder cognitivo dessa ação em nos oferecer verdades — tal como veremos ainda em outros argumentos da mesma discussão. Igualmente, seus contornos nos aparecem de modo difuso, posto que tal constatação de nossa precariedade cognitiva parece refletir-se na nossa própria capacidade de reconhecer, por meio dessas mesmas faculdades, sua própria natureza e seus limites: aquilo que passaria por um claro entendimento das coisas revela-se, em vez disso, resultado de alguma faculdade diversa de um poder de julgar as próprias coisas (talvez, de uma faculdade de *desejar* dispor da verdade, ou de *imaginar* que disporíamos de um conhecimento das próprias coisas); de uma capacidade que não nos capacita, de todo modo, a dizer, a partir de nossas apreensões das coisas, como elas seriam absolutamente, em si mesmas.

Voltaremos a esse ponto. De todo modo, a estratégia de Montaigne, como vemos, não o impede de instaurar uma dúvida filosófica que acaba por incorporar aspectos conceituais presentes nos textos de Sexto, suspendendo de modo generalizado a admissão de que os resultados da operação de nosso juízo

dogmática: “pois o intelecto, *como eles asseveram*, não possui contato direto com as coisas”. (ibid., 73, grifo nosso) Logo a seguir, Sexto nos oferece essa importante consideração de caráter geral sobre o estatuto dessa discussão: “Não pretendemos asseverar que os critérios de verdade sejam irrealis, o que seria dogmático. Mas, uma vez que os dogmáticos parecem ter estabelecido com argumentos persuasivos (*pithanôs*) que realmente há um critério de verdade, nós propomos contra-argumentos que nos parecem também persuasivos (*pithanoús*), e embora não afirmemos que eles sejam verdadeiros ou mais persuasivos que os seus opostos, a partir da plausibilidade (*pithanotéta*) aparentemente igual desses argumentos e daqueles propostos pelos dogmáticos nós entramos em *epokhé*.” (II, 79)

correspondam a um conhecimento das coisas em si mesmas. Tal como Sexto procede, ademais, a uma espécie de naturalização do sujeito do conhecimento, ao equiparar as percepções humanas às dos demais animais, opondo-as em bloco,²¹ Montaigne se refere metaforicamente aqui a nosso entendimento como as “presas” de que dispomos para agarrar a verdade: elas constituem recursos peculiares, mas naturalmente limitados; propensos apenas para um determinado uso dos objetos que se apresentam a nós, mas não para saber como eles seriam em si mesmos, para além da intervenção de nossos meios de conhecer.²² Porém, tal conclusão metafórica — que corresponderia a uma reavaliação do poder cognitivo que espontaneamente supomos possuir — depende, no argumento de Montaigne, de negar-se a existência de um poder natural de julgar igualmente presente nos homens, em vista da incontornável desacordo vigente em torno de toda e qualquer opinião. Eis porque somos igualmente conduzidos a admitir que, rigorosamente falando, nossa faculdade de conhecer não corresponde àquilo que tendemos a supor que seja — isto é, um poder de apreender verdades acerca das coisas — para revelar-se como um “meio diverso de um poder natural de julgar [que estaria] presente em todos os homens”.

Embora esta argumentação vincule diretamente nosso desconhecimento da verdade à constatação de uma precariedade natural de nossas faculdades cognitivas, decerto esta passagem isolada seria insuficiente para admitir que estamos diante de uma estratégia peculiar. Ela nos oferece, porém, apenas o primeiro passo de um exame acerca do alcance e do modo próprio de operar dessas faculdades — um exame fundamentalmente cético que, por meio dos problemas invocados por este e outros argumentos, questiona a imagem fantasiosa que, se-

(21) Trata-se do Primeiro Tropo de Enesidemo. V. HP I, 40-78, cf. *Les Essais*, 452-486, 596-597.

(22) Cf. II, 37, 766: “[A]... Eu não desmereço o uso que nós tiramos do mundo, nem duvido da potência e da uberdade da natureza, nem de sua aplicação à nossa necessidade. Vejo bem que os lúcios e as andorinhas acham nela o bastante. Eu desconfio das invenções de nosso espírito, de nossa ciência e da arte, em favor da qual nós abandonamos suas regras, e do qual não sabemos manter moderação nem limite...” A mesma idéia é retomada em diversas ocasiões, cf., p. ex., 505A; III, 11, 1026B; III, 13, 1073B.

gundo Montaigne, tenderíamos a forjar acerca delas. A consideração sobre a diferença opinativa entre os homens que acabamos de analisar, Montaigne a complementa com reflexões que estendem o mesmo exame para a observação da oscilação de nossos julgamentos individuais através do tempo: ²³

“[A] Além dessa diversidade e divisão infinita, pelo turvamento que nosso juízo nos causa a nós mesmos e pela incerteza que cada um sente em si é fácil ver que ele possui uma posição (*assiette*) bastante insegura. Quão diversamente julgamos as coisas? Quantas vezes mudamos de opiniões (*fantasies*)? Aquilo que sustento hoje, e aquilo em que creio, creio de toda minha crença. Todos os meus meios e recursos empunham essa opinião e por ela respondem com tudo o que podem. Eu não saberia abraçar nenhuma verdade nem conservá-la com mais força do que faço com essa. Aí estou inteiro, aí estou verdadeiramente. Mas não me ocorreu, não uma vez, mas cem, mas mil, e todos os dias, de ter abraçado alguma outra coisa com todos esses mesmos instrumentos e nessa mesma condição que depois a tenha julgado falsa? Ao menos é preciso ser sábio às próprias custas. Se me encontrei freqüentemente traído por essa cor, se minha pedra de toque se encontra comumente falseada, e minha balança desigual e injusta, que segurança posso dela obter nesta vez mais do que em outras? Não é tolice deixar-me tantas vezes enganar por um guia? Todavia, que a fortuna nos mova cinco vezes de lugar, que ela não faça senão carregar e esvaziar sem cessar, como num barco, na nossa crença, novas e novas opiniões, sempre a presente e a última é a certa e a infalível... Ao menos deveria nossa condição errática nos fazer portar de modo mais moderado e contido em nossas mudanças. Seria preciso lembrarmo-nos que, ainda que recebamos [tal coisa] no entendimento, nós aí recebemos freqüentemente coisas falsas, e por esses mesmos instrumentos (*outils*) que se desmentem e se enganam freqüentemente...” (563-564)

Se esta passagem parece estreitar a aproximação entre a argumentação dubitativa de Montaigne e o problema inicial das *Meditações*, acima observada, se-

(23) A complementaridade dessas duas argumentações como parte de um exame mais amplo parece confirmada nesta passagem posterior: “[B]... Nunca dois homens julgaram de modo idêntico a mesma coisa, e é impossível ver duas opiniões exatamente semelhantes, não apenas em homens diversos, mas no mesmo homem em diversas horas...” (III, 13, 1067)

ria talvez possível nela enxergar uma reserva frente ao pirronismo. Pois, como sabemos, uma noção central desta filosofia é a *suspensão do juízo*. Sexto a apresenta como um estado de passividade do entendimento pela qual, diante das diversas teses dogmáticas, o filósofo nada afirma ou nega, isentando-se assim de sustentar crenças e de opinar.²⁴ A passagem de Montaigne descreve, em vez disso, o comportamento errático pelo qual seu próprio juízo transita de uma crença a outra. Seriam essas oscilações do juízo compatíveis com a suspensão cética? Parece-nos possível constatar novamente aqui um expediente argumentativo pelo qual o autor não apenas instaura, à sua maneira, um ceticismo extremo, mas indica em que termos sua prática seria viável.

Na *Apologia*, ao apresentar a “pura, inteira e mui-perfeita” suspensão dos pirrônicos, Montaigne afirma que tais filósofos “(...) se servem de sua razão para investigar e debater, mas não para sentenciar e escolher. Aquele que imaginar uma perpétua confissão de ignorância, um juízo sem inclinação em qualquer ocasião que seja, ele concebe o pirronismo...” (505A) Logo em seguida, porém, a consideração de que os pirrônicos aderem a quatro aspectos do *phainómenon* como critério para as ações da vida conduzirá Montaigne a rechaçar a interpretação segundo a qual esses filósofos seriam conduzidos a um modo de agir incomum e incompatível com as necessidades da vida.²⁵ Em vez disso, opina ele, sua filosofia apenas conduziria a um abandono da pretensão de “reger, ordenar e estabelecer a verdade”, permitindo-lhes, não obstante, fruir plenamente das faculdades de que naturalmente dispõem, segundo seu alcance próprio.²⁶ Assim, de algum modo, a vida

(24) V. HP I, 7-10, 26-27.

(25) cf. *ibid.*; HP I, 19-24

(26) Opondo-se aos autores que alegariam ser o pirronismo incompatível com a vida prática, ele afirma que tal filósofo “[...] [A] não quis se fazer tronco ou pedra, quis se fazer homem vivo, raciocinante, fruindo de todos os prazeres e comodidades naturais, empregando e servindo-se de todas as suas faculdades (*pieces*) corporais e espirituais, [C] de modo regrado e correto. [A] Os privilégios fantásticos, imaginários e falsos, que o homem usurpou para si, de reger, ordenar e estabelecer a verdade, ele, de boa fé, os abandonou e a eles renunciou...” (505)

comum e a suspensão pirrônica seriam, a seu juízo, elementos filosoficamente compatíveis: “Eles deixam guiar por tais coisas [i.e., pelos quatro aspectos do *phainómenon*] suas ações comuns, sem nenhuma opinação ou juízo.” (*ibid.*)

Mas como se acomodariam de modo coerente a dúvida extrema e a plena aceitação de nossas efetivas capacidades naturais? Vimos que Montaigne reconhece a necessidade de um esforço interpretativo destinado a esclarecer aspectos dessa filosofia, em vista das interpretações existentes, e não se furta de optar por formulações, a seu ver, capazes de melhor exprimir seus conceitos. Ao discutir as conseqüências da suspensão pirrônica no plano da busca filosófica da tranqüilidade, ele se queixa da falta de uma obra capaz de examinar de modo mais judicioso como os antigos filósofos puseram em prática suas doutrinas.²⁷ Ademais, a coerência da crítica dos pirrônicos à noção acadêmica de verossimilhança, embora ilustre a impossibilidade de dar limites a nosso espírito, como vimos, conduz a um resultado que suscita perplexidade (na medida em que iguala a dúvida acerca dos objetos mais distantes e duvidosos à das percepções sensíveis mais evidentes). Notemos, porém, que Montaigne conclui a exposição dessa crítica interpretando-a em termos de suas conseqüências relativas às nossas “faculdades intelectuais e sensíveis”, no mesmo passo que alude à plena imobilidade do entendimento como uma situação meramente ideal.²⁸

Assim, embora a passagem em tela permaneça incompatível, ao que parece, com uma *epokhé* extrema, correspondente à plena imobilidade do juízo, importa averiguar se o problema por ela proposto não poderia ser aproximado, em algum

(27) V. 505A, 578B.

(28) “... [A] Como conhecem eles [os Acadêmicos] a semelhança daquilo de que não conhecem a essência? Ou nós podemos plenamente julgar, ou estamos plenamente impossibilitados. Se as nossas faculdades intelectuais e sensíveis são sem fundamento e sem pés, se elas não fazem senão flutuar e esvoaçar, por nada deixemos nosso julgamento ser levado em nenhuma parte de sua ação, seja qual for a plausibilidade que ela pareça nos apresentar. E a posição mais segura e mais feliz de nosso entendimento *seria* aquela em que ele se mantivesse calmo, reto, inflexível, sem abalo e sem agitação...” (562, grifo nosso)

sentido, de uma suspensão de tipo “radical”. Tal como a diversidade das opiniões humanas revelou que, de modo geral, todas elas seriam passíveis de ser postas em dúvida, ao menos potencialmente, agora é a variação dos juízos ao longo do tempo, acerca de um mesmo fato, que corrobora e amplia essa constatação. Isso porque os novos juízos usualmente se acompanham de uma presunção de certeza similar à que acompanhava aqueles que posteriormente se revelaram falsos. Porém, como o assentimento às proposições aparentemente mais evidentes e indiscutíveis é sempre mediado pelo nosso juízo,²⁹ o que tal experiência revela é que a sua própria ação, pela qual reconhece tal evidência, não pode constituir um critério da sua veracidade. Alveja-se aqui novamente nossa pretensão de estabelecer a verdade criticando a precariedade do instrumento de que naturalmente dispomos para tal fim: se o instrumento, que a um só tempo as avalia e assimila não é confiável, segue-se que todas as proposições que são inevitavelmente por ele intermediadas devem ser embargadas quanto ao suposto conhecimento que ofereceriam das coisas. É o valor cognitivo das ações do juízo como um todo, afinal, que tal argumento se destinaria a “suspender”.

Contudo, isso não leva Montaigne a considerar que o juízo devesse permanecer imóvel, posto que faz parte dos limites de nosso espírito, em sua ação, a incapacidade de pôr em prática uma dúvida desse teor — se não por alguns instantes.³⁰ Pela mesma razão, uma imobilidade radical do juízo não poderia conduzir

(29) “[A]... Tudo o que se conhece, conhece-se, sem nenhuma dúvida, pela faculdade daquele que conhece: pois, uma vez que o julgamento resulta da operação daquele que julga, há razão [para admitir] que ele a perfaça por seus meios e vontade, não pela imposição do que lhe é externo, como ocorreria se nós conhecêssemos as coisas pela força e lei de sua essência...” (587)

(30) Cf., p. ex., II, 29, 705-706 [A] “...Eu acho, por experiência, que há bastante diferença entre os impulsos e repentes da alma e um hábito constante e resoluto... Pirro, aquele que construiu da ignorância um saber (*science*) tão agradável, tentou, como todos os outros verdadeiramente filósofos, fazer sua vida responder à sua doutrina. E por sustentar ser a fraqueza do julgamento humano tão extrema, a ponto de não poder tomar partido ou inclinação, e de querê-lo perpetuamente equilibrado, observando e acolhendo todas as coisas como indiferentes, diz-se que ele se mantinha sempre de mesma feição e aspecto: se começava uma conversa, não a interrompia quando aquele a quem falava já se tinha

o filósofo a fruir plenamente das faculdades de que dispõe segundo sua própria natureza. O que Montaigne extrai como consequência prática da sua argumentação, por sua vez, é uma espécie de regra de prudência acerca do ato de assentimento, que leve em consideração a constatação da precariedade cognitiva desta faculdade, tal como exposta por tais argumentos. Nesse texto, ele recomenda moderação nas mudanças de opinião (a que poderíamos ser seduzidos pela aparência de solidez com que as novas razões podem se apresentar),³¹ noutros, a mesma recomendação se estende ao próprio ato do assentimento.³²

À primeira vista, é difícil acomodar à letra dos textos antigos a admissão de que o cético pirrônico sustentasse “opiniões” ou “crenças”. Mas é importante lembrar que, ao discutir o tema, Sexto distingue um sentido dogmático do termo

ido... Uma vez ele sofria, ao ser incisado e cauterizado, com uma constância tal que não se o via sequer piscar os olhos. Não é pouco conduzir a alma a essas imaginações, é ainda mais aí juntar as ações (*les effects*), todavia não é impossível; mas, juntá-las com tal perseverança e constância a ponto de estabelecer delas o seu curso de vida ordinário, certamente, nessas empresas tão afastadas do uso comum, é quase incrível que se possa...” Esta interpretação da prática de Pirro, baseada possivelmente em Diógenes Laércio, é contudo abandonada por Montaigne quando ele tematiza explicitamente a existência de interpretações variadas e toma partido por uma compreensão diversa de tal filosofia (v. nota seguinte). Note-se que o próprio Montaigne parece eximir-se de assumir em seu nome tal interpretação (“*diz-se que* ele se mantinha sempre de mesma feição e aspecto”). Esta passagem importa aqui sobretudo na medida em que revela os limites de uma interpretação possível do pirronismo, segundo Montaigne.

(31) Cf. 569-570A: “...Os escritos dos antigos, digo os bons escritos, plenos e sólidos, tentam-me e arrastam-me quase onde querem; aquele que ouço parece-me sempre o mais firme. Encontro neles razão cada um à sua vez, ainda que se contradigam. Esta facilidade que os bons espíritos têm de tornar verossímil (*vray-semblable*) aquilo que desejam, e [o fato de] que não haja nada tão estranho que eles não consigam dar um colorido capaz de enganar uma simplicidade semelhante à minha, isso mostra evidentemente a fraqueza de sua prova...”

(32) “[B]... Eu entro em conversação e discussão com grande liberdade e facilidade, posto que a opinião encontra em mim um terreno pouco propício para penetrar e lançar longas raízes. Nenhuma proposição me surpreende, nenhuma crença me ofende, seja qual for a contrariedade que houver com a minha. Não há fantasia que seja tão frívola nem tão extravagante que não a ache compatível com a

“crença” (*dóγμα*) — correspondente ao assentimento aos objetos obscuros da investigação filosófica, segundo o qual aquele que crê põe como real o objeto de sua crença — de outro no qual “crença” significa, mais vagamente, apenas aquiescer a algo — sentido este que, segundo Sexto, corresponderia ao modo como os pirrônicos seguem o *phainómenon*, sem forte inclinação ou adesão, como a criança segue ao tutor.³³ Não caberia aproximar as considerações de Montaigne sobre a “moderação” no assentimento desta modalidade não-dogmática de crenças admitida pelos céticos? Mas, se assim for, há de se reconhecer que a reconstrução montaigneana do pirronismo contribui, no nível de sua argumentação própria, a conferir uma nova feição a essa filosofia.

É bem verdade que Montaigne parece ir além ao declarar que, quando crê, crê de toda sua crença e “não saberia abraçar nenhuma verdade nem conservá-la com mais força...” Não devemos, contudo, desprezar a possibilidade de que haja aí alguma tintura retórica,³⁴ pois, no que respeita à economia

produção do espírito humano. Nós, que privamos nosso julgamento do direito de sentenciar (*faire des arrests*), observamos brandamente as opiniões diversas... ” (III, 8, 923-4)

(33) V. HP I, 13-15, v. tb. 230-231: “[...] Acreditar [*peitestaí* = seguir, dar assentimento ao que se impõe] é usado em diversos sentidos. Significa não resistir, mas simplesmente seguir sem forte inclinação ou adesão, como se diz da criança que segue o tutor, e algumas vezes significa dar assentimento por escolha e simpatia (como os homens dissolutos seguem alguém que propõe um modo de vida extravagante). Assim, uma vez que Carnéades e Clitômaco dizem que aceitam as coisas e que algumas dessas coisas são plausíveis no sentido de evocarem um grande desejo e uma forte inclinação, diferimos deles a esse respeito, posto que dizemos aceitá-las simplesmente assentindo, sem adesão...”

(34) Ademais, Montaigne freqüentemente oferece, nos *Ensaíos*, relatos de sua experiência pessoal como um convite a que o leitor perfaça, por si mesmo, uma experiência análoga. Isso não deixa de ocorrer na presente discussão: “[A] Eu, que me espio mais de perto... com dificuldade ousaria dizer a vaidade e fraqueza que eu encontro em mim. Eu tenho o pé tão instável e mal apoiado, eu o acho tão fácil de vacilar e tão pronto a se abalar, e minha vista tão desregrada, que no jejum me sinto outro que depois da refeição; se minha saúde me ri, bem como a claridade de um belo dia, eis-me um homem amável; se uma ponta me aperta o dedo do pé, eis-me desencorajado, desagradável e inacessível...” (565-566) Veja-se também a passagem citada na nota seguinte, que constitui um acréscimo tardio a este texto.

argumentativa, é certamente relevante o fato de serem sobretudo as opiniões que nos pareçam, em determinado momento, mais meritórias de crença, as mesmas que se possam revelar inaceitáveis num momento posterior. Nem mesmo devemos descartar a possibilidade de alguma influência do ceticismo acadêmico no modo como caracteriza a dimensão em que o cético dá assentimento a um critério de ação.³⁵ De todo modo, mesmo que o entusiasmo da crença de Montaigne seja autêntico e que tal aspecto de seu ceticismo acabe por representar uma divergência para com a prática suspensiva dos antigos pirrônicos, ele é parte de uma reconstrução que pretende abarcar, a um só tempo, a viabilidade prática e a extremidade da coerência que ele reconhece nessa filosofia. É importante ressaltar que o argumento de Montaigne considera distintamente esses dois planos, que ele mesmo trata de conciliar.

No que tange ao *valor cognitivo das opiniões*, todas elas estariam embargadas quanto à fidelidade com que retratariam as coisas, uma vez mediadas por um instrumento cognitivo mais precário do que aparenta ser. Este é o plano em que propriamente se projetaria, ao menos no que tange a este argumento, uma versão da “suspensão do juízo” — não como recusa categórica do ato de julgar, mas como desconfiância geral acerca do valor cognitivo das opiniões que são seu objeto, do qual se pode extrair, por exemplo, uma regra de ação ou reflexão

(35) Veja-se nota 33, acima. Embora seja discutível se a caracterização da filosofia acadêmica por parte dos pirrônicos acerca desse ponto seja acurada, Cícero se refere, por exemplo, ao prazer que há na investigação de temas de suprema magnitude e grande obscuridade, bem como no encontro de uma noção que pareça ter uma semelhança com a verdade. (cf. *Acad.* II, 127-128) Ademais, afirma em II, 8: “...Nem há qualquer diferença entre nós e aqueles que pensam que possuem conhecimento positivo das coisas a não ser pelo fato de não terem dúvida de que seus dogmas são verdadeiros, enquanto nós sustentamos muitas doutrinas como aprováveis (*probabilia*), com base nas quais nós podemos facilmente agir, mas dificilmente avançar como certas...” Ao expor e interpretar o modo pelo qual os céticos dão assentimento a um critério prático, Montaigne se vale tanto de textos pirrônicos acerca do *phainómenon* quanto de textos acadêmicos acerca do mesmo tema, tratando-os como aparentemente compatíveis. (cf. 505-506AC, *Acad.*, II, 99 ss., v. tb. *ibid.* II, 104, 109 *passim*.)

filosófica. Um problema distinto é o de saber *como agir* em face da imperfeição do instrumento cognitivo de que humanamente dispomos. Até que ponto seremos capazes, observando a condição natural de nosso juízo, de adotar uma atitude compatível com o que tal experiência, bem considerada, nos ofereceria? Como diz Montaigne: “*Seria preciso lembrarmo-nos* que, ainda que recebamos [o que nos parece infalível] no entendimento, nós aí recebemos freqüentemente coisas falsas, e por esses mesmos instrumentos que se desmentem e se enganam freqüentemente...” (grifo nosso) Trata-se agora de uma esfera de considerações mais complexa, que diz respeito tanto à capacidade individual, quanto aos limites humanos. Não se exclui, ademais, que ocorra de algumas proposições se oferecerem mais facilmente como objeto de desconfiança e de suspensão (sejam as proposições filosóficas contraditórias entre si ou mesmo o juízo sobre a suposta naturalidade dos costumes que podem ser contrapostos a costumes diversos, com o propósito de mostrar a fraqueza demonstrativa da razão³⁶); enquanto outras acabem nos engajando em vista de necessidades práticas, mesmo que possam vir a revelar sua falibilidade particular quando delas se toma alguma distância. Mas é importante ressaltar que os limites eventualmente reconhecidos na prática filosófica de uma dúvida extrema (aí compreendidos mesmo aqueles que o próprio autor confessa ao informar que, ao exercitar uma argumentação antinômica, inclina-se por alguma das opiniões³⁷) não parecem dizer respeito à

(36) Assim Montaigne comenta sua enumeração de opiniões filosóficas acerca da alma, em 542-545ABC: “[A] Vêm-se infinitos exemplos parecidos, não apenas de argumentos falsos, mas ineptos, que não se sustentam, e que acusam seus autores não tanto de ignorância quando de imprudência, nas réplicas que os filósofos se fazem uns aos outros acerca dos dissensos em suas opiniões e seitas. [C] Quem arrumasse com capacidade (*suffisance*) um conjunto de asneiras da prudência humana, diria maravilhas... Eu algumas delas reúno, de bom grado, como uma mostra, por algum viés não menos útil de considerar. [A] Julguemos por aí o que não devemos estimar do homem, de seu senso e de sua razão, posto que nesses grandes personagens, que levaram tão alto a capacidade (*suffisance*) humana, encontram-se defeitos tão aparentes e tão grosseiros...”

(37) “...[B] Muitas vezes (tal como me ocorre de fazer de bom grado) tendo me posto, por exercício e por prazer, a sustentar uma opinião contrária à minha, meu espírito, aplicando-se e virando-se para

coerência do diagnóstico acerca da impossibilidade de nos fiarmos na ação de nosso juízo como critério de verdade. Desse modo, o fato de que permaneçamos crendo ou julgando não parece ser por si mesmo um óbice, para Montaigne, à pertinência da crítica cética radical, no sentido em que é contemplada por esse argumento, uma vez que a admissão da atividade do juízo é considerada no plano da viabilidade das práticas humanas (talvez refletindo ainda um esforço de seguir o pirronismo e adotar o *phainómenon* como um simples critério de ação face à suspensão do juízo).³⁸ Pela mesma razão, este argumento implicitamente distingue entre a viabilidade prática de uma dúvida radical (exigência que, caso imposta, certamente geraria um ceticismo incompatível com a vida prática) e a natureza potencialmente duvidosa de todas as opiniões humanas (de tal modo que a recusa do primeiro ponto não afeta necessariamente o segundo).

Não devemos, assim, reconhecer que a reflexão de Montaigne sobre os limites do conhecimento humano, embora voltada para uma restauração da coerência que ele reconhece no ceticismo antigo, e atenta a diversos detalhes conceituais e argumentativos presentes em Sexto, acaba por perfilar um ceticismo portador de silhueta própria? Notemos que, caso esta interpretação esteja correta, tal estratégia argumentativa parece projetar conseqüências conceituais particulares no que tange, por exemplo, à noção de investigação cética. O cético pirrônico, em sua versão sextiana, entende a investigação filosófica como uma atividade eminentemente negativa pela qual, contrapondo crenças dogmáticas diversas, ele se isenta de dogmatizar.³⁹ Mas Montaigne, no mesmo passo em que dá lugar, num sentido

esse lado, aí me amarra tão bem que eu não encontro mais a razão de minha primeira opinião, e a abandono. Eu me deixo arrastar quase ao onde me debruço, seja como for, e me lanço com meu peso. Cada um poderia dizer o mesmo de si, se se observasse como eu..." (*ibid.*)

(38) V. HP I, 21: "Que nós admitimos o que aparece (o *phainómenon*) é claro pelo que dizemos acerca do critério da persuasão cética. 'Critério' possui dois sentidos: há critérios adotados para proporcionar convicção sobre a realidade ou irreabilidade de algo (...) e há critérios de ação, em vista dos quais na vida diária nós agimos de determinado modo e deixamos de agir de outro..."

(39) V. HP I, 1-4, 7-11

particularmente generoso, ao assentimento “prático” de crenças e opiniões, torna potencialmente duvidosas *todas* as opiniões de que se acerca nosso juízo — aí compreendidas, ao que parece, as diversas opiniões sustentadas pelo próprio filósofo, o que contribui para conferir a este ceticismo um peculiar viés autocrítico.⁴⁰ Isso convida a admitir que à noção de dogmatismo se confere um contorno mais amplo e mais difuso do que possuiria no pirronismo original. Mais ainda, é a própria tarefa de detectar a presença do dogmatismo que se reveste, aparentemente, de uma dimensão problemática, que se deixaria entrever, por exemplo, no modo como os *Ensaio*s tematizam a relação entre natureza e costume.⁴¹ Caberia mesmo indagar se permanece fazendo sentido para tal ceticismo a idéia de uma plena superação do dogmatismo por meio da prática da *epokhé*.

Passemos agora a um terceiro exemplo, pelo qual a mesma crítica do juízo parece radicalizar-se ainda mais:

“[A] Se a natureza encerra nos termos do seu progresso ordinário, como todas as demais coisas, também as crenças, os julgamentos e as opiniões dos homens; se elas têm sua

(40) Em continuação à passagem citada na nota 32, acima, Montaigne escreve, por exemplo: “... As contradições portanto dos julgamentos não me ofendem nem me alteram, elas apenas me despertam e me exercitam... Quando me contrariam, despertam minha atenção, não minha cólera; eu avanço para aquele que me contradiz, posto que me instrui...” (III, 8, 924)

(41) “[A] ...Se chamamos monstros ou milagres aquilo aonde nossa razão não chega, quantos deles não se apresentam continuamente aos nossos olhos? Consideremos através de quantas névoas, e o modo tateante pelo qual nos encaminhamos ao conhecimento das coisas que temos entre as mãos: certamente reconheceremos que é antes o costume que o saber (*science*) que nos tira sua estranheza... e que tais coisas, se nos fossem apresentadas pela primeira vez, nós as tomaríamos como tão ou mais incríveis que quaisquer outras...” (I, 27, 179) Montaigne parece reconhecer na argumentação pirrônica um poder de neutralizar, ao menos em parte, tal aporte do costume: “(...) os Pirrônicos se servem de seus argumentos e de sua razão para arruinar a aparência da experiência, e é espantoso [ver] até onde a maleabilidade da razão lhes acompanha em seu desígnio de combater a evidência dos fatos : pois eles provam que nós não nos movemos, que nós não falamos, que não existe o pesado nem o quente, com uma força de argumentação semelhante àquela com que provamos as coisas mais verossímeis...” (571A) Ver também nota 59, abaixo.

revolução, seu nascimento, sua morte, como as couves; se o céu as move e rola a partir de seu lugar, que magistral e permanente autoridade vamos lhes atribuindo?" (575)

O problema apontado por esta questão retórica, embora assemelhado ao do argumento anterior, envolve a atribuição de uma causa para a oscilação do juízo, que antes surgia como fortuita; a saber, o "progresso ordinário" da natureza — que reduz a situação do entendimento humano à de uma couve! Parece-nos, no entanto, que esta insólita comparação pode ser melhor compreendida se prestarmos atenção a como ela se relaciona com os argumentos precedentes.

Tentemos reconstruir o argumento implícito nesta passagem. Montaigne parte da admissão de que nos inserimos em uma natureza, portadora de leis regulares que governam, de modo geral, seus fenômenos — retomando aqui uma idéia que aparece com frequência nos *Ensaíes*.⁴² Contudo, tal como também sustenta noutros textos, essas leis nos são, em boa medida, desconhecidas e eventualmente assim permanecerão.⁴³ Mas a natureza abarca também o homem: trata-se,

(42) Embora Montaigne seja usualmente tido como um autor alheio à corrente de pensamento que gerou a ciência moderna, esse julgamento deveria ao menos ser matizado diante de afirmações como esta: "[C] É uma mesma natureza que segue o seu curso. Quem tivesse suficientemente julgado acerca do estado presente, poderia com segurança concluir acerca de todo o futuro e de todo o passado..." (467) Ou, ainda, no âmbito de uma crítica às pretensões humanas de se situar numa posição essencialmente privilegiada relativamente aos animais: [A] "Eu disse tudo isso [sobre os animais] para sustentar a semelhança que aí há com as coisas humanas, e para nos reconduzir e juntar ao seu número. Nós não estamos nem acima nem abaixo do resto: tudo o que está sob o Céu, diz o sábio, corre sob uma lei e fortuna semelhante... Há alguma diferença, há ordens e graus, mas é sempre sob a face de uma mesma natureza... É preciso constranger o homem e situá-lo nas barreiras dessa ordem (*police*). O miserável não cuidou de não pular, de fato, além daí; [mas] ele está submetido e engajado, ele está sujeito à mesma obrigação que as outras criaturas de sua ordem, e é de uma condição bem mediana, sem nenhuma prerrogativa e precedência verdadeira e essencial..." (459)

(43) Ao criticar as pretensões humanas de conhecer a natureza divina a partir das leis naturais, por exemplo, ele afirma: "[A] ...Tu não vês senão a ordem e o governo desta pequena caverna em que estás alojado, se é que a vês: sua divindade tem uma jurisdição infinita para além dela [...]" (524) E,

ainda aqui, de buscar produzir uma imagem mais adequada da nossa condição natural, aí compreendidas nossas faculdades cognitivas — também elas, portanto, sujeitas a leis naturais e regulares. Contudo, muitas dessas leis, se não sobretudo elas, incluem-se entre aquelas que escapam do nosso conhecimento. Assim, nosso juízo ou entendimento opera naturalmente em seus processos cognitivos determinado por leis cuja presença não pode ser por ele adequadamente julgada ou percebida; opera, assim, sujeito a instâncias determinantes que não podem ser devidamente levadas em conta. Mas o fato de que essas leis sejam invisíveis ao próprio entendimento (e talvez, em certa medida, assim devam necessariamente permanecer) cria um problema particular e acentua o caráter paradoxal da sua imagem que já se deixara entrever acima. Isso porque, ao mesmo tempo, pareceria ser intrínseco ao modo de agir do entendimento, segundo a autonomia própria com que reconhece sua eventual isenção e objetividade, a admissão de que não está sendo coagido por instâncias externas, capazes de interferir em seu resultado.

Montaigne não pretende abolir o uso do julgamento, mas sim observá-lo segundo seu alcance cognitivo natural; não se trata, assim, de reduzir nossas impressões subjetivas, produzidas pela ação do juízo, ao estatuto de meros epifenômenos; trata-se de tentar compreendê-las como parte da natureza, e incluir, portanto, o modo próprio pelo qual reconhecemos as exigências de seu funcionamento como parte do fenômeno natural. Tratar-se-ia de um naturalismo ampliado, se se quiser, que inclui como parte da natureza dois aspectos da ação de nossas faculdades cognitivas, cuja relação novamente revela um paradoxo: o fato de o entendimento humano, como todo objeto natural, estar subsumido a leis (ainda que não as possa reconhecer) e o fato de dispor de uma autonomia própria diante daquilo de que se acerca. De tal modo que, a cada vez que admitimos ter entendido algo, em conformidade com este segundo aspecto, assumimos implici-

adiante: “[A] Ademais, quantas coisas não há em nosso conhecimento que conflitam com essas belas regras que nós talhamos e prescrevemos à natureza? E pretendemos a elas submeter o próprio Deus? Quantas coisas chamamos de milagrosas e anti-naturais? [C] Isso se faz para cada homem e para cada nação segundo a medida de sua ignorância...” (526)

tamente que o resultado dessa ação é satisfatório em vista dos dados reconhecíveis e que, caso fôssemos capazes de reconhecer algum elemento externo interferindo no resultado, estaríamos em princípio dispostos a reavaliar aquilo que julgamos, ou a impressão de termos entendido o que entendemos.⁴⁴ Contudo, faz igualmente parte de sua inserção na natureza o fato estar permanentemente submetido a leis que governam sua ação e não lhe são conhecidas. Considerar a relação paradoxal entre esses dois aspectos é exatamente o que produz aqui uma conclusão cética análoga à que observamos nos casos anteriores, destinada a redimensionar o estatuto cognitivo que o entendimento tende a se outorgar quando se limita ao reconhecimento de sua autonomia.

Vimos que Montaigne extrai da diversidade opinativa a conclusão de que nossa impressão natural de estarmos julgando ou entendendo não resulta de um poder de julgar ou entender as coisas em si mesmas; agora, esta argumentação mostra que a mesma impressão de conhecer coabita com o desconhecimento de instâncias permanentemente presentes, capazes de interferir na ação do entendimento de modo comprometedor para sua pretensão de asseverar uma verdade. Aqui o problema não decorre dos limites de nosso entendimento que ele próprio pode de algum modo reconhecer (como quando nos pomos diante de um paradoxo ou uma contradição), mas daqueles que, sem os reconhecer, ele indiretamente revelaria. Graças ao seu modo próprio e natural de agir, ele permanentemente desconheceria os limites de sua ação cognitiva a cada vez que se assume implicitamente como autônomo em seus atos de conhecimento. Eis como o naturalismo cético de Montaigne conduz ao reconhecimento de uma situação paradoxal ine-

(44) Montaigne distingue o problema de saber se nosso julgamento pode abrir mão dos critérios que o permitem agir de forma regrada, quando se põe em busca da verdade, do problema diverso de saber se é possível efetivamente encontrar uma verdade digna desse nome: “[B] A agitação e a caça são propriamente de nossa alçada: nós não somos desculpáveis de conduzi-la mal e de modo impertinente; quando a pegar a presa, é outra coisa. Pois nós nascemos para buscar a verdade; cabe possuí-la a um poder maior. Ela não é senão, como dizia Demócrito, no conhecimento divino. [C] O mundo é apenas uma escola de inquisição...” (III, 8, 928)

rente à própria natureza de nosso entendimento (a que ele se refere em várias passagens dos *Ensaíos*⁴⁵). Se ele não explicita aqui o propósito de oferecer uma imagem mais fiel de nossas faculdades cognitivas, limitando-se a assinalar sua submissão a leis semelhantes àquelas que regem as couves, a articulação deste texto com a problemática geral de que participa torna essa metáfora mais palatável: diríamos que ela sublinha a estranheza e imperfeição com que nossas faculdades apareceriam a nós mesmos à medida que fôssemos capazes de mais profundamente detectar seu enraizamento natural.

Porém, com base em quê se pretende alegar que tais causas incógnitas, operando sob o aspecto visível dos nossos processos cognitivos, seriam relevantes se, justamente, elas não podem ser percebidas no âmbito de operação do entendimento, segundo os critérios próprios que ele emprega quando entende? Frisemos que, segundo o argumento que acabamos de expor, Montaigne não pretende alegar arbitrariamente que tenhamos razões para desconfiar da presença de tais causas potencialmente comprometedoras, porém invisíveis pela ótica daquilo que nos parece devidamente entendido. Aqui, como vimos, ele se apóia na verossimilhança da crença na plena determinação da natureza a leis regulares. Noutra argumentação pertencente à mesma crítica, Montaigne sustenta sua desconfiança noutras bases. Admitindo, de saída, que podemos identificar diversas espécies de causas que interferem na ação de nossas faculdades intelectuais — como o desarranjo das “faculdades corporais”, a elas intimamente ligadas, quando estamos doentes

(45) Veja-se, por exemplo, além da passagem citada na nota anterior, III, 13, 1068: “[B] Encontramos nós, em razão disso, algum fim à necessidade de interpretar? ...Os homens desconhecem a doença natural de seu espírito: ele não faz senão vasculhar e buscar, e vai sem cessar volteando, construindo e se aprisionando em seu trabalho, como os nossos bichos da seda, e aí se sufoca. *Mus in pice*. Ele pensa perceber de longe alguma aparência de clareza e de verdade imaginária, mas, enquanto ele corre, tantas dificuldades lhe atravessam o caminho, tantos impedimentos e novas buscas, que elas o desviam e o inebriam. Quase do mesmo modo como ocorre com os cães de Esopo, os quais, descobrindo o que parece ser um corpo morto flutuando no mar, e não podendo dele se aproximar, resolveram beber a água e secar o caminho, e aí se afogaram...”

— ele alega que também causas que se afiguram mais diminutas e discretas não podem ser tidas como inócuas para a objetividade do conhecimento, pois seu caráter diminuto pode ser apenas a aparência de que se revestem por se situarem no horizonte de nossa limitada capacidade de percepção.⁴⁶ Tal limitação nos impede, assim, de discriminar as instâncias em que nossas faculdades cognitivas agiriam de forma isenta e confiável, por oposição àquelas em que estariam presentes as mesmas circunstâncias que, quando detectáveis, reconhecemos como problemáticas. O problema é ainda agravado por outros aspectos do funcionamento natural de nossas faculdades, como o fato de nossa razão ser capaz, segundo Montaigne, de produzir cem explicações diversas e contraditórias acerca de um mesmo ponto:⁴⁷ “[A] Em suma, essa doença [do juízo] não se descobre tão facilmente, se ela não é totalmente extrema e irremediável, uma vez que a razão vai sempre torta, e manca, e caída, com a mentira como com a verdade. Por isso é di-

(46) “[A] Não são apenas as febres, as bebidas e os grandes acidentes que invertem o julgamento; as menores coisas do mundo o reviram. E não se deve duvidar de que, ainda que não o sintamos, que, se a febre contínua pode deter nossa alma, a terçã não aporte aí alguma alteração segundo sua medida e proporção. Se a apoplexia adormece e apaga inteiramente a visão de nosso entendimento, não se duvide que o resfriado não a ofusque. E, por conseguinte, dificilmente se pode encontrar uma só hora em nossa vida na qual o nosso julgamento esteja na sua devida posição, sendo nosso corpo sujeito a tantas mutações contínuas, e provido de tantas espécies de molas que (nisso creio nos médicos) é muito difícil que não haja sempre alguma que funcione mal...” (564-565) Ou ainda, adiante, na mesma discussão: “...Por mais que tenha boa intenção um juiz, se ele não se escuta de perto, coisa que a poucos agrada, a inclinação à amizade, ao parentesco, à beleza e à vingança, e não apenas coisas de tanto peso, mas esse instinto fortuito que nos faz favorecer uma coisa mais que outra, e que nos dá, sem a licença da razão, a escolha entre dois objetos equivalentes, ou mesmo qualquer sombra de semelhante vaidade, pode insinuar insensivelmente em seu julgamento a recomendação ou desfavor de uma causa e dar alguma inclinação à balança...” (*ibid.*)

(47) Eu chamo de razão (*raison*) sempre essa aparência de raciocínio (*discours*) que cada um forja em si; essa razão, cuja condição permite haver cem contrários acerca de um mesmo assunto, é um instrumento de chumbo e cera, alongável, dobrável e acomodável a todos os vieses e a todas as medidas; não resta senão a capacidade de saber torneá-lo (*contourner*)...” (*Ibid*)

fácil descobrir seu engano e desregramento...” (565). Não apenas escapam à visão de nosso juízo as causas que intervêm em sua ação por serem diminutas e remotas, mas porque ele naturalmente tende a desviar seu olhar das que poderia identificar, substituindo-as por outras que fabulam nossos raciocínios. Oferece-se aqui mais um traço paradoxal do espírito que, em vista de sua própria necessidade de compreender e persuadir, é levado a produzir interpretações cujo efeito freqüente é, não o de melhor revelar a verdade, mas o de encobri-la.⁴⁸

Pode-se ainda indagar: se o resultado do argumento é o de comprometer radicalmente a objetividade das evidências que, de modo geral, nosso entendimento produz, qual o valor das próprias evidências que ele reconhece para comprometer sua ação? Um ponto relevante a destacar diz respeito ao sentido desse comprometimento. O que Montaigne precisamente alega é que, por mais que tais causas externas sejam relevantes, nosso entendimento mostra-se incapaz de determinar como e em que medida elas interferem ou não em sua ação, na medida mesma em que elas lhe são invisíveis. Mas se admitimos que essa evidência não pode ser aceita porque todas estariam comprometidas, não estamos implicitamente reconhecendo que, em certa medida, todas as ações do entendimento podem ser identificadas como falsas — e, portanto, que seríamos capazes de determinar como essas causas interferem em sua ação (a saber, tornando-as todas falsas)? O argumento de Montaigne não exclui que tais causas possam agir de modo privilegiado em algumas circunstâncias, nem mesmo que nossa reflexão possa eventualmente detectá-las em outras. Visíveis, minúsculas ou invisíveis, são sempre, con-

(48) Sobre este procedimento a que Montaigne alude como um fenômeno “natural”, ver por exemplo, I, 31, 205A, ou as interessantes análises presentes em III, 11, 1027BC *et ss.*, sobre como as narrativas fantásticas vão naturalmente se transformando e se constituindo ao passar de mão em mão, acalentadas pelo impulso que os homens têm de se tornar persuasivos, a partir desta observação cética: “[B] A verdade e a mentira tem suas faces semelhantes, o porte, o sabor, o andar são parecidos: nós as observamos com o mesmo olho. Eu acho que nós somos não apenas frouxos ao nos defendermos da ilusão (*piperie*), mas que nós buscamos e nos convidamos a nela nos amarrarmos. Nós amamos nos embrulhar na vaidade, como é conforme a nosso ser...”

tudo, causas externas e potencialmente comprometedoras de sua ação. Insistamos que não se trata de abolir o uso do entendimento, ou propor que devêssemos ou pudéssemos abandonar inteiramente os critérios pelos quais implicitamente se guia (ou pensa se guiar), mas sim de oferecer uma imagem mais adequada de nossas “peças naturais”, que o ceticismo nos capacitaria a usar plenamente “de regra e de direito” — mesmo que aí não se inclua o direito de alegar o conhecimento de verdades sobre como as coisas são em si mesmas.

Esse exame pretenderia ilustrar, como dissemos, um viés particular com que Montaigne retoma a filosofia cética na sua reflexão — na forma de um exame crítico do modo natural de operar de nossas faculdades cognitivas, com o propósito de oferecer uma imagem mais fiel de sua própria natureza, por oposição às fantasias engendradas pelas filosofias dogmáticas que se fiam, de modo parcial e temerário, no seu poder cognitivo. Mas é importante aprofundar a comparação com os argumentos do ceticismo antigo para tentar precisar o sentido dessa aparente novidade.

O vocabulário com que Montaigne se refere a essas faculdades parece remeter-se com freqüência à própria terminologia empregada por Sexto Empírico, seja quando este as admite como parte do *phainómenon*, seja quando as aborda sob um viés crítico. Ademais, como vimos, Montaigne introduz sua discussão propondo um argumento que parece retomar quase literalmente uma argumentação de Sexto contra os dogmáticos que pretendem asseverar que o intelecto constituiria um critério de conhecimento.⁴⁹ Tal como ocorre noutro exemplo considerado,⁵⁰ esse argumento, no seu contexto original, tem um propósito estritamente dialético: depois de lançar dúvida sobre a existência do intelecto, ele assume, apenas para fins de argumentação, sua existência, para concluir que, nesse caso, seria preciso concluir pela sua precariedade, na medida em que não pode conhecer sua própria existência. Contudo, enquanto o paradoxo aqui exposto por Sexto se apóia aqui

(49) Cf. 561; HP II, 58. V. nota 13, acima.

(50) V. nota 20, acima.

sobretudo nas concepções dogmáticas, com o propósito de mostrar que elas originam inconsistências, suas considerações positivas sobre o que seriam as nossas faculdades naturais são bastante lacônicas.⁵¹ Talvez seja o caso de reconhecer aqui, a despeito da simpatia de Montaigne pela radicalidade da coerência pirrônica, uma influência do ceticismo acadêmico — mais precisamente, dos *Academica*. Neste texto, lido e fartamente citado por Montaigne na *Apologia*, Cícero refere-se, apresentando os argumentos legados pelo ceticismo da Nova Academia, aos limites naturais de nossos sentidos e à falta de certeza exibida pela nossa faculdade de julgar.⁵² Ao recusar a crítica segundo a qual os adeptos dessa filosofia negariam as afecções sensíveis, ele atribui a Clitômaco a afirmação de que essa escola limita-se a negar que elas possuam uma marca de verdade e certeza particular, ou proveniente de outra instância, de modo que são acolhidas como prováveis as coisas que elas nos oferecem, nada obstando no que tange à ação;⁵³ igualmente, Cícero afirma que o partidário da Nova Academia, por oposição ao dogmático, que aceita preceitos de seu mestre como se fossem éditos, são mais livres e desimpedidos na medida em que seus poderes de julgar (*judicandi potestate*) permanecem íntegros — passagem esta que Montaigne insere como uma citação latina tardia na sua exposição do ceticismo.⁵⁴ Ainda assim, também aqui

(51) Em HP I, 24, detalhando os aspectos do *phainómenon* a que o cético pirrônico dá assentimento para a regulação da vida, Sexto aí inclui o “guia da Natureza [...] pelo qual nós somos naturalmente capazes de sensação e pensamento...”. É certamente possível extrair das argumentações pirrônicas — como o Primeiro Tropo de Enesidemo, que aponta a impossibilidade de obtermos um critério isento para julgar acerca da diversidade presumida entre as percepções dos homens e dos demais animais (cf. HP I, 40 ss.) — conseqüências sobre como tal filosofia promove uma naturalização do sujeito do conhecimento (considerado, aqui, como o animal humano). Ver, a esse respeito, Annas e Barnes (1985), pp. 48, 53, e Porchat (1993), pp. 191-192, para um desenvolvimento pessoal a partir do mesmo tema. Contudo, em Sexto Empírico, para além das considerações indiretas a que se prestam suas argumentações, tal tema não recebe nenhum desenvolvimento mais explícito.

(52) V. *Acad.*, II, 79 ss., 91 ss.

(53) Cf. *ibid.*, II, 102-104.

(54) Cf. *ibid.*, II, 8; 504C

os argumentos destinados a exibir a fraqueza de nossas faculdades são erigidos com propósito dialético: ao organizar seus argumentos em vista dessas faculdades, Cícero pretende mostrar que, abolidos os atos de opinar e perceber, o sábio estóico não poderia assentir às representações apreensivas.⁵⁵ Os limites dos sentidos humanos são invocados contra a filosofia segundo a qual o seu funcionamento saudável garantiria perfeição cognitiva;⁵⁶ os paradoxos que revelam a precariedade do intelecto, contra a admissão de que a dialética propiciaria um meio eficaz de discernir o verdadeiro do falso.⁵⁷

Já os argumentos de Montaigne, considerados em seu detalhe, além de não encontrarem um similar exato no arsenal do ceticismo antigo e colaborarem para a exibição de traços próprios da natureza de nossas faculdades (no que tange, como vimos, ao seu caráter paradoxal e indeterminado), fazem parte de uma estratégia argumentativa mais ampla. No seu contexto imediato, eles participam de uma “crítica da vaidade da razão” — mais precisamente, das faculdades da alma que constituiriam instrumentos da ciência — que progride para culminar com a retomada quase literal de alguns dos Tropos de Enesidemo, tal como apresentados por Sexto. Parece-nos significativo, porém, que eles sejam apresentados por Montaigne como parte de uma demonstração de que os nossos *sentidos* são incapazes de propiciar uma verdade segura sobre as coisas (embora, nas *Hipotiposes*, apenas o terceiro desses Tropos seja nominalmente relacionado a esse tema, apontando a falta de um critério adequado para julgarmos a contradição entre as percepções dos diferentes órgãos sensíveis). Na *Apologia*, a argumentação cética culmina em uma crítica dos sentidos porque tal faculdade seria aquela que, em princípio, deveria nos oferecer as verdades mais certas e indiscutíveis.⁵⁸ Igual-

(55) V. *ibid.*, II, 78.

(56) V. *ibid.*, II, 80-81

(57) V. *ibid.*, 91.

(58) Em continuidade à passagem citada na nota 13, acima, Montaigne escreve: “[A]... Ora, todo conhecimento se encaminha em nós pelos sentidos: eles são os nossos mestres... Quem quer que me leve a contradizer os sentidos, me tem pela garganta, não me poderia me fazer recuar mais. Os sentidos

mente significativo parece-nos o modo como, já no início do ensaio, o método com que se combaterá a vaidade dos objetores racionalistas da *Teologia Natural* de Sebond é apresentado como o de mostrar que a razão humana é “[...] tão manca e tão cega que não há nenhuma facilidade tão clara que lhe seja clara o bastante... que todos os temas igualmente, e a natureza em geral, recusa sua jurisdição e intervenção...” (449) Não apenas a razão, o juízo (ou entendimento) e os sentidos, mas, de modo geral, as diversas faculdades da alma — incluindo-se aí também a imaginação e o acostumar-se, objetos de capítulos especificamente destinados a examinar seu aporte cognitivo — são submetidas a uma análise crítica que pretende despi-las, tanto quanto possível, da imagem fantasiosa que, segundo Montaigne, tendemos a lhes outorgar, e que freqüentemente resulta, nos *Ensaaios*, em exibir a nossa própria incapacidade em definirmos claramente as fronteiras que as distinguiriam umas das outras.⁵⁹

Seja como for, não pretendemos aqui opinar acerca da efetiva compatibilidade filosófica entre a discussão de Montaigne e as argumentações céticas que estão no seu horizonte. Pelo que vimos, ele pretenderia, ao menos, que suas tentativas sejam capazes de produzir um equacionamento coerente da dúvida cética, compatível com a radicalidade da filosofia dos pirrônicos (sem excluir a possível in-

são o começo e o fim do conhecimento humano... Não há nenhum absurdo, segundo nós, mais extremo do que manter que o fogo não queima, que a luz não clareia, que não há peso nem há solidez, conhecimentos que os sentidos nos aportam, nem crença ou ciência no homem que se possa comparar a essa em certeza...” (587-588) É curioso notar como esta introdução à crítica cética dos sentidos parece apoiar-se num tema que ganhará lugar central na reflexão dos assim denominados empiristas britânicos.

(59) Para além do que vimos no que tange ao exame do julgamento, veja-se, para mais um exemplo, I, 23, 115-116: “[A] ... Mas o principal efeito [do poder do costume] é o de nos tomar e nos encerrar de tal forma que dificilmente temos com o que nos reaver de sua presa e recairmos em nós, para raciocinar acerca de suas ordens. Na verdade, posto que nós o sorvemos com o leite de nosso nascimento, e que a face do mundo se apresenta nesse estado a nossa primeira visão, parece que nascemos na condição de seguir esse andamento... Donde advém que aquilo que está fora dos gonzos do costume se crê fora dos gonzos da razão: Deus sabe o quão desarrazoadamente, no mais das vezes...”

fluência de outras fontes). Mas isso não se opõe à constatação de que sua reconstrução dessa filosofia seja inevitavelmente portadora de singularidades — o que se acomodaria bem, aliás, a aspectos conceituais do modo como ele mesmo a reconstrói, amassando a matéria legada pelos antigos sem se pretender capaz de fazê-lo de forma definitiva e deixando transparecer a particularidade do seu próprio juízo.⁶⁰ Mesmo que não possamos determinar com precisão em que medida tais inovações são conscientes e deliberadas, é certo que o exame das faculdades proposto por Montaigne vai além de sua tematização pelos antigos céticos que lhe serviram de fonte, especialmente na medida em que esse exame acaba por desempenhar um papel crucial no equacionamento do problema clássico de conciliar uma “dúvida extrema”, capaz de abranger potencialmente a pretensão de veracidade de toda proposição veiculada por intermédio de nosso entendimento, com a fruição da vida em toda a sua dimensão prática.⁶¹ Ao traduzir as argumentações céticas contra o critério em uma investigação de nossas faculdades naturais de conhecimento, Montaigne integra sua reflexão epistemológica ao propósito investigativo central dos *Ensaïos*, que é o de proceder a uma investigação sobre a natureza humana (tema este no qual eventualmente cabe buscar desdobramentos ainda mais significativos e originais de seu ceticismo)⁶², no mesmo passo em que desenvolve um estilo argumentativo que fará fortuna na filosofia posterior.

(60) Veja-se, p. ex., nota 23, acima.

(61) Myles Burnyeat opina que, embora os ensaios frustrem uma tentativa de encontrar uma interpretação mais consistente do pirronismo, haveria uma tendência interpretativa mais claramente discernível, segundo a qual Montaigne seria partidário de um ceticismo “urbano” (isto é, concernente apenas às proposições filosóficas acerca do não-evidente). (v. Burnyeat, 1984, p. 228) Pensamos que, com base no que foi aqui exposto, não apenas essa avaliação sobre o perfil do ceticismo de Montaigne deve ser revista, mas que esse comentador subestima a coerência própria com que, graças à crítica das faculdades da alma, a argumentação cética se reconstrói.

(62) Veja-se, por exemplo, II, 17, 634: “[A] (...) Igualmente [ao modo como se fia geralmente no acaso], admito normalmente que, de todas as opiniões que teve a antigüidade acerca do homem [C] em geral, [A] as que abraço de melhor grado e às quais mais me atenho, são aquelas que nos desprezam, aviltam e anulam mais. A filosofia nunca me pareceu ter feito tanto bem como quando combate nossa

Mas não pretendemos, com isso, reivindicar o pioneirismo de Montaigne. No seu *Quod Nihil Scitur* (1581), Francisco Sanchez desenvolve uma argumentação cética (aparentemente mais afeita à filosofia acadêmica, mas baseada sobretudo em textos de Diógenes Laércio, Galeno e Plutarco⁶³) na qual os limites e imperfeições de nossas faculdades surgem como impedimentos para a obtenção de conhecimento.⁶⁴ Mesmo voltando-se principalmente à demolição da filosofia aristotélica, atendo-se a aspectos diversos da noção de *scientia* como “conhecimento perfeito” e dos métodos destinados à sua obtenção que nela se fariam presentes (de um modo diverso do que observamos em Montaigne⁶⁵), seria impróprio limitar o escopo dessa crítica a um plano dialético. Pois a obra progride em busca

presunção e vaidade, quando reconhece, de boa fé, sua irresolução, sua fraqueza e sua ignorância. Parece-me que a ama de leite das mais falsas opiniões, tanto públicas quanto particulares, é a opinião demasiado boa que o homem tem de si. Essas pessoas que arrancam os cabelos pelos epiciclos de Mercúrio, [C] que vêem tão longe no céu, [A] elas me enervam: pois no estudo que faço, do qual o tema é o homem, encontrando uma variedade tão extrema de juízos, um tão profundo labirinto de dificuldades umas sobre as outras, tanta diversidade e incerteza mesmo na escola da sabedoria, podeis pensar; posto que essas pessoas não puderam se resolver acerca do conhecimento de si mesmos e de sua própria condição, que está continuamente presente a seus olhos, que está neles; posto que não sabem como se move aquilo que eles mesmos fazem mover, nem como nos retratar e como decifrar as molas que possuem e manejam eles mesmos, como eu acreditaria no que dizem sobre a causa dos fluxos e refluxos do Nilo? ...” Veja-se também, de modo geral, o ensaio II, 1 (“De l’inconstance de nos actions”)

(63) Cf. QNS, introdução, itens V, 63-64; VI, esp. pp. 68-69, 78 ss.

(64) Contra os filósofos que afirmariam que uma forma de conhecimento das coisas interno à nossa alma seria suficiente, ele afirma: “Essa posição é equivocada... Pois há muitas coisas em nós, corpo, alma, intelecto, faculdades, imagens, e assim por diante, dos quais não temos conhecimento perfeito.” (QNS, 16)

(65) Cf., a esse respeito, Paganini (2004), p. 119. A despeito das observações que fizemos, este comentador propõe, em seu artigo, diversas comparações relevantes entre Montaigne e Sanchez (esp. nos itens 1 e 2), ainda que, em nosso entender, apóie-se numa avaliação exagerada da diferença entre os ceticismos acadêmico e pirrônico (e, novamente, diversa daquela que aparentemente Montaigne teria em vista).

de uma definição de conhecimento (*scientia*) aceitável e o autor acaba por assentir à fórmula “*scientia rei perfecta cognitio est*” como a mais adequada que pode encontrar, mesmo que tampouco nesse sentido seja possível, segundo ele, obter conhecimento.⁶⁶ Detendo-se em considerar a noção de “apreensão” (*cognitio*) — Sanchez adverte, de saída, que os problemas decorrentes das “coisas a serem conhecidas” são pequenos quando comparados aos obstáculos à ciência que surgem a partir do próprio sujeito, dada a inexistência de pessoas dotadas de intelecto perfeito e sentidos infalíveis.⁶⁷ Trata-se, a seu ver, de um tema “(...) da maior dificuldade, repleto de perplexidades, pois a nada é mais difícil para a alma do que contemplar suas próprias faculdades e ações”.⁶⁸ Contrapondo, em seguida, a condição humana à perfeição divina, ele retoma um argumento com o qual já nos deparamos aqui: “Pobre homem, imperfeito e miserável, como pode conhecer outras coisas, se não se conhece a si mesmo, nem o que está nele e consigo?”⁶⁹ Adiante, ele distingue diferentes tipos de apreensão (*cognitiones*), buscando expor os seus limites, bem como retoma argumentos céticos tradicionais contra os sentidos, destinados a mostrar que mesmo aqueles que são considerados mais perfeitos, como a visão, revelam-se enganosos.⁷⁰

Embora o livro de Sanchez tenha sido publicado apenas um ano após a primeira versão dos *Ensaio*s, não há, surpreendentemente, nenhuma evidência de que Sanchez ou Montaigne tenham conhecido as obras um de outro.⁷¹ Tampouco o *Quod Nihil Scitur* oferece algum indício conclusivo da leitura de Sexto ou de

(66) QNS, 22

(67) QNS, 23-26, 53 ss.

(68) QNS, 53, v. tb 17. Sanchez informa que trata desses temas apenas sucintamente, pois seu contexto próprio se encontraria em outra obra sua, um “Tratado sobre a alma”.

(69) QNS, 54

(70) Cf. *ibid*, 54 ss. e sobretudo 59-62

(71) V. QNS, introdução, p. 81. Pierre Villey, na sua edição dos *Ensaio*s, considera ser possível que uma parte do ensaio III, 13 teria sido influenciada por idéias de Sanchez, mas ele apenas aparece, em sua primeira versão, na edição de 1588.

Cícero. É plausível admitir que sua argumentação reflita, em alguma medida, traços característicos da epistemologia aristotélica, em torno da qual sua crítica se elabora, ao passo que Montaigne, embora tampouco poupe Aristóteles de suas críticas, desenvolve seu ceticismo mais estreitamente próximo aos textos de Sexto e Cícero. Os argumentos peculiares da *Apologia* que nos detivemos a examinar acima não possuem, salvo engano, similares na obra de Sanchez⁷²; nem mesmo se pode dizer com segurança que sua crítica das faculdades desempenharia um papel análogo à que desempenha para Montaigne. Embora Sanchez recuse a possibilidade de *scientia*, seu propósito explícito é o de obter conhecimento verdadeiro dos fenômenos naturais e, para tanto, desenvolver um método baseado na experiência e na observação direta — que ele exporia em um livro posterior, conforme anuncia ao final do *Quod Nihil Scitur*.⁷³

Não obstante, já nesta obra ele esboça uma teoria epistemológica própria, a partir da espécie imperfeita de *cognitio* com a qual, diz ele, somos familiares: uma cognição capaz de variar em clareza, escopo e graus, tanto no que tange a objetos externos quanto internos. Segundo Sanchez, embora os sentidos atuem de forma meramente passiva e dependam do auxílio do entendimento, eles oferecem mais claramente algo em que podemos nos apoiar para apreender os objetos externos (a saber, a “forma de um homem ou uma casa”) do que ocorre com os objetos internos. Todavia, no caso destes objetos, estaríamos diante de um conhecimento superior quanto ao seu grau de certeza: “pois é mais certo que eu tenho apetite e vontade, e que agora estou pensando isto, ou detestando aquilo, do que eu esteja vendo um templo ou

(72) QNS, introdução p. 69.

(73) QNS, *Franciscus Sanchez lectoris*; 99; introdução pp. 54-55. Em QNS 10, Sanchez faz referências elogiosas aos céticos, especialmente destacando a figura de Sócrates entre eles: “...O que eu sempre busquei em todos mais seriamente é o que eu estou fazendo, a saber, que ele diga verdadeiramente se ele foi capaz de conhecer algo completamente. Mas tal pessoa eu jamais encontrei, a não ser o sábio e honesto Sócrates (embora os Pirrônicos, a escola Acadêmica e os assim denominados céticos, bem como Favorinus, tenham feito a mesma afirmação), que sabia apenas que não sabia nada. Apenas por esse dizer ele ocupa, em minha opinião, o lugar supremo da sabedoria humana (...)”

Sócrates.⁷⁴ Embora Sanchez tenha sido visto freqüente-mente como um “pirrônico” ao longo do séc. XVII, compreende-se, a partir de uma afirmação como esta, que tenha havido igualmente quem lhe negasse tal caracterização para vê-lo, como fez o abade Joly, como o propositor de um método análogo ao de Descartes.⁷⁵

Como se sabe, filósofos como Francis Bacon e Descartes, ao reagirem à filosofia cética, tiveram a obra de Sanchez como uma das referências. Porém, o modo preciso como Montaigne formulou seus argumentos parece igualmente esclarecedor de aspectos específicos dessa mesma reação. Decerto a reflexão de Sanchez é mais próxima, em seu sentido geral, da *Instauratio* baconiana do que a de Montaigne. Mas Bacon teve acesso aos *Ensaaios* por intermédio de seu irmão, Antony, que manteve relações pessoais com Montaigne durante sua estada em Bordeaux (em 1584 e 1590).⁷⁶ Merecem particular atenção, na célebre “doutrina dos ídolos”, suas considerações sobre os limites de nossas faculdades, tanto os sentidos (*sensus*) — incapazes de servirem de critério para deles auferirmos um conhecimento imediato das coisas — quanto o entendimento (*intellectus*) — espelho deformador que, exposto aos raios das coisas, mistura sua própria natureza à natureza das coisas, que ele falseia e embaralha.⁷⁷ Assim como as reflexões de Montaigne indicam que nosso entendimento, em vez de ser um poder natural de julgar igualmente presente nos homens, corresponderia a algum “meio diverso” de se apropriar das coisas, segundo Bacon o entendimento não é uma “luz seca”, posto que nele se infundem despercebidamente a vontade e as paixões.⁷⁸ Ainda

(74) V. QNS, 58

(75) V. QNS, introdução p. 86. E. Limbrick sustenta de modo convincente que tal avaliação sobre a obra de Sanchez seria vaga e incorreta. A obra de Joly a que nos referimos são as *Remarques critiques sur le dictionnaire de Bayle*, 2 vols. Paris, 1748, p. 710.

(76) V. Villey (1979), pp. 11-14. Este comentador acrescenta outros indícios textuais do contato de Bacon com a obra de Montaigne.

(77) Cf. Bacon (1986), *Distributio Operis* (pp. 79-81) *Novum Organum*, livro I, aforismas 20, 21, 41, 45-51.

(78) Cf. *ibid*, aforisma 49: “é de mil formas, por vezes imperceptíveis, que as paixões impregnam e inibem o entendimento”.

que o novo instrumento que Bacon pretende inaugurar para conduzir o homem à via adequada para a interpretação da natureza, auxiliando aos sentidos e ao entendimento, acabe por afastá-lo do ceticismo (a despeito da familiaridade “inicial” que reconhece entre esta filosofia e a dele próprio),⁷⁹ é preciso, segundo ele, definitivamente reconhecer que nossas faculdades, por si mesmas, não se encontram naturalmente aptas a tal conhecimento.⁸⁰

Uma apreciação diversa do poder do entendimento é a de Descartes. Porém, assim como Bacon, Descartes provavelmente leu, não apenas a obra de Sanchez, mas também a de Montaigne.⁸¹ Assinalamos acima a similaridade existente entre o problema a partir do qual se articula sua dúvida hiperbólica, no início da *Primeira Meditação*, e aquele pelo qual, em dois dos argumentos acima considerados, Montaigne põe em dúvida a confiabilidade da operação de nosso juízo. Na primeira razão de duvidar proposta por Descartes, encontramos entre as premissas uma consideração — “...e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez...”⁸² — que evoca quase literalmente os termos com que Montaigne investe contra o julgamento, no segundo fragmento que discutimos: “Não é tolice deixar-me tantas vezes enganar por um guia?” Ademais, tal como a argumentação cética da Montaigne na *Apologia*, a dúvida hiperbólica de Descartes se desenvolve aprofundando progressivamente as razões de duvidar. A hipótese do Gênio Maligno, pela qual culmina essa dúvida hiperbólica, é proposta como um meio de tornar operativa, em vista do modo como o costume se contrapõe às exigências da investigação em curso, a hipótese de que nossas faculdades sensíveis e intelectuais operem naturalmente de modo falho (que decorreria do desconhecimento das causas que as teriam produzido).⁸³

(79) Ver *Novum Organum*, livro I, esp. aforismas 37 e 67.

(80) Cf. *Distributio Operis*, p. 81. Malherbe, em sua introdução ao *Novum Organum* (Bacon, 1986) interpreta a “regra de certeza e liberdade”, fundamento da parte positiva do método baconiano, como uma regra pela qual “as coisas liberam sempre o entendimento de si mesmo...” (p. 35)

(81) V. Rodis-Lewis (1999), Gouhier (1958)

(82) Descartes (1979), *Primeira Meditação*, p. 86

(83) Descartes (1979), *Primeira Meditação*, p. 87, esp. parágrafo 9.

Embora a dúvida hiperbólica de Descartes seja denominada, por vezes, de “ceticismo cartesiano”, a argumentação de Montaigne nos ajuda a ver que ela poderia ser mais bem compreendida como a proposição metódica de uma espécie de atualização da dúvida diante de todas as opiniões potencialmente duvidosas, com o propósito de mostrar que essa possibilidade é afinal inconsistente. Não caberia, também nesse sentido, observar a estratégia cartesiana como parte de um expediente metódico de refutação do ceticismo? O primeiro argumento de Montaigne que consideramos reconhece na diversidade das opiniões a mostra da inexistência de uma verdade capaz de “passar de mão em mão”, isto é, de ser aceita como verdadeira exatamente no mesmo sentido por todos os homens, transferindo assim implicitamente ao filósofo dogmático o ônus da prova. São exatamente essas exigências as que cumpre a “primeira certeza” conquistada por Descartes ao início da Segunda Meditação, diante da dúvida exercida em seu mais alto grau: a proposição “eu existo” não apenas se oferece como indubitável (segundo as condições ali estipuladas) mas estabelece indiretamente que todos os homens, independentemente das diferenças de seus julgamentos individuais, podem reconhecer a sua veracidade no mesmo sentido, desde que refaçam o percurso demonstrativo ali encetado. Enquanto a argumentação de Montaigne sustenta que não dispomos de um entendimento compreendido como uma faculdade de conhecimento objetivo naturalmente presente em todos os homens, o *cogito* cartesiano pretende oferecer o primeiro passo na direção de uma prova de que a “razão” ou “entendimento” (termos que na filosofia cartesiana, diversamente do que ocorre em Montaigne, ganharão acepções equivalentes) constituem, não apenas uma faculdade naturalmente idêntica nos diversos homens, mas efetivamente capaz de propiciar conhecimento objetivo. Isso se harmoniza com o que encontramos no início do *Discurso do Método*: a famosa alusão à repartição equânime de bom senso entre os homens não é senão a retomada de uma passagem de Montaigne da qual se extrai uma conclusão oposta à que possui nos Ensaios, a saber, a constatação de que o bom senso não nos oferece a verdade.⁸⁴ Para tanto,

Descartes distingue a razão — cuja identificação com a “forma” humana parece oferecer-se ali como uma condição de possibilidade para o reconhecimento de uma verdade igualmente acessível aos homens — das demais faculdades que podem contribuir para a perfeição do espírito diferentemente em cada homem, como a imaginação, a memória e o “pensamento” (que corresponderia, ao menos em parte, àquilo que Montaigne designa por “bom senso”, “juízo” ou “entendimento”).⁸⁵ Na medida em que ofereceria um conhecimento acerca do “eu” existente como coisa pensante, a meditação cartesiana igualmente atenderia a outra exigência, igualmente formulada por Montaigne e por Sanchez, segundo a qual a falta de conhecimento do homem acerca de si mesmo seria uma razão para lhe negar a capacidade de conhecer algo além de si.

No mesmo passo, ganha interesse o problema de saber em que medida esta forma particular de explicitação da reflexão cética pode ter repercutido na obra de filósofos modernos que, por sua vez, explicitamente adotaram alguma forma de ceticismo — como é o caso de David Hume. Consideremos esta passagem de sua *Investigação sobre o Entendimento Humano*:

“Há uma espécie de ceticismo, *antecedente* a todo estudo e toda filosofia, muito recomendado por Descartes e outros como a suprema salvaguarda contra o erro e o julgamento precipitado. Ele prega uma dúvida universal não apenas sobre nossos anteriores princípios e opiniões, mas também sobre nossas próprias faculdades, de cuja veracidade, di-

(85) “...Quanto a mim, jamais presumi que meu espírito fosse em nada mais perfeito que os do comum; amiúde, desejei mesmo ter o pensamento tão rápido, ou a imaginação tão nítida e distinta, ou a memória tão ampla ou tão presente quanto alguns outros. E não sei de quaisquer outras qualidades [que sirvam] à perfeição do espírito, pois, quanto à razão ou ao senso, posto que é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais, quero crer que está inteiramente em cada um, e nisso seguir a opinião comum dos filósofos que dizem que não há mais ou menos senão entre os *acidentes*, e não entre as *formas* ou naturezas dos indivíduos de uma mesma *espécie*.” (ibid., p. 29; alteramos a tradução da edição consultada no trecho entre colchetes em vista do original francês: “et je ne sache pas de qualités que celles-ci qui servent à la perfection de l’esprit...”)

zem, devemos nos assegurar por meio de uma cadeia argumentativa deduzida de algum princípio original que não tenha a menor possibilidade de ser fraudulento ou enganoso. Mas nem existe qualquer princípio original desse tipo, dotado de uma prerrogativa sobre outros que são auto-evidentes e convincentes: nem, se existisse, poderíamos avançar um passo além dele, a não ser pelo uso daquelas próprias faculdades das quais se supõe que já desconfiamos. A dúvida cartesiana, portanto, se fosse alguma vez capaz de ser atingida por qualquer criatura humana (o que obviamente não é), seria totalmente incurável, e nenhum raciocínio poderia jamais levar-nos a um estado de segurança e convencimento acerca de qualquer assunto.”⁸⁶

Se aqui Hume detecta a presença de uma forma peculiar de ceticismo, referindo-se diretamente a Descartes, o exame do contexto das reflexões céticas a que responde talvez nos auxilie, não apenas a dar um significado histórico mais preciso a tal juízo, mas eventualmente a reavaliar a natureza do ceticismo por ele mesmo admitido. A crítica de Hume ao ceticismo de tipo cartesiano parece estar associada, a um só tempo, ao modo como tal expediente pretenderia em vão assegurar a capacidade cognitiva de nossas faculdades e à óbvia impraticabilidade de uma dúvida dessa natureza. Contudo, Hume irá endossar, *a posteriori*, um ceticismo acerca dos sentidos e da razão: a reflexão sobre a falibilidade natural de nossas faculdades cognitivas deveria nos conduzir, segundo ele, a uma total extinção de toda crença e de toda a evidência, mas a “solução cética” dessa dúvida consiste na ação do instinto que nos leva a crer e a agir, pelo qual a natureza nos conduz a empregar as faculdades de que dispomos de um modo conveniente para a prática.⁸⁷ Não caberia reconhecer uma similaridade entre esta forma de ceticismo e aquela que observamos em Montaigne — ao menos sob o aspecto que destacamos? Se este, ademais, acentua as dificuldades de avaliarmos a natureza das nossas próprias faculdades, não caberia encontrar um eco deste ceticismo, ainda que remoto, no modo como, implicitamente, a filosofia de Hume evidencia nossas

(86) Hume (1999), seção 12: “Da filosofia acadêmica ou cética”, Parte I, p. 194

(87) Cf. Hume (2000), Livro I, Parte IV, Seção I, 6-7, 12. A esse respeito, v. Fogelin (1999), p. 100.

confusões quanto aos efetivos fundamentos de nossos raciocínios (por exemplo, no caso das inferências causais)? Por fim, se o passo de Descartes for, como sugerimos, o de atualizar o meramente duvidoso na forma de uma dúvida efetiva, de modo tal que um ceticismo interessado em se conformar com a vida prática não poderia, ao que parece, almejar, não caberia observar o ceticismo mitigado de Hume como uma espécie de atualização de uma resposta cética a Descartes potencialmente contida na argumentação dos *Ensaíos*?

Não temos a pretensão de responder aqui a estas questões. Trata-se apenas de pretender oferecer alguma contribuição para esclarecer como o perfil singular e a coerência própria do ceticismo formulado ao final do Renascimento — de que os *Ensaíos* de Montaigne são, como diz Popkin, um exemplo especialmente significativo — podem ter colaborado para configurar a filosofia moderna, ao menos no que tange a seu esforço de responder ao problema cético.⁸⁸

RESUMO

Neste artigo, examinamos um conjunto de argumentos propostos por Montaigne na sua Apologia de Raimond Sebond, como um exame crítico dos poderes do juízo em obter a verdade, para mostrar que eles constituiriam uma contribuição própria deste autor ao arsenal argumentativo tradicional do ceticismo. Procuramos sustentar que tal contribuição, de modo mais geral, reside no modo como tal ceticismo se explicita como um exame crítico das faculdades da alma. Levar isto em consideração pode ser importante para aprofundar a compreensão das respostas que os primeiros filósofos modernos, como Bacon e Descartes, procuraram oferecer ao ceticismo.

Palavras-chave: ceticismo, faculdades da alma, filosofia moderna, Montaigne, Descartes, Bacon

(88) Gostaria de agradecer aos participantes do IV Colóquio de Epistemologia da USJT “Ação, Crença e Conhecimento”, realizado de 18 a 20 de maio de 2005 na Universidade São Judas, em São Paulo, bem como aos participantes da Primeira Jornada de Estudos em Filosofia Moderna, realizada em 9 e 10 de junho de 2005, na Universidade Federal do Paraná (UFPR), pelas contribuições dadas a versões preliminares deste texto. Acrescento, ainda, meus agradecimentos aos pareceristas incógnitos deste artigo, que deram valiosas sugestões para o texto final.

ABSTRACT

In this paper we examine a set of arguments offered by Montaigne in his Apology of Raimond Sebond as a critical examination of the powers of human judgement, in order to show what seems to be a novelty in his own skepticism by contrast with the skeptical tradition. We argue that this novelty lies, precisely, in the way his skepticism explicit itself as a critical examination of the faculties of the soul. Take this into account seems to be important to improve our comprehension of the answers to skepticism gave by the first so called modern philosophers – as Bacon or Desacartes.

Keywords: skepticism; soul's faculties; modern philosophy; Montaigne; Descartes; Bacon

Recebido em 10/2005

Aprovado em 02/2006

Bibliografia

ANNAS, Julia; BARNES, Jonathan (1985). *The Modes of Scepticism*, Cambridge University Press.

AULOTTE, Robert (1979). *Montaigne — Apologie de Raimond Sebond*, Paris, CDU-Sedes.

BACON, Francis (1986). *Novum Organum*, tradução, introdução e notas de Michel Malherbe e Jean-Marie Pousseur, Paris, Presses Universitaires de France.

BRAHAMI, Frédéric (2001), *Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*. Paris, Presses Universitaires de France.

BURNYEAT, Myles (1984). "The Sceptic in His Place and Time", in *Philosophy in History*, ed. R. Rorty, J. Scheewind, Q. Skinner, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney, pp. 225-254

DESCARTES, René (1979). *Meditações* (pp. 73-142) e *Discurso do Método* (pp. 25-71), in *Descartes (Os Pensadores)*, São Paulo, Abril Cultural, tradução Bento Prado Jr., segunda edição.

EVA, Luiz A. A. *Montaigne contra a vaidade*. São Paulo, Humanitas, 2004.

GOUHIER, Henri (1957), *Les Premières Pensées de Descartes*, Paris: Vrin.

HOLYOAKE, S.-J. (1969). "Further reflexions on Montaigne and the Concept of Imagination", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXI, pp.495-523

HUME, David (1999) *Investigação sobre o Entendimento Humano*, São Paulo: Editora UNESP, trad. J. O. Almeida Marques.

————— (2000). *Tratado da Natureza Humana*, São Paulo: Editora UNESP, trad. Déborah Danowski

LA CHARITÉ, R. C. (1968) , *The Concept of Judgement in Montaigne*, The Hague, Martinus Nijhoff.

McFARLANE, Ian. (1968) "Montaigne and the Concept of Imagination", in *The French Renaissance and Its Heritage*, London, Methuen, pp. 117-137.

MONTAIGNE, Michel de (1988). *Les Essais*, ed. Pierre Villey - V.-L. Saulnier, Paris, PUF (col. Quadrige)

POPKIN, Richard (1988). "Theories of Knowledge", in Schmitt, C. and Skinner, Q., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 682-684

————— (2000). *A História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa*, tradução de Danilo Marcondes, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 382 pp.

PAGANINI, Gianni. (2004) "Montaigne, Sanches et la Connaissance par Phénomènes. Les usages modernes d'un paradigme ancien", in Carraud, V. et Marion, J-L., *Montaigne: Scepticisme, Métaphysique, Théologie*. Paris, P.U.F.

PORCHAT, Oswaldo. (1993) "Sobre o que aparece", in *Vida Comum e Ceticismo*, São Paulo, Editora Brasiliense, pp. 165-212.

————— (2006), "Empirismo e Ceticismo", *Discurso*, Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. 35, 2005.

RODIS-LEWIS, Geneviève (1999). "Montaigne, Charron, Descartes et le doute", in *Descartes et la Renaissance, actes du Colloque International de Tours des 22-24 mars 1996*, Paris, Honoré Champion, pp. 79-86

SANCHEZ, Francisco. (1988) *That Nothing is Known (Quod Nihil Scitur- QNS)*, intro. Elaine Limbrick, trad.: D F S Thomson, Cambridge, Cambridge University Press.

SEXTUS EMPIRICUS. Sextus Empiricus in four volumes, ed. R. G. Bury; Loeb Classical Edition, Harvard, 1933 (reimpr. 1993), vol 1: *Outlines of Pyrrhonism (Hypotyposes Pyrrhonianas)* (HP)

TOURNON, André (1983). *La Glose et l'Essai*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

VILLEY, Pierre (1979). *Montaigne et Francis Bacon*, Genève, Slatkine Reprints