

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Ceticismo e diferença como elementos constitutivos de uma ética de
respeito ao outro nos *Ensaaios* de Montaigne

POR
MICHEL PORDEUS DE CARVALHO

João Pessoa, 2009.

Michel Pordeus de Carvalho

Ceticismo e diferença como elementos constitutivos de uma ética de
respeito ao Outro nos *Ensaio*s de Montaigne

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia – PPGF, da Universidade
Federal da Paraíba, sob a orientação do
Prof. Dr. Iraquitan Caminha, na área de
Historia da Filosofia, para obtenção do
título de Mestre.

João Pessoa, 2009

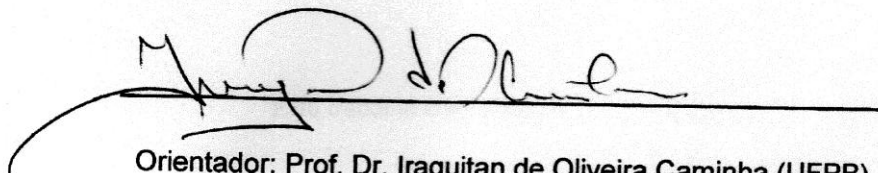
Michel Pordeus de Carvalho

Ceticismo e diferença como elementos constitutivos de uma ética de
respeito ao Outro nos *Ensaio*s de Montaigne

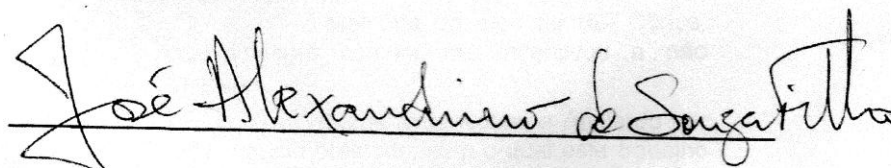
Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia – PPGF, da Universidade
Federal da Paraíba, sob a orientação do
Prof. Dr. Iraquitan Caminha, na área de
História da Filosofia, para obtenção do
título de Mestre.

Aprovado em : 08 / 09 / 2009

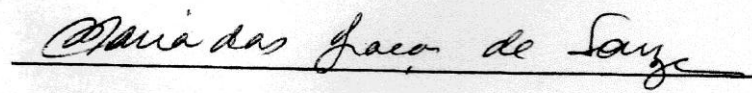
Banca Examinadora:



Orientador: Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha (UFPB)



Membro: Prof. Dr. José Alexandrino de Souza Filho (UFPB)



Membro: Profª. Drª. Maria das Graças de Souza (USP)

Dedicatória

Este trabalho é dedicado a

Memória do meu tio Rui Carlos,
cuja imagem sempre me incentivou a não
fraquejar.

Meus avós Noemi e Abelardo por
todo o apoio prestado, sem o qual este trabalho
seria impossível.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha, cuja orientação foi imprescindível para realização deste trabalho.

As Prof^a Ms. Magdalena (UPE-FFPG) e Prof^a Dr^a Elizabeth Maia, primeiras a perceberem o alcance da proposta deste trabalho.

Ao Prof. Dr. José Alexandrino de Souza Filho, por sua preciosa contribuição no desenvolvimento deste trabalho.

Aos funcionários do programa de pós-graduação em Filosofia, especialmente o Sr. Francisco, sempre prestativo em nos atender.

Ao colega e livreiro José Maria pelos seus serviços na aquisição das obras pesquisadas.

A minha companheira Márcia Felix, bem como as nossas filhas Aimê e Elena Pordeus, constantemente pacientes e atenciosas.

Resumo

Este trabalho, intitulado “Ceticismo e diferença como elementos constitutivos de uma ética de respeito ao Outro”, parte da hipótese de que é possível defender, no pensamento filosófico de Michel de Montaigne, uma ética de respeito ao Outro. Tomando como pressupostos para tal hipótese, uma epistemologia caracterizada pelo ceticismo e uma ontologia que privilegia a idéia de diferença para descrever a natureza da realidade.

Estas duas concepções atuariam como fundamentos de tal ética, visto que, por um lado, o ceticismo, nos *Ensaio*s, advogaria em favor da incapacidade da razão em estabelecer verdades universais, absolutas e, por outro, a ontologia exposta por Montaigne, corroboraria essa postura epistêmica, na medida em que compreende a realidade como uma potência móvel. A partir disso, foi possível sustentar que Montaigne defende o direito de existência das mais diversas manifestações culturais humanas.

Palavras chave: Renascimento, ceticismo, Outro, diferença, Michel de Montaigne.

Résumé

Ce travail, intitulé "Scepticisme et différence comme éléments constitutifs d'une éthique de respect à l'autre", part de l'hypothèse qu'il est possible de défendre, dans la pensée philosophique de Michel de Montaigne, une éthique qui respecte l'autre. Nous prenons comme presupposés pour cette hypothèse, une épistémologie caractérisée par le scepticisme et une ontologie qui privilégie l'idée de différence pour décrire la nature de la réalité.

Ces deux conceptions agiraient comme des fondements d'une telle éthique, un que, d'une part, le scepticisme dans les *Essais* préconiserait l'incapacité de la raison à établir des vérités universelles absolues et d'autre part, l'ontologie exposée par Montaigne corroborerait cette position épistémique, dans la mesure où elle comprend la réalité comme un pouvoir mobile. À partir de cela, nous pouvons soutenir que Montaigne défend le droit d'existence des plus diverses manifestations culturelles humaines.

Mots clé : Renaissance, scepticisme, D'autre, différence, Michel de Montaigne.

Sumário

Introdução	10
1- Montaigne, habitante de um mundo de incertezas e de ambigüidades.....	13
1.1 - Os anos de formação e de atividade política	13
1. 2 - O Renascimento: Humanismo e Naturalismo.....	17
1.3 - Entre continuidades e rupturas	24
2- Epistemologia Pirrônica.....	35
2.1 – Preâmbulo à “Apologia de Raymond de Sebond”	35
2.1.1 – Uma apologia controversa	37
2.2 – Os limites da razão	40
2.2.1 - A crítica ao conhecimento teológico	40
2.2.2 – A naturalização do homem	50
2.2.3 - A crítica pirrônica ao saber dogmático	59
3 – Aspectos da diferença e a possibilidade de uma ética de respeito ao Outro.....	69
3.1- O papel da diferença na constituição da natureza e do homem.....	69

3.2 – O etnocentrismo dos costumes e a possibilidade de uma ética de respeito ao Outro	78
--	----

4 – Consideração Finais	88
-------------------------------	----

5 - Referências Bibliográficas	91
--------------------------------------	----

Introdução

Este trabalho surgiu a partir da leitura dos *Ensaaios*, obra do filósofo e escritor francês Michel Eyquem de Montaigne, considerado um dos maiores humanistas da sua época, que desenvolveu suas reflexões filosóficas num período extremamente conturbado, permeado por várias rupturas em diversos campos do fazer e do saber humanos.

Montaigne viveu um momento no qual os valores, as estruturas sociais e a cultura, de modo geral, são abalados por novas formas de compreensão da realidade. Neste sentido, o Renascimento foi um momento constituído por transformações que marcaram, profundamente, os indivíduos na maneira de perceber o mundo. Esses aspectos nos possibilitam afirmar que havia um cenário favorável ao advento do espírito da dúvida e, portanto, do ceticismo.

A leitura dos *Ensaaios*, também, nos indica que há, por parte do autor, uma preocupação recorrente com a problemática referente ao Outro, ao diferente e que, tal preocupação, está em íntima ligação com o ceticismo do qual Montaigne é um dos principais representantes, no período renascentista.

Assim, o problema sobre o qual nos debruçaremos, neste trabalho, tem como cerne investigar até que ponto o ceticismo de Montaigne pode ser compreendido ou associado a uma ética que preza pelo respeito ao Outro.

Sustentaremos como hipótese que Montaigne fundamenta, de fato, uma ética de respeito ao Outro, ao associarmos o seu pensamento à concepção epistemológica, que se caracteriza pela dúvida, ou seja, pelo ceticismo pirrônico, interpretado, por nós, a partir de uma ontologia da diferença.

Foi utilizado, como metodologia para a constituição deste trabalho, um processo de análise e interpretação textual que privilegiou os *Ensaaios*, como fonte textual primária. Enquanto que as obras dos teóricos como Jean Starobinski, Luis Antonio Eva, Plínio Junqueira Smith e André Tournon serviram como fontes teóricas secundárias, que referendaram os pontos de vista levantados.

Assim, o presente trabalho foi dividido em três capítulos, distribuídos da seguinte maneira:

O primeiro capítulo “Montaigne, habitante de um mundo de incertezas e ambigüidades” tem como objetivo situar o pensamento filosófico de Montaigne dentro do quadro do Renascimento. Para isso, fizemos um breve relato biográfico do nosso autor, com a finalidade de apresentá-lo como um homem que viveu o seu tempo de maneira intensa. Na seqüência, discutimos a respeito do Renascimento, apontando as duas principais vertentes teóricas que marcaram esse período: o Humanismo e o Naturalismo. Num terceiro momento, argumentamos em favor de uma leitura que considera o Renascimento como um período permeado pela ambigüidade entre o tradicional e o novo, um momento de rupturas e continuidades a coabitarem no mesmo espaço. Assim, visamos com essa contextualização, tornar mais fácil a compreensão do caráter cético no pensamento filosófico de Montaigne.

No segundo capítulo, intitulado “Epistemologia Pirrônica”, procuramos analisar, de maneira detalhada, o ceticismo pirrônico que baliza o pensamento de Montaigne, nos detendo principalmente no ensaio “Apologia de Raymond Sebond”, pois nele se concentra o cerne da argumentação cética dos *Ensaaios*. Assim, a crítica, que limita o âmbito de ação da razão, foi um elemento decisivo na construção deste capítulo, pois é por meio da análise dela que Montaigne desenvolve

plenamente seu ceticismo, elemento fundamental para o desenvolvimento do capítulo seguinte.

O terceiro capítulo: “Ontologia da diferença e a ética de respeito ao Outro” sinaliza para o problema da relação com o Outro, à medida que o texto de Montaigne foi interpretado à luz de uma ontologia, marcada pela diferença. Nossa intenção, nesse momento, foi apresentar como esta questão do Outro se evidencia quando Montaigne trata do mundo fenomênico, do homem e dos costumes.

Finalmente, apresentamos, nas considerações finais, a nossa compreensão quanto à relação existente entre o ceticismo, a ontologia da diferença e a ética de respeito ao Outro.

1 - Montaigne habitante de um mundo de incertezas e de ambigüidades

1.1 - Os anos de formação e de atividade política

Michel Eyquem de Montaigne nasceu em 28 de fevereiro de 1533, na região de (Périgod). Filho primogênito de Pierre Eyquem e Antoinette de Louppes, Montaigne descendia de uma família de comerciantes que comprara um título de nobreza à decadente aristocracia francesa. Assim, Montaigne herdou do pai, o título de senhor de Montaigne e, com tal diploma, as obrigações que eram inerentes a um homem de tal posto.

De sua origem burguesa ele parece nunca ter se orgulhado muito. Isto se levarmos em conta o fato de ter deixado cair no esquecimento o sobrenome Eyquem, pois tal alcunha, ainda, o ligava aos seus ancestrais comerciantes, assumindo, em seu lugar, o nome da propriedade da qual era senhor. Portanto, Montaigne era um nobre e, sobretudo, agia como tal.

Não é de surpreender que nosso ensaísta se sentisse assim, pois a educação que o pai lhe proporcionou foi planejada para tal objetivo. Assim, os mínimos detalhes foram considerados na formação de Montaigne, no tocante aos atributos necessários para exercer as funções de grande envergadura nos negócios de estado. Era o desejo de Pierre Eyquem educar o filho aos modos da pedagogia humanista, inspirada nos preceitos de Erasmo de Roterdã, pois, para o genitor de Montaigne, tornava-se: “necessário agora torná-lo um autêntico nobre, senhor de grande estilo, graças a quem a dinastia seria finalmente reconhecida” (LACOUTURE, 1998. p. 21).

Todo o esforço empenhado, por Pierre Eyquem, na educação do filho lhe rendeu uma sincera admiração por parte deste, expressa na afirmação presente no ensaio “Da amizade” (I, 28), quando Montaigne menciona que teve o “melhor pai que já existiu”. Tal declaração é comprobatória da gratidão de Montaigne pelos cuidados com os quais o pai lhe cercou.

Quando criança, Montaigne foi entregue a um preceptor alemão que, além de ser conhecedor profundo de latim, foi incumbido da tarefa de iniciar o jovem discípulo na língua dos eruditos da Europa, do século XVI. O zelo com a educação do jovem Michel era tão notável que “até os seis anos de idade, os familiares e serviçais da casa estavam proibidos de falar outra língua que não o latim, a fim de facilitar o seu aprendizado” (In: MONTAIGNE, 2000, p. 06). Isso fez com que Montaigne, desde muito cedo, entrasse em contato com o mundo da Antiguidade clássica.

Por outro lado, a educação provida pelo pai jamais foi empregada de forma a causar-lhe qualquer tipo de constrangimento ou que levasse Montaigne a repulsa de tal empreendimento. Pelo contrário, o ensaísta nos relata no ensaio “Da educação das crianças” (II,12)¹ que aprendeu o latim da forma mais natural possível e sem a necessidade de nenhum tipo de coerção física, tão comum na sua época.

Em 1539, Montaigne foi enviado ao Colégio de Guyenne onde continuou sua formação humanista até a adolescência, momento no qual entrou em contato com renomados humanistas de seu tempo, entre os quais se podem destacar: Buchanan, Nicolas de Grouchy, Marc-Antoine Muret e André de Gouveia, diretor do Colégio.

¹ - Neste trabalho priorizamos a tradução dos *Ensaio*s de Rosemary Costek Abílio (2000) e, nas citações que se seguirem, indicaremos o número da página conforme essa edição, sempre antecedido do volume e do capítulo do qual o trecho foi retirado. Por exemplo, a indicação “II, 3”, entre colchetes, quer dizer que o trecho encontra-se no Livro II, capítulo 3.

Contrário ao ambiente familiar mencionado, as suas reminiscências com relação ao tempo no qual foi aluno em Guyenne não lhe trouxeram boas recordações. No ensaio “Da educação das crianças” (I, 26) é fácil perceber o tom de reprovação para com as inclinações dogmáticas e pedantescas das instituições educacionais, do referido período.

Aos vinte e um anos, ele formou-se em Direito e, em seguida, assumiu cargos públicos em sua província natal. Primeiramente, foi conselheiro na corte de impostos de Périgueux para, logo depois, tomar assento no conselho do parlamento de Bordeaux, cargo que Montaigne exerceu por quase duas décadas.

Dos anos dedicados a jurisprudência, ele não nos relata muita coisa, a não ser o seu horror diante da arbitrariedade dos procedimentos judiciais. Entretanto, o Parlamento de Bordeaux proporcionou-lhe a feliz oportunidade de conhecer Etienne de La Boétie, autor do *Discurso da servidão voluntária*, com quem Montaigne estabeleceria uma intensa amizade.

As afinidades entre Etienne de La Boétie e Montaigne eram tão grandes, que logo se tornaram amigos, e a cultura clássica foi um dos assuntos que mais os encantava. Esta amizade, constituída e alimentada em meio a citações de Sêneca, Cícero e Plutarco, gerou um sentimento tão profundo entre os dois que, com a morte do amigo, em 1563, Montaigne entrou em um estado de melancolia aterrador.

Staronbinski, por sua vez, ressalta o fato de que com a morte de La Boétie é que Montaigne começa o empreendimento de escrever os *Ensaíos*, pois, a ausência do amigo, fez com que Montaigne se retirasse da vida pública, passando a dedicar-se, inteiramente, a sua obra, durante algum tempo. (1992, p. 44). No entanto, é só depois de 1568, com o falecimento de Pierre Eyquem e com a venda

do cargo de conselheiro do parlamento de Bordeaux, que Montaigne, de fato, passou a viver nos seus domínios e, a essa altura, já visava iniciar a composição dos *Ensaíos*. É neste período de sua vida que ele se dedica mais vividamente a sua “livraria” ou biblioteca.

Contudo, o seu retiro não durou muito tempo. Em 1574 os seus serviços são solicitados junto ao exército real e, em 1580, Montaigne faz sua grande viagem à Itália um ano mais tarde, assumindo a prefeitura de Bordeaux, cargo para o qual foi eleito por uma segunda vez, dois anos depois.

O último empreendimento realizado por Montaigne, no âmbito político, foi o que Lacouture chamou de “a grande missão de 1588”. A função desempenhada pelo filósofo, nesta missão, era prestar-se de mediador entre o partido legalista, representado pela figura do rei católico Henrique III, e os partidários de Henrique de Navarra, líder dos insurgentes huguenotes.

O objetivo das negociações era estabelecer uma aliança entre os dois partidos que permitisse uma união de forças capaz de derrotar a facção ultra-católica, também envolvida no conflito político-religioso que fraturava a estrutura social francesa, em meados do século XVI.

Os *Ensaíos* foram escritos em meio a toda esta agitada atividade política. A primeira publicação data de 1580 e apenas contava com os dois primeiros livros e, só na terceira edição, em 1588, é que aparecerá o terceiro livro. É, por volta desta época, que Montaigne estabeleceu relações de amizade com Marie de Gournay, que passou a ser chamada por ele, carinhosamente, de “minha filha por afinidade” e ela foi responsável, juntamente com Pierre de Brach, pela primeira edição integral dos *Ensaíos*, em 1595.

Em 13 de setembro de 1592 Montaigne faleceu em seu castelo, acometido por um tumor na garganta, como um bom cristão, a crer no que nos conta Étienne Pasquier:

Quando sentiu que seu fim se aproximava, pediu [...] que sua mulher convocasse alguns fidalgos dos arredores, a fim de que pudesse se despedir deles. Uma vez que chegaram, fez rezar a Missa em seu quarto; e quando o padre estava na elevação do *Corpus Domini*, esse pobre fidalgo estendeu-se da melhor maneira possível, como abandonado, sobre sua cama, com as mãos unidas: e com esse último ato entregou seu espírito a Deus. (*apud*, Lacouture, 1998 p.295)

Assim, parece-nos que não haveria nada mais equivocado do que considerar Montaigne segundo aquela imagem do intelectual que se isolou do mundo em sua torre.

Seria, portanto, mais coerente, como podemos perceber neste breve relato biográfico, compreendê-lo como um homem que participou ativamente de todos os acontecimentos políticos importantes da história francesa de seu tempo. Para endossar esse ponto de vista, veremos, adiante, uma contextualização dos contornos sociais, políticos e culturais do momento vivido por Montaigne.

1.2 - O Renascimento: Humanismo e Naturalismo

É comum os historiadores estabelecerem como fatores que favoreceram o surgimento do Renascimento a revitalização das cidades italianas; o desenvolvimento mercantil ocorrido no final da Idade Média e a dissolução do Império Bizantino, que teve termo com a queda de Constantinopla. Esses três aspectos, cada um a sua maneira, e, muitas vezes, agindo conjuntamente, contribuíram de forma decisiva para lançar as sementes do Renascimento.

O comércio mercantil foi um elemento fundamental ao dar condições necessárias para o surgimento do período renascentista. As cidades italianas, banhadas pelo Mediterrâneo, gozavam de uma posição geográfica bastante favorável para a prática do comércio, pois elas eram centros de convergências e entrepostos para trocas comerciais e culturais, entre o Ocidente e o Oriente. Se, por um lado, o comércio atuou como responsável pelo acúmulo de riquezas, o que possibilitou o financiamento dos artistas e pensadores do período, por outro, também garantiu um fecundo intercâmbio de idéias, fato que assegurou à Itália a liderança na cultura européia da época.

É importante observar que, durante a Idade Média, as cidades perderam o esplendor que as caracterizaram na Antiguidade, bem como a vida social passou a se desenvolver nos campos, isto porque as abadias e os castelos dos senhores feudais eram, de forma geral, os locais onde a vida cotidiana seguia seu curso. Entretanto, no final do período medieval, cidades como Gênova, Veneza, Milão e Florença sofreram uma enorme revitalização urbana que proporcionou uma efervescência cultural, há muito não ocorrida no Ocidente.

Com esse reflorescimento, novas demandas surgiram e, assim, artistas e arquitetos foram contratados para transformar as cidades em obras-primas de funcionalidade e beleza. Além disso, os poetas, os historiadores e os oradores passaram a ser financiados, pelas cidades-estados italianas, para criarem obras de modo a enaltecer as glórias destas cidades.

A queda do Império Bizantino também trouxe sua contribuição para o surgimento do Renascimento. Neste sentido, a invasão de Constantinopla pelos exércitos dos turcos otomanos causou um intenso êxodo dos pensadores bizantinos para o Ocidente, que se dirigiam mais intensamente para as cidades italianas.

Estes pensadores foram responsáveis por estabelecer uma nova ligação com a cultura clássica, pois eles estavam livres da tutela da escolástica medieval. Isso se dava porque tais pensadores eram os herdeiros diretos da cultura da Antiguidade e, principalmente, do legado grego.

Esses três fatores, apesar de não poderem ser considerados como os únicos motivos para o advento do Renascimento, são, contudo, essenciais para clarificar os antecedentes do referido período.

O Renascimento pode ser definido temporalmente como um movimento cultural que teve início no século XIV e que perdurou até o final do século XVI. Primeiramente, desenvolveu-se na Itália para, em seguida, se espalhar por boa parte da Europa.

Assim, países como França, Holanda, Inglaterra, Portugal e Espanha tiveram também suas manifestações de caráter renascentista. De modo que, em todos estes países, surgiram homens imbuídos, cada um ao seu modo, de propagar os ideais desse movimento de valorização do homem e das suas capacidades mentais e artísticas.

Assim, o termo Renascimento manifestava o desejo dos intelectuais, daquela época, em promover uma renovação cultural que atingisse as mais diversas áreas da atividade humana, expandindo-se na literatura, na política, nas artes, nos costumes, na filosofia, na moral e na religião.

Outro fator que contribuiu para que esse movimento de renovação cultural fosse denominado de Renascimento, foi o papel de relevância que a cultura clássica assumiu para os pensadores desta época, pois a “civilização da Grécia e de Roma, desde o século XIV obteve o controle da vida italiana como fonte e base de cultura, como objetivo e ideal de existência” (Burckhardt, 1991. p. 106).

Para muitos renascentistas, a cultura greco-romana teria atingido o maior grau de civilização até então já alcançado pela humanidade e, por este motivo, deveria prestar-se como paradigma para esse processo de renovação que estava em ebulição, na Itália do Quattrocento.

Entretanto, compreender o Renascimento apenas como um esforço na direção de restaurar ou de retomar um passado, em nosso entendimento, distorce boa parte dos esforços empregados pelos intelectuais do momento histórico-cultural em questão.

Afinal, o que estava em jogo não era uma simples repetição do já ocorrido e, sim, a confrontação das inquietações do presente à luz do passado, no sentido de extrair soluções adequadas às novas solicitações históricas. Tais inquietações permeavam as mentes dos homens do período, nas quais as “lições dos antigos ligam-se constantemente às experiências do momento, e esclarecem-se umas às outras” (GARIN, 1996, p. 13).

Todo este processo de renovação cultural foi marcado, principalmente, por duas vertentes de pensamento que predominaram durante este período. A primeira linha de pensamento priorizava a investigação sobre o homem e, por isso, seus representantes foram denominados de humanistas. Enquanto que outro segmento ficou conhecido como a corrente “naturalista”² devido ao interesse dos seus adeptos que se dedicaram na investigação da natureza física e, principalmente, da cosmologia.

O termo Humanismo provém do vocábulo latino *humanitas* que, entre os romanos do primeiro séc. a.C., prestava-se para designar as quatro disciplinas

² Adotamos aqui a terminologia utilizada por Sciacca e Mondin para se referir a certo grupo de pensadores que se dedicaram ao estudo do que hoje chamaríamos de ciências naturais. (MONDIN, 2003; SICIICA, 1968).

destinadas à instrução do homem, eram elas: a poética, a história, a retórica e a ética. Foi por terem os renascentistas se dedicado a estas matérias que esse movimento literário-filosófico passou a ser denominado de Humanismo.

O cerne da reflexão humanista manifestava-se na afirmação do valor e da dignidade do homem e, tinha como finalidade, possibilitar-lhe o exercício de sua autonomia e liberdade. Esta última se traduziria na realização plena dos indivíduos, fosse a partir dos aspectos morais, corporais, emocionais ou racionais. Desta forma, o homem era visto pelos humanistas como personagem central e finalidade primeira da criação e, assim, o mundo passou a ser compreendido como o lugar no qual os homens exerceriam a sua liberdade fundamental.

Toda essa relevância dada à temática em torno do homem evidencia uma mudança significativa na estrutura de pensamento. Isto porque quando comparamos o período medieval, fundamentado no teocentrismo, com a reflexão humanista, que é antropocêntrica, torna-se evidente o contrastante daquele com relação a esta última. Contudo, tal mudança de orientação não significou, pelo menos para a maioria dos pensadores renascentistas, de forma alguma, num sentimento anti-religioso.

Burckhardt ressalta também que o Renascimento, principalmente na sua vertente humanista, empreendeu um feito extraordinário quando primeiramente “discerniu e trouxe à luz a natureza plena e integral do homem” (1991. p. 184). Assim, ao reconhecer o homem em sua totalidade, ou seja, como uma unidade indissolúvel constituída por alma e corpo, os humanistas reabilitaram este último como sede de prazeres e, não mais o viram, como depositário de todos os nossos males e desventuras.

O estudo histórico também desempenhou uma função extremamente importante para os pensadores humanistas, pois foi por meio desse desejo de buscar no passado, respostas para o presente, que se abriu a possibilidade do homem perceber-se em sua historicidade. A consciência desse aspecto permitiu-lhes determinarem-se como agentes transformadores do mundo e responsáveis pelo seu próprio futuro.

Portanto, podemos, de modo geral, compreender o Humanismo como uma tentativa de potencialização do homem e de celebração e exaltação das suas capacidades. Mas, devemos ser cautelosos ao reduzirmos um movimento tão múltiplo como o Humanismo a algumas generalizações como essa. Por isso, sugerimos, neste trabalho, alguns delineamentos gerais que são sempre passíveis de contestação, uma vez que estamos cientes de que nem todos os humanistas consideraram o homem em tal perspectiva humanista³, mesmo em face da importância da reflexão sobre o homem.

Desta forma, os pensadores do período renascentista não se dedicaram apenas à investigação com relação ao homem, eles também foram desbravadores no que se refere à reflexão sobre a natureza física e, assim, são destacadas duas características que são fundamentais para se distinguir a corrente naturalista da humanista.

Em primeiro lugar, os naturalistas estavam mais preocupados com questões sobre cosmologia, do que com problemáticas éticas e políticas, como foi comum na vertente humanística do Renascimento. E, em segundo lugar, os naturalistas não se sujeitavam à influência das obras da Antiguidade tão facilmente, como os humanistas.

³ Montaigne é um bom exemplo de pensador do período que desconfia dessa supervalorização do homem.

Battista Mondin é bastante feliz ao considerar as reflexões dos filósofos naturalistas como sendo alimentadas por um impulso libertário e contestatório, visto que eles não se interessaram em tomar as obras dos autores clássicos como verdades incontestes, pois, na verdade, pretendiam “explorar os princípios da natureza de modo original e autônomo e não no quadro de uma tradição constituída e autoritária” (MONDIN, 2003, p. 20).

A observação e o experimentalismo substituem, para os naturalistas, as teses aristotélicas que durante boa parte da Idade Média gozavam de credulidade indiscutível. Em suas investigações cosmológicas, esses estudiosos submetiam os dados observados, apenas, aos princípios racionais e desconsideravam, muitas vezes, qualquer tipo de princípio de autoridade.

Os filósofos naturalistas, ao que parece, estavam confortavelmente familiarizados com a separação efetuada durante a crise apontada pela escolástica entre verdade revelada e verdade de razão. Este é um aspecto que se comprova pelo fato de que a filosofia e a teologia se constituíam em áreas autônomas, havia um bom tempo.

Logo, não foi difícil para esses filósofos de orientação naturalista distinguir as questões concernentes à problemática teológica naturalista e, desta forma, puderam se lançar na busca de novos métodos para investigação da natureza física⁴.

O Renascimento, sem sombra de dúvidas, foi um período de identidade peculiar, marcado por novas inquietações e espíritos ávidos por explorar e desvendar os mistérios da natureza e do homem. Tal caráter inquiridor foi, de certa

⁴ Teremos a oportunidade, no sub-capítulo seguinte, referente à problemática das rupturas e continuidades do renascimento, de nos determos mais atentamente na contribuição que, por exemplo, Copérnico deu para a transformação da compressão cosmológica da época, como representante da corrente naturalista.

forma, responsável por muitas rupturas com o período Medieval mas, também, foi um momento constituído sobre o signo da continuidade.

Do entrechoque destas duas forças emerge uma atmosfera de ambiguidades que foi uma marca distintiva da época renascentista. Assim, no próximo sub-capítulo será apresentada uma discussão sobre essa característica antagônica do Renascimento visando, com isto, situar o pensamento de Montaigne nesse contexto de descentramentos, bastante favorável ao advento do espírito da dúvida e, portanto, do ceticismo.

1.3 - Entre continuidades e rupturas

A Renascença se situa entre as convicções decrépitas do medievo e as certezas que caracterizaram o ideário moderno. Neste sentido, ela implica em uma nova forma de pensar e de agir, diversa daquela que configurava o pensamento medieval, uma vez que, como já vimos, a especulação renascentista priorizava e tinha como referencial o homem e a natureza.

Nesse contexto, o Renascimento pode ser compreendido a partir do ponto de vista da ruptura, como ressalta Garin:

Entre o século XIV e o XVI, na verdade, houve uma mudança de equilíbrio; os “humanistas”, e com eles os artistas, os artesãos, os homens de ação, substituíram as já trilhadas perspectiva da especulação medieval por novas exigências, novos impulsos, novos fermentos; diante das perguntas que até aquele momento haviam permanecido sem resposta, abriram-se novas e imprevisíveis possibilidades. De uma forma inteiramente inédita e desconcertante, novas idéias e novas hipóteses floresceram: desaparecia assim uma forma de entender a realidade, enquanto surgiam posições completamente originais (1996, p. 11).

Possivelmente, a diversidade apresentada pelo Renascimento é reveladora da derrocada do paradigma medieval, pois se trata de um período no qual não se pode mais fechar os olhos para a pluralidade de interpretações da realidade.

Entretanto, o Renascimento não foi apenas um período caracterizado por rupturas, ele também apresenta um processo de continuidades. Segundo tal interpretação, o Renascimento, ainda, guardaria certo vínculo com as especulações medievais, uma vez que desvencilhar-se de mais de dez séculos de Cristianismo não parece ser fácil, a crer nas palavras de Sciacca:

Parece pelo menos exagerada a tese da chamada “ruptura” e oposição que algumas correntes historiográficas modernas quiseram ver entre o Humanismo e a Idade Média, como se após treze séculos de Cristianismo teria sido possível uma repetição de paganismo puro e simples. [...] O Humanismo e o Renascimento tomam da Idade Média os germes vitais da cultura moderna, elaboram numa nova síntese os valores próprios do Cristianismo e os da Antiguidade clássica. (1968. p. 11).

Como podemos ver, ocorrem divergências entre os estudiosos do período quanto ao verdadeiro sentido do Renascimento, se ele foi, de fato, um momento marcado pelo esforço em direção a ruptura ou se foi uma forma de continuidade com o pensamento medieval.

Todavia, no nosso entendimento, o problema pode ser contornado se concebermos tal momento como constituído por certa ambiguidade entre o novo e o tradicional. Em outras palavras, o Renascimento seria, nessa perspectiva, um momento de intersecção no qual uma nova concepção de mundo coabita com outra que perde seu vigor, no caso em questão, a concepção medieval.

A passagem de Pico della Mirandola que se segue é sugestiva e representa, em larga medida, o espírito eclético e conciliador que alguns humanistas

professavam tanto aos novos interesses em relação à dignidade do homem, quanto à velha tradição teocêntrica:

Diz-nos ele: Deus fez o homem, ao encerrar a Criação, para que conhecesse as leis do universo, amasse sua beleza, admirasse sua grandeza. Não o amarrou a nenhum lugar fixo, a nenhuma forma de trabalho e a qualquer necessidade absoluta, mas deu-lhe a liberdade de escolher e amar. 'Eu ti coloquei' – diz o Criador de Adão – 'no meio do mundo para que possas mais facilmente ver e contemplar tudo o que nele existe. Criei-te (...) para que possas ser livre, dar-te forma e superar a ti mesmo. (...) Só a ti é dado o poder de crescer e se desenvolver dependendo de tua própria vontade' (*apud*, Burckhardt, 1991. p. 215).

O que observamos nesta passagem não é um fato isolado, pelo contrário, foi comum, em muitos pensadores, tentar estabelecer um sincretismo que permitisse coadunar o cristianismo com os ideais pagãos dos antigos. Logo, a tese que considera o período como ambíguo é bastante compatível com o espírito da época.

A ambigüidade característica do período renascentista foi responsável por “um contexto de descentramentos e de dúvidas” como também por uma conjuntura na qual existe a “perda de orientação e, ao mesmo tempo, da formação de uma nova estrutura de pensamento” (WOORTMANN, 1997. p.136).

Para os nossos interesses, os descentramentos são os elementos de maior importância quando se trata de situar o pensamento de Montaigne, dentro do quadro histórico do período renascentista. De modo que analisaremos alguns daqueles que implicam uma relação direta com o pensamento de Montaigne.

Em primeiro lugar, observaremos a contribuição que a redescoberta das fontes antigas trouxe para a formação da nova concepção da realidade no referido período porque foram lidas, analisadas e reproduzidas.

Assim, os textos dos pensadores gregos e latinos deram novo ânimo às especulações filosóficas ao colocar o ser humano frente a frente com uma multiplicidade de concepções e orientações em confronto com o paradigma vigente.

Desta maneira, as fontes antigas mostraram ao homem renascentista a possibilidade de se pensar o mundo de forma diferente. Burckhardt, por sua vez, ressalta a necessidade que os humanistas tinham de buscar no abundante e variado material transmitido pela Antiguidade, apoio para o implemento da nova cultura:

A cultura, porém, tão logo liberada dos grilhões fantásticos da Idade Média, não poderia adiar de imediato e sem ajuda o caminho para a compreensão do mundo físico e intelectual. Precisava de um guia, e foi encontrá-lo na civilização antiga, com sua abundância de verdade e conhecimento em todos os campos do interesse espiritual. Tanto a forma como a substância desta civilização foram adotadas com grata admiração; tornaram-se a parte mais importante da cultura da época (1991, p. 108).

A filologia foi um instrumento investigativo utilizado, em larga medida, pelos humanistas que as usavam nas análises e traduções das obras, o que deu uma grande contribuição para a revalorização da tradição clássica, uma vez que:

Graças aos avanços desta disciplina na Renascença, os autores antigos, especialmente os filósofos, não são mais estudados, como na Idade Média, para serem colocados a serviço da teologia, mas por si mesmos, com a finalidade de se conhecer seu verdadeiro pensamento (MONDIN, 2003. p. 11).

Montaigne, como bom humanista, não foge à regra de seus contemporâneos, e foi um leitor assíduo dos autores antigos, principalmente dos latinos. De modo que é possível identificar, nos *Ensaio*s, as influências desses autores e, o exemplo mais evidente disso, é o próprio ceticismo pirrônico do qual Montaigne é o principal representante.

Talvez o nosso ensaísta seja um dos filósofos desta época que mais bebeu nas fontes clássicas. Este aspecto se comprova pelo número de recursos intertextuais através das citações, das paráfrases e das paródias que se sucedem, esporadicamente, nos *Ensaíos*.

Esses empréstimos exercem uma função importante no estilo literário e filosófico inventado por Montaigne, à medida que as citações dos autores clássicos perdem seu sentido original ao serem reelaboradas de maneira a ressaltar o pensamento de nosso filósofo.

No âmbito das ciências, não houve claramente concordância, pois o embate que se travava entre os pensadores humanistas e a tradição clériga medieval estava longe de ser pacificado. Todavia, houve também, sem sombra de dúvidas, momentos nos quais foi possível a convivência tolerante entre as duas correntes de pensamento.

Os pensadores renascentistas, apesar de não terem uma linha de pensamento homogênea, perceberam que o mundo medieval, com sua estrutura estática, finita e bem organizada, não dava mais conta de compreender as contradições da realidade.

Neste sentido, a revolução astronômica operada por Copérnico é o acontecimento mais significativo deste período, do ponto de vista científico, porque representa uma modificação na noção cosmológica predominante, pois:

O mundo se alarga ao infinito, a terra cessa de ser o centro do universo, os céus perdem a sua incorruptibilidade e não têm nenhum privilégio com referência ao corruptível mundo sublunar, o homem aparece como uma pequena partícula perdida na imensidade do universo (SCIACCA, 1968, p. 40).

Este deslocamento da terra do centro do sistema solar traz problemas gravíssimos para os teólogos escolásticos explicarem, pois a descoberta de Copérnico acarreta mais que uma nova cosmologia, ela implica em problemas de cunho teológicos e morais, como nos revela Woortmann:

Estavam em jogo mais do que algumas linhas das Escrituras e mais do que um retrato de Universo. O drama da vida cristã e da moralidade que dela dependia não se adaptaria facilmente a um Universo, no qual a Terra era apenas um entre muitos planetas (1997, p. 54).

Outra contribuição de Copérnico, além desta que abalou a visão cosmológica medieval, foi a nova forma como a natureza passou a ser compreendida, pois os fenômenos naturais deixaram de ser concebidos em uma estrutura explicativa que privilegiava a noção de qualidade. Este aspecto, que se revela no que Woortmann destaca, sobre o fato de que “com o Renascimento inicia-se o movimento para a hegemonia da quantidade sobre a qualidade e para a busca das leis imanentes, matematicamente formuláveis” (1997. p. 132).

Em parte, Montaigne também participa deste movimento que se inicia com Copérnico, pois a noção de imanência ocupa uma posição de relevo no seu “sistema” filosófico.

Por outro lado, a desconfiança depositada por Montaigne nessa ciência cosmológica, que começa a dar seus primeiros passos, faz com que não possamos identificá-lo, de nenhuma forma, com esta corrente científica, da qual Copérnico é o grande representante.

Assim, a passagem da “Apologia de Raymond Sebond”, na qual Montaigne faz referência ao sistema copernicano é esclarecedora para caracterizar tal desconfiança:

[A]⁵ O céu e as estrelas moveram-se durante três mil anos; todo mundo havia acreditado nisso, até que [C] Cleantes de Samos - ou, segundo Teofrasto, Nicetas de Siracusa – [A] decidiu afirmar que era a Terra que se movia [C] pelo círculo oblíquo do zodíaco, girando ao redor de seu eixo; [A] e, em nossa época, Copérnico fundamentou tão bem essa doutrina que a utiliza regularmente para todas as consequências astronômicas. Que concluímos disso, senão que não nos deve importar qual dos dois está certo? E quem sabe se uma terceira opinião, daqui a mil anos, não derrubará as duas anteriores? (MONTAIGNE, II, 12, p. 356).

No que tange à religião, a Reforma foi o evento mais expressivo da época. Lutero, com seu movimento de reação aos desmandos e a corrupção da igreja católica, proporcionou uma verdadeira cisão no âmago da cristandade e ela figurou como um acontecimento religioso que encadeou transformações de grande envergadura na política, economia e cultura.

A Reforma implicou em uma ruptura na estrutura do Catolicismo e, em consequência, também na unidade espiritual da Europa. Tal cisão trouxe, como consequência mais desastrosa, dois séculos de constantes conflitos e intolerância religiosa, em boa parte dos países europeus, como também colocou em discussão, de forma definitiva, a preocupação com a diversidade religiosa que surgiu como problemática importante no século XVI.

A questão da “regra de fé”, levada a cabo pela Reforma, na qual se questionava o privilégio exclusivo das autoridades católicas quanto à interpretação verdadeira das escrituras acabou, em larga medida, fomentando o surgimento e desenvolvimento do individualismo e subjetivismo modernos, visto que, daí por diante, tornou-se necessário discernir, individualmente, a lição contida nas escrituras.

⁵ - As letras A, B e C em maiúsculo e entre colchetes indicam, respectivamente, as camadas do texto, segundo as suas versões sucessivas. Assim, a letra A concerne à edição de 1580, enquanto que a letra B, refere-se aos acréscimos de 1580 e, finalmente, a letra C remete às adições feitas no exemplar de Bordeaux, em 1588.

Na França, as hostilidades entre católicos e os protestantes (calvinistas) têm consequências assombrosas. Montaigne sente na pele esse flagelo que assola sua pátria, pois foi contemporâneo, por exemplo, do massacre da noite de São Bartolomeu que culminou em cerca de seis mil mortes em Paris, durante os festejos do casamento de Margarida de Valois e Henrique de Navarra.

Desta maneira, é notória a influência que a Reforma causou no pensamento filosófico de Montaigne, uma vez que as referências sobre ela se acumulam em vários capítulos dos *Ensaaios*.

Do ponto de vista econômico, o Renascimento coabitou com as transformações que culminaram na efetivação das atividades manufatureiras e mercantilistas que, por sua vez, foram responsáveis pelo aniquilamento do sistema de produção medieval. No âmbito social, essas transformações auxiliaram a ascensão da burguesia ao primeiro plano da vida social.

Mais uma vez, Montaigne apresenta-se como símbolo distintivo de sua época ao representar, em carne e osso, o estereótipo do burguês bem sucedido que galgou os postos mais importantes das esferas sócio-políticas de seu tempo.

Com relação a esse ponto, não custa nada lembrar que a família Eyquem adquiriu o título nobiliárquico por meio de uma transação comercial que se tornará comum no período.

Na política, também, ocorreram certos deslocamentos e novos modos de tratar a problemática referente ao poder. As monarquias absolutas se concretizaram como uma realidade e passaram a disputar com o papado o poder temporal pois, financiadas pela burguesia em ascensão, elas desfazem os laços de vassalagem que sustentavam a estrutura de poder da Idade Média, pondo em seu

lugar uma nova forma de relação social, pautada na centralização do poder nas mãos do soberano.

Entretanto, o descentramento mais marcante nesta área, do ponto de vista filosófico, foi efetuado por Maquiavel ao inaugurar uma nova concepção de política fundamentada num método empírico de investigação. O secretário florentino propõe, como sugere Carlos Estevam Martins, investigar a sociedade:

pela análise da verdade efetiva dos fatos humanos, sem perder-se em vãs especulações. O objetivo de suas reflexões é a realidade política, pensada como prática humana concreta, e o centro maior de seu interesse é o fenômeno do poder, formalizado na instituição do Estado. Não se trata de estudar o tipo ideal de Estado, mas compreender como as organizações políticas se fundam, se desenvolvem, persistem e decaem (In. MAQUIAVEL, 2000, p.16)

Esta forma de reflexão política, inaugurada por Maquiavel, é plenamente contrastante com a que caracterizou o período medieval, pois, para este, não havia, efetivamente, a preocupação de ir além da fronteira da investigação filosófica dedutiva. Além de que em Platão (428-348 a.C), Aristóteles (384-322 a.C), São Tomás de Aquino (1225-1274) ou Dante (1265-1321) o estudo desses assuntos estava vinculado à moral e constituía-se como uma teoria de idéias de organização política e social.

O último descentramento de significância para nosso estudo foi o espacial e que surge após a descoberta do Novo Mundo. No imaginário europeu do século XVI, o mar era habitado por monstros fabulosos e o horizonte determinava o limite do mundo. Conceber um continente onde habitavam homens que se comportavam de modos diferentes dos seus, que não conheciam os costumes, as crenças, os hábitos alimentares, era mais um problema para o sistema cultural medieval enfrentar.

A descoberta da América cria a necessidade de fazer um novo arranjo geográfico que desloca a Europa da posição central que ocupava na cosmografia medieval para uma condição de igualdade com referência aos demais continentes.

Este descentramento tem como principal implicação a necessidade de se pensar a noção de homem em novos termos, uma vez que os teólogos medievais estavam comprometidos com uma noção de homem ligada à Cristandade, que foi substituída pela idéia de humanidade e é bem mais vasta que aquela.

Tal contexto pôs as pessoas que viviam no Ocidente a refletirem sobre “o difícil problema da alteridade e da unidade da humanidade, que encontrou diferentes soluções ao longo do Iluminismo, do Evolucionismo novecentista e da Antropologia de nosso século” (WOORTMANN, 1997. p. 62).

A contribuição de Montaigne, quanto a esta problemática, é incontestável, visto que o questionamento sobre o Outro, que se evidencia com a descoberta do Novo Mundo, é um dos temas mais fecundos e atuais do pensamento filosófico do ensaísta francês e que merecerá nossa atenção. Contudo, é importante ter, desde já em mente, que esta problemática referente ao Outro adquire sentido pleno quando ela é articulada com a postura cética de Montaigne.

Portanto, Montaigne foi um homem típico do Renascimento e sofreu todas as inquietações que povoaram seu tempo: no plano econômico, viu a gestação do capitalismo que se revelava no mercantilismo; no religioso, sentiu na pele a cisão gerada pela Reforma no seio da Cristandade; no político, assistiu aos estados nações imporem a sua força e se tornarem cada vez mais autônomos da tutela da igreja e, no científico, observou o geocentrismo ptolomaico dar lugar ao heliocentrismo de Copérnico.

O Renascimento, como se pode perceber, foi um período marcado por uma atmosfera de incertezas e descentramentos e, como havíamos apontado anteriormente, este período se caracterizava, também, por rupturas e continuidades que desembocam em uma atmosfera de ambigüidades.

É destes ares turbulentos, portanto, que Montaigne retira a matéria para sua produção filosófica, pois o universo onde ele habita é marcado por contrastes e dessemelhanças, sendo o lugar onde a diferença se manifesta.

É absolutamente compreensível que, diante de um panorama como esse, encontremos, em certos pensadores, uma atitude reflexiva de desconfiança em relação a qualquer tipo de saber que se pretenda incontestável.

Este é o caso no qual acreditamos que Montaigne se encontre, pois o ceticismo disseminado nos *Ensaíos* é significativo neste sentido, uma vez que surge como sintoma revelador de um mundo povoado por contradições. Por isso, no próximo capítulo, teremos a oportunidade de discutir, mais aprofundadamente, o significado que a postura cética assume no pensamento filosófico de Montaigne.

2 – Epistemologia Pirrônica

2.1 – Preâmbulo à “Apologia de Raymond Sebond”

O ensaio “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12) como o próprio título sugere, pretendia, pelo menos hipoteticamente, fazer a defesa da obra *Teologia Natural* (ou o *Livro das Criaturas*, como também ficou conhecida), escrita pelo teólogo espanhol Ramon da Sibiuda, nome que foi afrancesado por Montaigne, na tradução da *Teologia*, para Raymond Sebond.

A *Teologia Natural* causa na França certa repercussão no meio intelectual, provocando reações contrastantes. Entre os que compartilham com as idéias ali expostas está Pierre Eyquem, pai de Montaigne, que incumbe ao filho a tarefa de traduzir a obra para o francês.

Sebond foi um pensador que partilhou com o pensamento escolástico a idéia de uma teologia racional que deduziria Deus somente com base em meios racionais. A tese defendida na *Teologia* propõe que o homem, ao observar a realidade, poderia escrutinar o encadeamento das suas causas até se deparar, convictamente, com a necessidade de um criador. Sendo nitidamente um teólogo racionalista, Sebond procurou justificar os dogmas cristãos mediante argumentos racionais.

Para desenvolver suas idéias, Sebond argumenta que na natureza haveria quatro categorias de existentes: os inertes, os vegetais, os animais e os pensantes. Aos seres pensantes foi concedida a capacidade de deduzir, a partir da sua própria existência, a verdade incontestada dos dogmas católicos e a necessidade de um ente que fosse a fonte geradora de tudo que existe, a saber, Deus.

O homem é considerado, nesta perspectiva, como a criatura natural mais próxima da perfeição divina e, por isso mesmo, superior aos demais seres naturais⁶. Assim, tal antropocentrismo chega a afirmar que toda a criação teria como finalidade de sua existência a satisfação das necessidades humanas.

Como já havíamos dito, a *Teologia Natural* foi recepcionada pelos intelectuais franceses de maneira controversa. Pois se, por um lado, foi considerada como uma obra louvável ao pretender justificar os dogmas católicos, por outro foi alvo de severas críticas.

Entre os opositores das teses de Sebond, destacam-se dois grupos que, de acordo com suas convicções religiosas e intelectuais, tentam minar a argumentação defendida na *Teologia Natural*.

O primeiro grupo sustenta que a fé, por si só, é suficientemente forte para afirmar a existência e a verdade de Deus. Desta forma, submeter a fé à razão seria rebaixar a verdade revelada nas Escrituras a uma verdade adquirida por deduções racionais.

O segundo grupo se restringe a analisar a obra de Sebond apenas do ponto de vista racional e, dessa análise, deduzem que a sua argumentação é fundamentada de forma precária e vacilante em vários pontos.

À pedido de uma dama da nobreza francesa, provavelmente Margarida de Valois, Montaigne empreende a tarefa de defender as idéias compreendidas na *Teologia Natural*. Para tanto, ele redige o ensaio chamado “Apologia de Raymond Sebond” que, como o nome indica, deveria consistir em uma defesa dos argumentos

⁶ Esta questão desenvolvida por Sebond gira em torno de uma temática comum ao pensamento humanista do Renascimento que diz respeito ao *dignitas hominis*. Segundo esta perspectiva, o homem estaria situado numa posição privilegiada na ordem natural.

ali expostos. Mas, na verdade, este ensaio se presta a muitas controvérsias no que se refere ao seu conteúdo apologético, como veremos a seguir.

2.1.1 - Uma apologia controversa

Para alguns estudiosos de Montaigne, como Richard Popkin, a “Apologia” é, de fato, um ensaio que se propõe a resguardar a religião católica por meio de um argumento fideísta, em que a fé é considerada como anterior à razão. Em outros termos, é uma visão na qual se supõe ser impossível sustentar qualquer verdade que não seja fundamentada por uma verdade básica revelada pela fé.

Uma das motivações mais importantes que levou Montaigne a sustentar a tese fideísta, nos *Ensaaios* e, ainda segundo Popkin, foi o advento das disputas religiosas que assolaram a França do século XVI.

As origens dessas disputas se deram, primeiramente, em um terreno puramente teológico, pois o problema central entre católicos e reformados no Renascimento é o da “regra de fé”, o qual implica em estabelecer um padrão correto para o conhecimento religioso (POPKIN, 2000).

Os dois lados alegavam que a posição do adversário levaria a um ceticismo insuperável, pois o que estava em jogo era o problema clássico de um “critério [de verdade] que fosse auto-evidente ou que justificasse a si mesmo” (POPKIN, 2000. p 44) e que, desta forma, sustentasse uma verdade infalível nas questões religiosas.

Os católicos eram criticados pelos reformados pelo fato daqueles apoiarem suas teses na autoridade da tradição da igreja que, por sua vez, não

poderia estabelecer a sua própria infalibilidade, uma vez que Popkin nos esclarece que:

Para estabelecer isto é necessário uma autoridade ou juiz. A Igreja não pode ser a autoridade que decide a sua própria infalibilidade, uma vez que o que está em jogo é se a Igreja é de fato uma autoridade verdadeira em questões religiosas. Qualquer evidência apresentada em favor do status especial da Igreja requer uma regra ou critério que mostre ser este critério verdadeiro (POPKIN, 2000, p. 44-5).

Como podemos perceber, os protestantes, à luz de um argumento cético, no caso o do círculo vicioso, tentam demonstrar que o critério utilizado pelos católicos, do ponto de vista teórico, careceria de fundamentação.

Por outro lado, os protestantes eram criticados pelos católicos com base na tese de que defender a livre interpretação das escrituras sagradas, ou seja, sem o auxílio da tradição católica, era o mesmo que estabelecer um relativismo interpretativo que induziria ao pirronismo.

Na tentativa de sair desse impasse e, ainda, de defender o catolicismo, Montaigne se valeria de um estratagema magnífico, que é usar o fideísmo como solução para o problema do “critério de verdade”, empregando, para isto, o pirronismo como instrumento.

Porém, nem todos os estudiosos dos *Ensaíos* compartilham com a tese acima levantada por Popkin, uma vez que isso poderia reduzir o alcance do esforço reflexivo de Montaigne a um aspecto explícito da obra, sem levar em conta um discurso mais profundo que subjaz a esse fideísmo escancarado.

Marilena Chauí, por exemplo, classifica a “Apologia de Raymond Sebond”, como o ensaio em que podemos encontrar concentrada a maior parte da argumentação cética de Montaigne, bem como “uma estranhíssima apologia” e um rude golpe para um racionalista receber (In.: Montaigne, p. 13, 2000), pois o que a

princípio deveria servir de amparo aos argumentos de Sebond se manifesta, apenas, como uma concordância superficial, permeada de ironia.

André Tournon aponta, em sua leitura, para o caráter paradoxal do texto, no qual se revela um interesse majoritário de Montaigne em desenvolver argumentos pirrônicos, deixando assim, o motivo religioso para segundo plano. Segundo este comentador, a “zétetica” pirrônica desempenha papel central na elaboração do referido ensaio.

Já Luis Antonio Eva, compreende a “Apologia de Raymond Sebond” a partir da problemática da crítica a vaidade. Segundo este estudioso, o ceticismo pirrônico desenvolvido por Montaigne presta-se a desmascarar o pretenso saber dogmático, produto do orgulho e da vaidade, que lança o homem além das suas capacidades.

Portanto, como podemos perceber, a “Apologia de Raymond Sebond” é pertinente às diversas interpretações, tendo em vista a complexidade do seu texto e o próprio estilo ensaístico do nosso autor, deixarem margens a essas variadas leituras.

Contudo, é inegável o papel que os argumentos céticos desempenham neste ensaio, seja para aquartelar o catolicismo por meio do fideísmo ou como instrumento de crítica a vaidade, sendo inegável a relevância que o ceticismo pirrônico ocupa na obra montaigniana e, sobretudo, nesse ensaio, objeto de análise deste trabalho.

2.2 – Os limites da razão

2.2.1 - A crítica ao conhecimento teológico

A “Apologia de Raymond Sebond” parece se caracterizar por uma tentativa de análise e delimitação do alcance da razão. Neste sentido, acreditamos que Montaigne busca, por diferentes perspectivas, mostrar o caráter frágil e inconclusivo da capacidade racional.

Adiante, nos deteremos em analisar como nosso autor compreende a capacidade e o poder da razão em determinar algum tipo de conhecimento referente ao âmbito teológico.

Ao discutir sobre a possibilidade da razão estabelecer algum tipo de verdade sobre a natureza divina (Deus), Montaigne acaba por abordar essa questão em duas perspectivas diferentes, que se relacionariam diretamente com os dois tipos de críticas sofridas por Sebond.

Como havíamos dito anteriormente, as idéias de Sebond teriam sido criticadas em duas perspectivas. Por um lado, os argumentos racionalistas dos teólogos sofreram um ataque por parte daqueles que acreditavam ser a religião um assunto relacionado à fé. O segundo grupo argumentava que o empreendimento de provar os dogmas cristãos, racionalmente, não obteve sucesso.

Vejamos, então, como Montaigne se comporta diante da objeção do primeiro grupo de opositores que defendiam que a fé não poderia se subordinar à razão.

Ao lermos a “Apologia” é possível observar que Montaigne não desautoriza totalmente os adeptos desta opinião. Na verdade, ele até se mostra

favorável a ela em virtude de que “[A] nessa objeção parecer que há um fervor de piedade, e que por causa disso precisamos ainda com maior brandura e respeito procurar responder aos que a expressam” (II, 12, p. 163).

Montaigne aqui parece seguir uma tradição bastante comum no Cristianismo, segunda a qual se afirma que os dogmas da religião não podem ser alcançados senão por meio da revelação, eles não deveriam ser tomados como objetos de conhecimento racionais, tanto que nosso autor julga

[A] que numa coisa tão divina e tão elevada, e que ultrapassa de longe o entendimento humano, como o é essa verdade com a qual aprova à bondade de Deus iluminar-nos, é muito necessário que ele continue a prestar-nos seu auxílio, por um favor extraordinário e privilegiado, para a podermos conceber e abrigar em nós; e não creio que os recursos puramente humanos sejam capazes disso; e, se o fossem, tantas almas raras e excelentes, e tão abundantemente munidas de forças naturais nos séculos antigos, não teriam deixado de por meio da razão chegar a esse conhecimento. É tão-somente a fé que abarca vivamente e verdadeiramente os altos mistérios de nossa religião (MONTAIGNE, II, 12, p. 164).

Aqui duas questões parecem ser colocadas. A primeira se constitui na separação entre os campos da fé e o do conhecimento humano, uma vez que o mistério que envolve a religião só pode ser alvo da fé.

A segunda questão se expressa pela única possibilidade de penetrar nos desígnios de Deus ser a partir de uma via que vem de fora para dentro, ou seja, de Deus para o homem, este conhecimento, necessariamente, deve ser estabelecido por “[A] amplexo divino e sobrenatural” (II, 12, p. 172).

A religião seria um elemento constituído por um conteúdo misterioso sobre o qual a razão não teria domínio, nem conhecimento. Logo, a ascensão da razão humana a uma realidade, cuja natureza nos ultrapassa em todos os sentidos e que é radicalmente diferente da nossa, torna-se impossível sem um auxílio externo

que nos exceda em perfeição. Neste sentido, o discurso racional seria incapaz de revelar o conteúdo religioso, pois o mistério que o envolveria estaria muito além dos seus limites.

Entretanto, Montaigne faz uma concessão a todos aqueles que, como Sebond, afirmam ser louvável pôr a razão a serviço da fé, pois “[A] não se deve duvidar que esse seja o uso mais honroso que lhes poderíamos dar [à razão]⁷, e que não haja ocupação nem desígnio mais digno de homem cristão [...] pretender” (II, 12, p. 164). Mas há, para tanto, uma condição que deve ser respeitada, a qualquer custo, que é fazer a razão subordinar-se à fé.

Esse ponto se mostra problemático, pois a afirmação da subordinação da razão à fé pode ser entendida de duas maneiras. Primeiramente, Montaigne pode, de fato, estar considerando a religião católica como algo inquestionável por si mesma, pois nela se revelaria a verdade a que tudo deveria se submeter.

Mas, por outro lado, esta subordinação à religião poderia ser a marca do ceticismo pirrônico que tem como regra o respeito às instituições tradicionais. No decorrer deste capítulo, vamos elencar alguns elementos que poderão dar uma resposta a esta questão.

Mesmo admitindo que a intenção de Sebond seja elogiável por procurar sustentar de maneira racional o Catolicismo, Montaigne já aplica, a essa altura do texto, a sua primeira investida contra os argumentos propagados pela *Teologia Natural*. Parece-nos descabido, por parte de alguém que se oferece para defender um racionalista escolástico como Sebond, propor que a verdade religiosa não poderia ser atingida mediante a força de nossa capacidade intelectual, pois

⁷ Grifo nosso.

segundo nosso ensaísta, a verdade da religião depende de outro poder que transcenderia a natureza humana.

O argumento que justifica essa posição de incompatibilidade entre a verdadeira crença em Deus e a que é adquirida pelo uso da razão é construído em dois momentos distintos e complementares. No primeiro, Montaigne aponta para a precariedade da crença humana em geral e, no segundo, ele discute sobre a própria precariedade da crença cristã que, se tomada por uma perspectiva puramente humana, estará sujeita às mais diversas intervenções, sejam elas passionais ou intelectivas, pois:

[A] Se nos ligássemos a Deus por uma fé viva; se nos ligássemos a Deus por ele, não por nós; se tivéssemos uma base e um alicerce divino, as circunstâncias humanas não teriam o poder de nos abalar, como têm; nossa fortaleza não estaria pronta a render-se a uma investida tão fraca; o amor pela novidade, a imposição dos príncipes, a boa fortuna de um partido, a mudança irrefletida e fortuita de nossas idéias não teriam a força de sacudir e alterar nossas crenças; não a deixaríamos tremer a mercê de um novo argumento e ante a persuasão, nem mesmo de toda a retórica que jamais existiu; resistiríamos a essas ondas com uma firmeza inflexível e imóvel (MONTAIGNE, II, 12, pp.164-5).

Montaigne acrescenta que os motivos para crermos em Deus deveriam ser de outra ordem que não as das paixões e do julgamento:

[A] O laço que deveria atar nosso julgamento e nossa vontade, que deveria cingir nossa alma e uni-la a nosso criador, deveria ser um laço que tirasse seus vincos e suas forças não de nossas considerações, de nossas razões e paixões, e sim de um amplexo divino e sobrenatural, tendo apenas uma forma, uma fisionomia e um aspecto, que é a autoridade de Deus e sua graça (MONTAIGNE, II, 12. p. 172).

O que importa observar, até aqui, é o aspecto um tanto paradoxal que essa suposta apologia apresenta, pois parece servir mais a uma investida contra os

postulados de Sebond, do que propriamente defender seus argumentos, no que diz respeito à primeira objeção.

Desta forma, o paradoxo residiria no fato de vermos Montaigne, linha após linha, rebater os propósitos de Sebond, ao mesmo tempo em que afirma que a “Apologia de Raymond Sebond” se destina a defender as idéias do teólogo catalão.

Se, por um lado, a resposta de Montaigne a esse primeiro grupo mina os objetivos de Sebond, como parece, por outro, ela encerra a discussão quanto à verdadeira natureza do conteúdo religioso no ato de fé.

Desta maneira, nosso ensaísta separa definitivamente o âmbito teológico/religioso do filosófico/científico e a questão que fica em aberto é saber se Montaigne assume esta posição inspirado nos ensinamentos dos filósofos céticos ou não.

De todo modo, o que deveria ser um ataque contra os opositores fideístas⁸ de Sebond, adquiriu um tom de convivência para com eles, por parte de Montaigne. Isto porque, para os fideístas, os argumentos da *Teologia Natural* seriam perigosos para a religião católica ao proporcionarem aos ateus e hereges o direito de combaterem os dogmas do catolicismo, no campo puramente racional.

Assim, se por um lado a fé pode ser apoiada na razão, em contrapartida, a fé pode, também, ser questionada mediante o conhecimento racional.

Sebond, quando realiza a defesa dos dogmas católicos, apoiando seus argumentos em um discurso racional, abre o flanco da sua religião aos ataques dos

⁸ Chamaremos aos opositores que estão inseridos na primeira objeção de fideístas.

seus opositores racionalistas⁹ e Montaigne, por sua vez, se refere a esta questão da seguinte maneira:

[A] Parece-lhes que favorecemos seu jogo ao dar-lhes a liberdade de combater com armas puramente humanas nossa religião, a qual não ousariam atacar em sua majestade plena de autoridade e de poder. O meio que adoto para abater esse delírio, e que me parece o mais adequado, é quebrar e calçar aos pés o orgulho e a altivez humana; fazê-los sentir a inanidade, a vanidade e nulidade do homem; arrancar-lhes das mãos as mirradas armas da sua razão; fazê-los curvar a cabeça e morder a terra sob a autoridade e importância da majestade divina (MONTAIGNE, II, 12, p.175).

Contudo, as questões referentes à natureza da divindade e ao estatuto da religião são discutidas sob outra perspectiva. Na análise que acabamos de observar, a problemática era posta pela ótica da fé, agora ela vai ser avaliada a partir do paradigma da razão.

Mesmo esta questão sendo observada, sob uma nova abordagem, o sentido da crítica continua o mesmo que é averiguar se, de fato, a razão é capaz de assegurar algum tipo de conhecimento religioso que não seja motivo de dúvida.

Ao falar da nossa capacidade de interação com Deus, Montaigne evoca a excessiva confiança na razão como criadora de erros, pois esta provoca uma suposição ilusória de conhecimento sobre as coisas divinas, posto que “[B] dizemos que Deus teme, que Deus encoleriza, que Deus ama, (...) tudo isso são agitações e emoções que não podem existir em Deus” (II, 12, p. 250).

Atribuir à divindade qualidades tais como medo, temperança, amor, ira e justiça nada mais seria do que superlativizar nossas paixões e conferi-las a Deus, e isto se constituiria em uma forma de antropomorfismo severamente criticado por Montaigne, como podemos perceber na passagem que se segue:

⁹ Chamaremos aqui de racionalistas aos representantes do segundo grupo de contestadores de Sebond.

[C] a construção e a desconstrução, as condições da divindade forjam-se pelo homem, pela comparação consigo mesmo. Que molde e que modelo! Estiquemos, ergamos e avolumemos as qualidades humanas o quanto nos aprouver; infla-te, pobre homem, e mais, e mais, e mais: [...] *‘Profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semet ipsos pro illo cogitantes, illum sed se ipsos non illi sed sibi comparant’*¹⁰ (II, 12, p. 297-8).

Não há, assim, coisa mais inútil do que tentar conceber Deus por analogias a nós mesmos, de modo que julgá-lo por nossa própria capacidade seria a prova de nossa confiança cega do poder da razão, pois segundo Montaigne:

[A] Haver feito deuses de condição igual à nossa, cuja imperfeição devemos conhecer, haver-lhe atribuído o desejo, a cólera, as vinganças, os casamentos, as procriações e os parentescos, o amor e o ciúme, nossos membros e nossos ossos, nossas ânsias e nossos prazeres, [C] nossas sepulturas, isso deve ter provindo de uma espantosa embriaguez do entendimento humano (II, 12, p. 275).

Notemos que Montaigne denuncia a nossa ingenuidade presunçosa ao querer conceber Deus através de uma medida humana, pois, segundo o ensaísta, não é Dele que falamos quando lhe atribuímos esta ou aquela qualidade, na verdade, é de nós que estamos a falar.

Assim, não temos contato algum com esta realidade transcendente e a nossa condição finita e contingente é uma barreira que não nos é permitido transpor, além de que qualquer declaração sobre a natureza de Deus se chocaria com esta limitação, pois “[A] o homem só pode ser o que é, e imaginar de acordo com sua medida” (II, 12, p. 281).

Em tal perspectiva, não há trânsito possível entre o humano e o divino, visto que eles são constituídos por naturezas distintas. Enquanto um é condicionado

¹⁰ “Na verdade os homens, julgando descrever Deus, que não conseguem imaginar, descrevem a si mesmos, vêm apenas a si mesmos e não a ele; é consigo mesmos e não com ele que o comparam.” Citação de Santo Agostinho, traduzida para o português por Rosemary Costhek Abílio.

pelo tempo e, portanto, pela transitoriedade, o Outro só pode ser definido como incompreensível e inefável. É neste sentido que Montaigne considera que “[C] Pitágoras retratou a verdade mais de perto, declarando que o conhecimento dessa causa primeira e desse ser dos seres devia ser indefinido, sem prescrição, sem declaração” (II, 12, p. 271).

Portanto, torna-se pertinente tentarmos traçar um paralelo com o pirronismo, pois a *epoché* (suspensão do juízo) cética é compatível com a afirmação da impossibilidade do conhecimento de Deus, pois considerá-lo “indefinido” e “sem prescrição” já é, por si só, suspender o juízo sobre a questão.

Se, por um lado, rebaixamos Deus à nossa medida quando atribuímos a Ele nossas paixões, por outro, incorremos no erro inverso ao divinizar o humano. Assim, como os filósofos antigos que conceberam a alma como o elemento divino no homem, qualquer das formas de conceber a questão da divindade não passaria de uma manifestação da vaidade humana, aspecto evidente na passagem a seguir:

[A] Já que tanto desejava igualar-se a Deus, o homem teria feito melhor, diz Cícero, se trouxesse para si as condições divinas e as atraísse cá para baixo, em vez de enviar para o alto sua corrupção e sua miséria; mas, pensado bem, de várias formas ele fez uma coisa e outra com a mesma idéia vã (II, 12, p. 276).

Esta problemática referente ao divino no humano serve, também, de pretexto para Montaigne tecer uma longa exposição criticando algumas práticas religiosas. Para ele, as práticas religiosas, de maneira geral, são arbitrárias, na medida em que estabelecem preceitos desprovidos de qualquer valor de verdade, do ponto de vista do conhecimento.

Vejamos como Montaigne constrói o argumento que desqualifica as crenças religiosas como sendo manifestação da vaidade. O primeiro passo dado pelo ensaísta para desconstruir esta compreensão, comum em diversas religiões por afirmar ser a alma imortal, é usar a estratégia de reforçar a ideia de que somos apenas seres naturais, determinados por essa condição e que, por esse motivo, não poderíamos conceber, verdadeiramente, o que ocorreria conosco na pós-vida.

Para demonstrar sua tese, Montaigne se vale da enumeração de várias concepções transmitidas pela tradição greco-romana, mostrando quão diversas e contraditórias são elas.

Aqui se torna nítida a influência metodológica que o ceticismo pirrônico continua a desempenhar na argumentação do nosso autor, visto que ele se vale do procedimento da *diafonía*, a qual consiste exatamente em opor várias teses que versam sobre o mesmo assunto, com objetivo de levar o interlocutor a uma posição da qual ele não seja capaz de decidir em favor de nenhuma delas.

Ao contrapor e criticar as concepções dos filósofos antigos sobre a natureza da nossa alma, Montaigne destaca, em tom irônico, a metempsicose de Platão. Para o ensaísta, o filósofo grego estabeleceria, em sua filosofia, uma transformação tão radical em nós para que possamos ser capazes de penetrarmos na esfera transcendente que, do ponto de vista físico, cessaríamos de sermos nós mesmos.

Assim, supor algo como essa teoria, em que a alma transmigra de um corpo a outro, é já supor uma mudança que seria contrária à nossa natureza e, também, à transcendente, uma vez que esta se definiria a partir de qualidades como imobilidade e atemporalidade.

O que interessa aqui é questionar a identificação de uma parte do nosso ser (alma ou espírito) com o transcendente, algo que Montaigne rechaça de imediato, ao argumentar que alma e corpo são coisas indissociáveis, uma vez que a alma não seria uma substância desvinculada do corpo, como prova o fato de nosso julgamento, muitas vezes, ser afetado pelo nosso estado físico.

Portanto, seria um erro gerado pela presunção propor uma identificação da alma com o transcendente, em face de que seria “[C] impossível estabelecer alguma certeza sobre a natureza imortal por meio da mortal” (II, 12, p. 280). Cabe, então, ao homem ser o que é, exercitando a razão dentro dos seus limites porque não há nada que possamos compreender a respeito de Deus, em sua pureza essencial, pois todas as nossas idéias trazem, em si, nossa marca de finitude e imperfeição.

Assim, tanto os conhecimentos que pensamos ter acerca de Deus, quanto à problemática referente ao fundamento teórico da religião, mostraram-se incapazes de serem confirmados como verdadeiros, uma vez que estamos encerrados no mundo físico e porque a distância imposta por Montaigne entre o homem e Deus é tão grande que pode ser interpretada como absoluta.

Contudo, a religião guarda um valor positivo quando tomada a partir de uma perspectiva prática, pois sua legitimidade estaria vinculada a um critério de utilidade que seria capaz de contribuir para a estabilidade de um determinado grupo social. Neste sentido, a religião se justificaria não por um critério de verdade, mas sim pela sua capacidade de “[C] alimentar mentiras proveitosas em vez de mentiras inúteis ou prejudiciais” (II, 12, p. 269).

Ao fim da sua análise sobre o conteúdo do conhecimento religioso, podemos observar a idéia de que o homem é um ser que se encontra circunscrito a

esfera natural, tal idéia reforça o que será importante para a discussão referente ao antropocentrismo, desenvolvida adiante.

2.2.2 – A naturalização do homem

Outra temática na qual Montaigne detém sua atenção é a que trata do lugar do homem na hierarquia dos seres. Ele dirige sua crítica contra a crença, muito difundida no período renascentista, de atribuir ao homem uma posição privilegiada na ordem dos seres naturais.

Na verdade, o que está em jogo na argumentação de Montaigne é uma crítica explícita, por parte do nosso autor, contra as concepções cosmológicas e antropológicas fundadas no antropocentrismo, resultante da temática humanista da *dignitas hominis*.

Esta compreensão que atribui ao homem um lugar de destaque na hierarquia natural se justificaria por uma suposta exclusividade racional inerente aos seres humanos, característica que é minimizada e posta entre parênteses, por Montaigne, quando ele compara o homem aos animais.

É possível divisar dois momentos que se sucedem na argumentação levada a cabo, contra o antropocentrismo renascentista. No primeiro deles, Montaigne indaga sobre os fundamentos dessa noção cosmológica que assegurava ser o homem o único beneficiário da criação e que tudo que está circunscrito pela ordem natural tem como finalidade satisfazer as suas necessidades.

Assim, Montaigne retira da obra *De Natura Deorum*, de Cícero, uma citação lapidar para representar esta postura antropocêntrica: “[A] *Quorum igitur causa quis dixerit effectum esse mundum? Eorum scilicet animantium quae ratione*

utuntur. Hi sunt dii et homines, quibus profecto nihil est melius? (II, 12, p. 178).¹¹

Para logo em seguida, posicionar-se com relação a esta questão através de um mecanismo de introdução de perguntas retóricas, observe:

[A] Quem o persuadiu de que essa dança admirável da abóboda celeste, a luz eterna dessas tochas que giram tão altaneiramente sobre sua cabeça, os movimentos espantosos do mar infinito estejam estabelecidos e persistam durante tantos séculos para sua comodidade e para servi-lo? (II, 12, p. 177)

Para Luís Antonio Eva, esse trecho da “Apologia” está intimamente relacionado a uma crítica à teologia estóica, que foi, em parte, apropriada pelos pensadores renascentistas. Segundo este comentador, há uma contradição interna no argumento estóico que Montaigne percebeu e utilizou para minar a tese favorável ao antropocentrismo.

Ainda segundo Eva, nosso ensaísta se vale de um argumento dialético para desestabilizar os fundamentos do pressuposto estóico, que serviu de base para a cosmologia renascentista. Montaigne, portanto, usa o que ele considera uma contradição interna da teologia estóica para mostrar o seu caráter inconsistente.

A referida inconsistência tem sua origem na incompatibilidade de duas afirmações: a primeira garante ao homem o seu lugar no topo da hierarquia dos seres naturais e a segunda consiste em mostrar como os astros influenciam as ações humanas.

De acordo com Eva, para Montaigne estes dois postulados da teologia estóica são auto-excludentes porque se o homem estivesse no ápice da ordem

¹¹ “Diremos então que o mundo foi feito para quem? Sem dúvida para os seres que têm o uso da razão; ou seja, os deuses e os homens, indiscutivelmente os mais perfeitos de todos os seres.” citação de Cícero traduzida para o português por Rosemary Costhek Abílio.

natural como ele poderia ser influenciado, nas suas ações e no seu destino, pela disposição dos astros.

Contudo, o argumento, tal como se apresenta na “Apologia de Raymond Sebond”, permite também a outra interpretação, segundo a qual o ensaísta estaria comprometido em validar a ideia de que os movimentos dos astros teriam uma influência no desenrolar dos acontecimentos humanos.

Embora esta leitura seja possível, parece que o objetivo de Montaigne não é corroborar com esta compreensão que atribui aos astros um poder de ingerência nos assuntos humanos. O que ele faz, na verdade, é mostrar o caráter contraditório da noção cosmológica em questão, por meio de um argumento dialético que não se compromete com nenhum dos lados.

Montaigne parece conseguir atingir o objetivo ao qual se dispôs, pois, mostrada a inconsistência desta cosmologia antropocêntrica, ele acaba, conseqüentemente, demonstrando, também, a vulnerabilidade da razão que, segundo ele, seria a raiz da nossa vaidade.

Contudo, nosso ensaísta não se detém muito tempo na problemática referente à cosmologia, pois lhe interessa mais combater a vaidade por outros caminhos. Nesse ponto da “Apologia de Raymond Sebond”, Montaigne volta seu olhar inquiridor para uma questão que complementa a crítica ao antropocentrismo e que consiste em averiguar se há, de fato, alguma faculdade humana que assegure nossa superioridade com relação aos demais seres naturais.

Na tentativa de demonstrar o grau de vaidade que se esconde por traz do antropocentrismo, que sustenta a tese da superioridade humana resultante da idéia de exclusividade da razão, Montaigne empreende uma série de comparações entre nós, humanos, e certo número de animais.

Ele, então, conclui destas comparações que não há motivo algum para nos atestarmos superiores aos outros seres, pois “[A] devemos observar a paridade que existe entre nós” (II, 12, p. 182), uma vez que compartilhamos com os animais a necessidade de submetermo-nos, como eles, às leis naturais.

Parece-nos que o ponto central do argumento se traduz na tentativa, por parte de Montaigne, de subverter a hierarquia dos seres com a finalidade de esvaziar de significado a noção tradicional de “razão”. Contudo, vejamos como o argumento é construído e de que maneira nosso autor chega a este resultado.

Montaigne começa investigando se a capacidade de comunicação seria uma prerrogativa exclusivamente humana ou se outros animais também são suscetíveis de estabelecer formas de linguagem. Ora, se a linguagem distingue os homens dos outros animais, então ela deveria ser, de fato, uma faculdade privativa da espécie humana.

Contudo, a falta de trânsito comunicativo entre nós e os animais não seria critério suficiente para inferirmos daí nossa superioridade com relação a eles, pois não é evidente que tal inaptidão esteja apenas do lado deles, na verdade, a incapacidade parece ser recíproca, segundo Montaigne:

[A] Essa deficiência que impede a comunicação entre eles e nós, por que não será tanto nossa quanto deles? É de conjecturar a quem cabe a falha de não nos entendermos; pois não os entendemos mais que eles a nós. Por essa mesma razão, eles podem considerar-nos estúpidos, como consideramos a eles (II, 12, p. 182).

Mostra-se flagrante no desenrolar da exposição que está em jogo, uma tentativa de realizar uma aproximação entre nossos comportamentos e ações e às dos animais. Neste sentido, Montaigne prossegue argumentando que é evidente a existência da linguagem entre os bichos, tanto entre os da mesma espécie, quanto

os de espécies diferentes, usando como exemplo o comportamento dos cavalos que são capazes de reconhecer, em determinado latido de cão, a existência de agressividade ou não.

Outro ponto importante, neste contexto, é o que se refere à contraposição entre instinto e liberdade. Segundo o entendimento mais difundido no período renascentista, o homem se distinguiria das demais criaturas por sua engenhosidade e pelo ato volitivo, ou seja, seríamos superiores porque agimos livremente, e o instinto assumiria um aspecto pejorativo, pois seria a marca de um estado servil, argumento contra o qual Montaigne se insurge.

Contudo, a complexidade das ações dos animais parece ir além de uma simples “inclinação natural”. Na verdade, Montaigne insiste na conjectura de que eles agiriam de forma deliberada e por atos conscientes, como podemos perceber nesta passagem:

[A] Haverá sociedade governada com mais ordem, diversificada em mais cargos e serviços e mais inalteravelmente mantida que a das abelhas? Essa disposição tão ordenada de ações e de funções, podemos imaginá-la se desenrolando sem raciocínio e sem previsão? [...] As andorinhas, que ao voltar a primavera vemos esquadriharem todos os cantos de nossas casas procuram sem discernimento e escolhem sem ponderação, entre mil lugares, o que lhes é mais cômodo para se alojarem? E na bela e admirável textura de suas construções poderiam os pássaros utilizar uma forma quadrada em vez de uma redonda, um ângulo obtuso em vez de um ângulo reto, sem conhecer-lhes as características e os efeitos. Usam ora da água ora da argila, sem pensar que a rigidez amolece ao ser umedecida? (II, 12, p.184-5).

Em outra passagem da “Apologia de Raymond Sebond” Montaigne, com tom irônico, cita o caso da raposa que, para atravessar um rio congelado, é capaz de efetuar raciocínios silogísticos:

[A] Quando víssemos à beira da água aproximar o ouvido bem perto do gelo, para perceber se ouvirá de uma longa ou de uma pequena distância o barulho da água correndo embaixo, e, segundo ela ache que há mãos ou mais espessura no gelo, recua ou avança, não teríamos razão de julgar que lhe passa pela cabeça o mesmo raciocínio que passa na nossa, e que é uma deliberação e conclusão extraída do discernimento natural: ‘O que faz barulho se move; o que se move não está congelado; o que não está congelado é líquido e o que é líquido arregaça com o peso?’ Pois atribuir isso apenas a uma vivacidade do sentido da audição, sem raciocínio e sem conclusão, é uma quimera e não pode entrar na nossa mente (II, 12, p. 193).

No decorrer do texto, as comparações desse tipo se multiplicam ao ponto de podermos acusar Montaigne de praticar certo antropomorfismo, pois ao passo que vai tecendo sua argumentação, ele atribui qualidades aos animais que só podem ser conferidas aos homens, a exemplo de justiça, gratidão, malícia, avareza, fidelidade, magnanimidade, arrependimento e clemência. Deste modo, Montaigne justifica esse procedimento por meio da fórmula: “[A] de efeitos semelhantes devemos concluir faculdades semelhantes” (II, 12, p. 192).

Se por um lado, Montaigne eleva, por assim dizer, os animais a um estatuto semelhante ao do homem, à medida que concede às ações e produções daqueles certo grau de identidade com as nossas. Por outro lado, ele desordena a hierárquica dos seres, tão cara aos humanistas e ao próprio Sebond, uma vez que esses comportamentos deixariam de ser resultados das faculdades essencialmente humanas.

Em seguida, o ensaísta indaga por que motivo acredita-se que agir de acordo com as regras de uma “inclinação natural” seria uma comprovação de inferioridade. Em que sentido pode-se dizer que tal inclinação seja um mal? Ora, como algo tão essencial e necessário pode ser considerado pejorativamente desta forma? Todas estas questões indicam uma mudança de perspectiva, por parte de Montaigne, no que se refere ao modo como tratará a problemática que envolve a

noção de instinto, pois ele não irá mais aproximar os comportamentos dos animais dos nossos, como fez em relação à linguagem e à capacidade cognitiva.

Nesta nova abordagem, Montaigne não compreende, a priori, o instinto como algo que deva ser desqualificado quando contraposto à arte, vejamos como o ensaísta se expressa quanto a isto:

[A] Reconhecemos suficientemente, na maioria de suas obras, quanta superioridade os animais têm sobre nós e quanto nossa arte é fraca -em imitá-los. [...] por que atribuímos a não sei que inclinação natural e inferior as obras que superam em tudo o que conseguimos por natureza e por arte? Nisso sem pensarmos, lhes damos sobre nós a grande vantagem de fazer que a natureza, por uma doçura maternal, os acompanhe e guie, como pela mão, para todas as ações e facilidades de sua vida; e quanto a nós ela nos abandona ao acaso e à fortuna, e para procuramos, por arte as coisas necessárias à nossa preservação (II,12, p. 185-6).

Fica nítido que o argumento de Montaigne visa agora favorecer a idéia de que agir de acordo com os instintos, não implicaria, necessariamente, em uma falta ou em demérito. Ao mesmo tempo em que qualifica como artificiais os meios empregados pelos homens para garantir a sua preservação.

Ecoam nessas páginas da “Apologia de Raymond Sebond” certo elogio aos “selvagens”, à proporção em que são enaltecidos os modos de vida idílicos, como sendo mais próximos da nossa natureza originária, evidente na citação que se segue:

[A] (...) é mais honroso ser encaminhado e obrigado a agir de acordo com as regras de uma condição natural e inevitável, e mais aproximativo da divindade, do que agir de acordo com as regras por uma liberdade casual e fortuita; e mais seguro entregar à natureza do que a nós as rédeas de nossa conduta (II, 12, p. 192).

Também é possível notar que os termos “Razão” e “Arte” assumem, nesse contexto, os sentidos de corrupção, desvio e de perda de uma natureza boa e original, como sugere Telma Birchall.

Até aqui observamos um esforço, por parte de nosso ensaísta, em destituir a força persuasiva dos argumentos dos opositores racionalistas de Sebond, como também é um ataque direto à filosofia humanista da *dignitas hominis*. Todavia, deve-se ter precaução ao sustentar que Montaigne rejeita a tese *dignitas hominis* para abraçar a da *miséria hominis* pois, necessariamente, a rejeição de uma, não implicaria na aprovação da outra. Isto porque logo após fazer o elogio a essa “inclinação natural”, que confere aos animais vantagem sobre nós, Montaigne busca mostrar que nossa condição não é assim tão miserável, pois:

[A] A natureza abraçou universalmente todas as suas criaturas; e não há nenhuma que ela não tenha provido plenamente de todos os meios necessários para a conservação da existência; pois essas queixas banais que ouço os homens fazerem (porque a licença de suas idéias ora os eleva acima das nuvens e depois os rebaixa aos antípodas) de que somos o único animal a ser deixado nu sobre a terra nua, atado, cerceado, não tendo com que se armar e se cobrir exceto com os despojos de outrem [...] [A] essas queixas são falsas, pois há na organização do mundo uma igualdade maior e uma relação mais uniforme (II, 12, p. 186-7).

Entretanto, mais uma vez, o texto assume feições paradoxais devido à argumentação pendular desenvolvida por Montaigne, na qual ora ele se coloca contra a tese da *dignitas hominis* para, em seguida, fazer o mesmo com a da *miséria hominis*.

Este procedimento argumentativo, muito peculiar ao pensamento de Montaigne, abre espaço a uma perspectiva diferente, na qual se compreende o homem circunscrito aos limites que a natureza lhe impõe, condição esta idêntica a

todas as criaturas, decorrendo disto uma planificação da ordem hierárquica dos seres naturais.

Pois, para Montaigne, seria “[A] preciso conter o homem e mantê-lo dentro das barreiras dessa organização” (II, 12, p. 192) delimitada pela Natureza, visto que “[A] tudo o que está sob o céu, diz o sábio, incorre numa lei e num destino igual” (II, 12, p. 191).

Deste modo, o homem deve perceber que não está nem acima, nem abaixo das demais criaturas porque todos nós estamos atados a uma condição comum de imperfeição, caracterizada pela transitoriedade e finitude.

Entretanto, o importante aqui é atentar para alguns resultados obtidos a partir da crítica ao antropocentrismo, são eles:

1º - Montaigne destitui o homem de uma pretensão à transcendência que consistiria em uma tendência natural neste de falsear sua condição de imperfeição. Deste modo, Montaigne faz com que o homem caia do pedestal que ele mesmo criou, colocando-o em condições de igualdade com os demais seres naturais.

2º - O ensaísta estabelece uma aproximação entre os homens e os animais que lhe permite esvaziar o sentido tradicional do termo “razão” que só adquiria significado, neste contexto antropocêntrico, em contraposição a “instintivo”. Neste sentido, podemos dizer que Montaigne “naturaliza” o homem e, em consequência, a própria racionalidade, na medida em que relativiza o significado dos termos “razão” e “instinto” a partir da afirmação da similaridade de comportamento dos humanos e dos animais.

Desta maneira, ele acaba por desordenar a hierarquia do seres instituída pelos pensadores humanistas e os teólogos escolásticos. Também está flagrantemente se opondo a Sebond pois, como vimos anteriormente, a *Teologia*

Natural classifica os seres naturais em quatro categorias e o homem representaria o ápice desta hierarquia.

3º - Destaca-se, também, o paralelo que podemos traçar entre o desejo de Montaigne em humilhar a vaidade antropocêntrica, representada pela temática da *dignitas hominis*, e a exposição de Sexto Empírico, nas *Hipóteses Pirrônicas*, que ridiculariza os dogmáticos estóicos com argumentos que estabelecem similitudes entre os comportamentos humano e animal¹².

2.2.3- A crítica pirrônica ao saber dogmático

Outro problema para o qual Montaigne volta sua atenção é o de averiguar até que ponto a razão é capaz de emitir juízos verdadeiros, no que se refere ao conhecimento da natureza física. Entretanto, esta análise também serve de pretexto para que se coloque em discussão o saber doutrinário das escolas filosóficas e para desenvolver a temática pirrônica que caracteriza a faceta epistemológica, presente no pensamento de Montaigne.

A análise empreendida na “Apologia de Raymond Sebond” não trata diretamente da natureza, mas das teorias dos filósofos que tentaram descrever a essência e o funcionamento daquela.

A argumentação de Montaigne é claramente marcada pela filosofia cética, pois utiliza vários procedimentos desta filosofia para mostrar como seriam frágeis as teorias desenvolvidas pelos filósofos dogmáticos para descrever a natureza. Primeiramente, nosso ensaísta, nos apresenta o quanto são conflituosas

¹² - Na obra *Hipotiposis Pirrônicas*, Livro I, passos 66 – 77, do capítulo XIV, Sexto Empírico tece algumas comparações sobre as capacidades de comunicação e discernimento dos animais muito similares às que encontramos na “Apologia de Raymond de Sebond”.

(*diafonia*) as teses dogmáticas entre si. Em seguida, ele argumenta que entre muitas delas é possível estabelecer uma relação de equípolência (*isosthenia*) que, por sua vez, levaria a impossibilidade de julgamento.

A nova ciência hipotética, que começava a dar seus primeiros passos, também é alvo da crítica cética de Montaigne. Para comprovar o quanto ela seria precária, Montaigne se vale de outro procedimento cético que consiste em questionar os primeiros princípios considerados como auto-evidentes. O ponto em questão não é pôr em dúvida os resultados positivos da ciência, mas sim denunciar os fundamentos frágeis nos quais ela se assenta e, desta forma, destituí-la de sua pretensão à verdade, pois “[A] se lhe falta o fundamento, sua argumentação cai por terra” (II, 12, p. 342).

Argumentar, como os filósofos dogmáticos, que seria falta de bom senso por em dúvida os primeiros princípios torna-se uma barreira que deve ser transposta, pois não há motivo para se submeter a um argumento de autoridade como este, como podemos perceber na seguinte consideração:

[A] O que faz que duvidemos de poucas coisas é que nunca pomos à prova as impressões comuns; não lhes sondamos a raiz, onde jazem o erro e a fragilidade; debatemos apenas a respeito dos ramos; não perguntamos se isso é verdadeiro, mas se foi entendido assim ou assim. Não perguntamos se Galeno disse algo que valha mas se falou assim ou de outra forma. Na verdade era bem lógico que esse freio e coação à liberdade de nossos julgamentos e essa tirania de nossas crenças se estendessem até as escolas e as artes (II, 12, p. 310).

Ao passo que estabelece esta argumentação, na qual se expõe o caráter dogmático e a fragilidade das correntes filosóficas, Montaigne desenvolve uma exposição sobre o conteúdo da filosofia pirrônica. O primeiro passo dado pelo

ensaísta é o de dividir a filosofia em três formas distintas, tal qual encontramos em Sexto Empírico¹³, são elas: a filosofia pirrônica, a acadêmica e a dogmática.

Para tanto, a filosofia é apresentada a partir de três possibilidades distintas, cada uma delas sendo representada de acordo com sua postura diante da questão da verdade. A primeira, concebida pelos dogmáticos, nos diz que o mundo é inteligível e que a verdade é algo a ser desejada na medida em que é absolutamente alcançável.

A segunda afirma justamente o inverso, pois crê ser inatingível o acesso à natureza íntima das coisas e que essa pretensão é uma vã ilusão. E, por último, há o cético pirrônico que desempenha um comportamento totalmente avesso às duas primeiras posições, já que sua atitude é de uma inquietação inconformada e de busca incessante.

A aceitação da ignorância se impõe como a atitude mais sábia que podemos ter porque: “[A] A ignorância que se conhece, que se julga e que se condena não é uma ignorância total. Para sê-lo, é preciso que ignore a si mesma. De forma que o ofício do pirrônico é abalar, duvidar e inquirir, não ter certeza de nada, não responder por nada” (II, 12, p. 255).

Segundo Montaigne, o espírito é responsável por gerar três “impressões”, são elas: a de conceber; a de desejar e a de admitir. Dessas três, a única com a qual o pirronismo não se compromete é a última, em razão de que admitir algo já é se comprometer, de certa forma, com a verdade.

Contudo, os pirrônicos não podem ser taxados como sujeitos impassíveis, como aponta Émile Bréhier, pois: “o pirronismo não é indiferente e

¹³ V. *Hipótiposis Pirrônicas*, capítulo I, do livro I.

inerte; é o dogmatismo que é inerte. O ceticismo é investigação, busca infinita de um espírito exigente e difícil de satisfazer” (1981, p. 223).

A doutrina pirrônica tem como principal objetivo levar o sujeito à dúvida, ao adiamento do julgamento e a contradição, para tanto:

[B] Eles reservaram para si uma enorme vantagem no combate, tendo se livrado da preocupação de se proteger. Não lhes importa que os golpeiem, contanto que eles próprios golpeiem; e tiram vantagem de tudo. Se vencerem eles, vossa proposição coxeia; se errardes, vós a comprovais. Se provares que nada se sabe, está tudo bem; se não conseguirem prová-lo, isso é igualmente bom. [C] *‘Ut, quum in eadem re paria contrariis in partibus momenta inveniuntur, facilius ab utraque parte assertio sustineatur’*¹⁴ (II, 12, p. 257).

Logo, o que importa ao pirrônico não é defender uma tese qualquer, mas sim demonstrar que todas são sujeitas à dúvidas, até mesmo as teses que sustentam a própria dúvida. Esta característica dos pirrônicos os destingue dos acadêmicos porque estes afirmam, categoricamente, a impossibilidade do conhecimento, uma vez que a divisa desta doutrina é a negação da verdade.

Por outro lado, os filiados à escola de Pirro se abstêm de formular juízos afirmativos, mesmo que eles sejam travestidos em um formato negativo, como no caso dos acadêmicos.

Ao negarem, categoricamente, a possibilidade do conhecimento, os acadêmicos não fazem nada mais do que afirmarem uma verdade absoluta e, então, propõem um genuíno contra-senso, pois a negação é tão forte que se transforma numa afirmação de conteúdo dogmático, ficando mais clara a alegação de Montaigne de serem os acadêmicos dogmáticos travestidos de céticos.

¹⁴ “Para que, encontrando sobre o mesmo assunto razões iguais pró e contra, seja mais fácil, sobre um ponto ou sobre outro, suspender seu julgamento”. Citação de Cícero traduzida para o português por Rosemary Costhek Abílio.

Para Montaigne, os pirrônicos contornam esta dificuldade usando expressões do tipo: “[A] não estabeleço coisa alguma; não é assim mais do que assim, ou do que nem um nem outro; não compreendo isso; as aparências são iguais para tudo; a possibilidade de falar contra e a favor é a mesma. [C] Nada parece verdadeiro que não possa parecer falso” (II, 12, p. 423).

Entretanto, eles ainda podem ser acusados de cometerem um contra-senso, uma vez que ao menos sabem que duvidam. Para Montaigne, isto ocorre não por uma fragilidade do pirronismo, mas por fraqueza da nossa linguagem que se constitui, basicamente, de proposições assertivas. Os pirrônicos, para expressar sua dúvida de forma correta, “precisariam de uma nova linguagem. A nossa é toda formada de proposições afirmativas, que lhes são inteiramente hostis” (II, 12, p. 442).

Assim, para representar uma postura como esta é necessário reformular a divisa pirrônica “eu duvido” para uma forma que não leve a dúvida a um patamar de certeza. Para isto, Montaigne elege o “Que sei eu?” que privilegia a forma interrogativa como a divisa principal que representaria seu pensamento.

Após descrever o caráter teórico do pirronismo, resta a Montaigne estabelecer a motivação prática do mesmo. Para os céticos pirrônicos, a impossibilidade de estabelecer algum tipo de verdade, no âmbito teórico, não implica, necessariamente, num comportamento insensato na vida cotidiana, pois o pirrônico não abdica de guiar suas ações pelos fenômenos¹⁵. O que eles combatem, na verdade, é justamente a tendência dogmática de deliberar sobre as causas ocultas das coisas. Neste sentido, há uma plena convergência entre a filosofia de

¹⁵ O termo é utilizado tanto por Sexto quanto por Montaigne no sentido de “o que aparece”.

Montaigne e a cética, posto que ambas estariam comprometidas em determinar a precariedade de se afirmar a verdade intrínseca de algo.

Contudo, há um elemento distintivo no ceticismo professado por Montaigne que lhe garante emitir juízos afirmativos sobre o mundo que o cerca; este elemento se revela pela percepção da sua subjetividade como produtora de discursos particulares sobre o mundo. Assim, O “eu” de Montaigne é uma instância que confere sentido à realidade, embora sem agregar valor de verdade as suas representações, uma vez que ele tem plena consciência da condição efêmera de seu julgamento.

O passo seguinte da crítica à filosofia dogmática é avaliar a razão em suas mútuas relações com as paixões e com o corpo. Neste ponto, Montaigne procura explicitar a incapacidade da razão em se desvincular do poder das paixões e da interferência dos nossos estados fisiológicos. Isto faz com que não possamos julgar nada de maneira objetiva, posto que todo juízo traz, em si, a marca das paixões que transfiguram a face da verdade de acordo com seus movimentos:

[A] Que diferenças de sentido e de razão, que oposição de fantasias nos apresenta a diversidade de nossas paixões! Que segurança podemos obter então de coisa tão instável e tão móvel, sujeita por sua condição ao domínio da desordem, [C] indo sempre a passo forçado e entravado? [A] Se nosso julgamento está nas mãos até mesmo da doença e da perturbação (...) que segurança podemos esperar dele? (II, 12, p. 353).

Por isso, podemos dizer que, para Montaigne, aquilo que nos parece verdadeiro não é exclusivamente determinado em função da faculdade racional, pois não se pode atribuir à razão, a isenção que ela precisa possuir para atingir a verdade, pois:

[B] Os pregadores sabem que a emoção que lhes sobrevém ao falarem anima-os para a convicção, e que encolerizados nos entregamos mais à defesa de nossa proposição, imprimimo-la em nós e a abraçamos com mais veemência e aprovação do que o fazemos estado em nosso senso frio e sereno (II, 12, p. 351).

Por fim, o ensaísta avalia o último reduto no qual o homem pode pretender estabelecer algum tipo de fundamento para justificar a posição dogmática em sua ânsia pela verdade. De fato, este momento da argumentação representa a radicalização da crítica cética de Montaigne porque agora os dados da experiência sensível são postos em suspensão.

Montaigne inicia o argumento alegando que o conhecimento sensível é a porta de entrada de todas as nossas experiências. Os sentidos, a princípio, são identificados como o fundamento sobre o qual a ciência finca suas certezas e, através de uma frase de natureza retórica, da qual mais adiante vai se desvencilhar, o ensaísta diz:

[A] Quem puder impelir-me a contradizer os sentidos tem-me preso pelo pescoço, não me poderia fazer recuar mais para trás. Os sentidos são o começo e o fim do conhecimento humano: *Invenies primis ab sensibus creatam/Notitiam veri, neque sensus posse refelli/Quid majore fide porro quam sensus haberi/Debet?*¹⁶ (II, 12, p. 383).

Esta passagem aponta para o objetivo da crítica ao conhecimento sensível na medida em que é possível, ainda que de maneira velada, divisar a perspectiva sobre a qual Montaigne vai questionar este tipo de conhecimento. Isto porque o que está em jogo, no momento, não é rejeitar as representações sensíveis responsáveis por coordenar nossas ações na vida prática, pois o que o ensaísta

¹⁶ “Reconhecereis que os sentidos foram os primeiros a dar-nos a noção da verdade, e que não podem ser refutados. Qual testemunho é mais de crédito do que os dos sentidos?” Citação de Lucrécio traduzida para o português por Rosemary Costhek Abílio.

nega é a possibilidade de que, a partir dos dados sensoriais, possamos estabelecer algum tipo de verdade sobre a natureza dos objetos, nos quais a sensibilidade se aplica.

É bastante evidente que a argumentação desenvolvida por Montaigne foi extraída das *Hipotipóses Pirrônicas*, pois o primeiro questionamento versa sobre a irredutibilidade dos objetos sensíveis aos sentidos, ou seja, o conhecimento sensorial humano não esgota, necessariamente, as características constitutivas dos objetos. De modo que as coisas podem conter em si propriedades que não podemos apreender com nossos cinco sentidos:

[A] A primeira observação que tenho sobre o tema dos sentidos é que ponho em dúvida que o homem seja provido de todos os sentidos naturais. Vejo muitos animais que vivem uma vida integral e perfeita, uns sem visão, outros sem audição; quem sabe se também em nós ainda não falta um, dois, três e vários outros sentidos? pois, se falta alguns deles nossa razão não pode descobrir sua ausência. (II, 12, p. 384).

Outro problema relacionado aos sentidos é o que diz respeito à impossibilidade deles serem tomados como um conhecimento objetivo, pois a experiência sensitiva é relativa, posto que parece haver uma discrepância tanto entre as percepções humanas e animais, quanto entre as dos próprios homens:

[A] Os sentidos são para alguns mais obscuros e mais velados, para outros mais claros e mais aguçados. Recebemos as coisas diferentes e diferentes, de acordo com o que somos e como que nos parece (II, 12, p. 399).

Montaigne não se detém apenas nestes casos, ele questiona, também, se a multiplicidade de propriedades que um objeto sensível apresenta é de fato inerente à sua natureza ou, se na realidade, “[A] serão nossos sentidos que

empestam ao objeto suas diversas características, e que no entanto os objetos tenham apenas uma?” (II,12, 2006, p. 400).

Por fim, Montaigne conclui pela impossibilidade do conhecimento sensível ser postulado como um saber verdadeiro, isto porque os sentidos são apenas um guia para as nossas ações na vida cotidiana.

Durante toda a “Apologia de Raymond Sebond” percebemos um esforço extremo do nosso ensaísta no intuito de delimitar o alcance da razão que parece não reconhecer seus próprios limites.

No percurso desta crítica, Montaigne buscou, incessantemente, encerrar o homem na imanência. Vimos isto quando ele questionou o antropocentrismo e o antropomorfismo e, conseqüentemente, por diversos aspectos a idéia de um conhecimento objetivo e incontestável foi rejeitada. Assim, a reflexão sobre os conteúdos teológicos não passaria de um jogo de palavras, visto que uma suposta realidade transcendente (Deus) não pode ser inferida por meio de uma razão tão precária como a nossa. Acrescenta-se a isso o fato de que haveria uma diferença ontologia que impossibilitaria qualquer intercâmbio entre o âmbito humano e o divino.

Resulta também da reflexão levada a cabo por Montaigne, na “Apologia”, uma naturalização do homem, pois, ao demonstrar que a razão não seria uma marca distintiva da superioridade do homem sobre as demais criaturas, nosso autor opera uma planificação na hierarquia dos seres naturais que lança o homem numa esfera estritamente imanente.

Também pudemos observar a influência que o ceticismo pirrônico provocou em seu pensamento e o grau de conhecimento que ele tinha dessa corrente filosófica.

Contudo, o mais importante foi observar como a crítica à filosofia dogmática levou Montaigne a conceber um universo desprovido de valores universais, sejam eles epistemológicos ou morais, com isto ele abre um novo horizonte para a reflexão filosófica.

3 – Ontologia da diferença e a ética de respeito ao Outro

3.1- Uma ontologia da diferença

Como vimos, no capítulo anterior o desenvolvimento dos argumentos céticos que coloca entre parênteses todos os níveis de conhecimentos, apresentado na “Apologia de Raymond Sebond”, seria responsável por produzir uma fissura entre o mundo natural (imane) e o transcendente, tornando impossível qualquer forma de acesso ou de comunicação entre eles, como nos sugere Staronbinski:

A Apologia de Raimond Sebond [...] conclui pela transcendência absoluta do ser: a verdade das coisas está fora de alcance, o mundo das essências se furta ao homem à medida que sua inspeção dos fenômenos crê progredir. Ele jamais toca nada de firme, nem de constante, nem de seguro. A verdade habita com Deus e não pertence senão a Deus, em um além que o homem apenas pode ‘imaginar inimaginável’ (1992, p. 82-3).

Essa separação operada por Montaigne entre mundo fenomênico¹⁷ e “mundo das essências”¹⁸, como observa Staronbinski, reduziria nossa esfera de ação e de conhecimento às aparências, e isto, numa certa medida, seria uma forma de afirmar a estância fenomênica como única realidade possível de travarmos relações.

Parece-nos que tal ponto de vista, encontrado nos *Ensaaios*, não afirma nada além da impossibilidade de interação com o transcendente. Além de que Montaigne jamais propôs a tese da inexistência de tal realidade, uma vez que esta afirmação estaria em total desacordo com o pirronismo professado por ele.

¹⁷ São empregados como sinônimos neste capítulo os termos: mundo fenomênico; devir e natureza.

¹⁸ Também são usados como sinônimos os termos: mundo das essências e transcendente, no decorrer deste capítulo.

Assim, a redução da experiência humana ao mundo natural ou fenomênico não implicaria na inexistência de uma realidade transcendente, embora tal realidade só possa ser concebida no âmbito religioso, a partir de um ato de fé já que, do ponto de vista epistêmico, ela não pode mais ser inferida, sobretudo, depois do ataque cético a todo tipo de conhecimento que se declare verdadeiro.

Não teríamos participação no “mundo das essências” porque, para nós, os fenômenos se constituem como uma barreira, além da qual não podemos ir. Assim, entre nós e a realidade transcendente, haveria uma diferença ontológica radical, comprovada no campo epistêmico pela impossibilidade de “[C] estabelecer alguma coisa certa sobre a natureza imortal por meio da mortal” (II, 12, p. 280). Desta forma, podemos estender esta declaração além do âmbito temporal e existencial, compreendendo-a como a incapacidade absoluta da razão humana em penetrar no mundo (imutável) das essências.

É importante perceber como o problema do conhecimento, em Montaigne, desempenha um papel de relevância na determinação da constituição da realidade, que passa a ser definida a partir da possibilidade efetiva de uma identificação ontológica com a condição humana.

Assim, o conhecimento que pensamos ter acerca do transcendente (Deus) mostra-se incapaz de ser confirmado como verdadeiro ou falso, uma vez que estamos encerrados no mundo fenomênico e porque a distância imposta por Montaigne entre o homem e Deus é tão grande que pode ser interpretada como a alteridade absoluta. Posto que na “Apologia de Raymond Sebond” Montaigne sustenta a tese de que o homem está atado a uma condição de imperfeição, que se caracterizaria pela transitoriedade e finitude e que, portanto, todo o seu domínio de

ação e conhecimento estariam restritos a esta esfera transitória e contraditória que é o mundo fenomênico.

Do ponto de vista epistêmico, essas duas realidades se correlacionariam com duas posturas cognitivas distintas. A primeira estaria comprometida com uma forma de pesquisa que busca oferecer explicações para as causas ocultas das aparências. Tal postura diante do real é, para um filósofo cético como Montaigne, uma maneira dogmática de se relacionar com o mundo e, por isso, ela é considerada presunçosa. O segundo tipo de postura, com a qual identificamos Montaigne, não se compromete em fornecer teses sobre a essência da realidade, apenas se limita a reconhecer os fenômenos e a expressá-los sem, contudo, aspirar estabelecer verdades absolutas e universais.

Plínio Junqueira Smith reforça essa leitura ao apontar que de fato o discurso empregado por Montaigne, para lidar com o mundo fenomênico, é um discurso que não se compromete em ultrapassar o testemunho da experiência, pois para Smith, o ensaísta parece:

Distinguir dois tipos de conhecimento, aquele que a experiência nos permite, tais como: os dedos mexem, os pés andam, certas emoções nos fazem corar, certas idéias atuam sobre partes do corpo etc.; e aquele que nos é inacessível, que diz respeito à explicação desses fatos ou de como eles se realizam. Montaigne distingue aí entre o conhecimento dos fatos e sua explicação; entre aquilo que observamos e experimentamos e a teoria que empregamos para entender a observação e a experiência, aceitando o primeiro conhecimento, mas recusando o segundo (2000, p. 69).

Entendemos que o acolhimento, por parte de Montaigne, de um discurso que apenas se compromete em descrever os dados vividos pela consciência individual revela-se como uma consequência da redução da (nossa)

experiência aos fenômenos, redução efetuada por ele na “Apologia de Raymond Sebond” (II,12).

Desta forma, ele estabeleceria com o mundo fenomênico uma ligação fundada em termos de uma aceitação refletida, na qual o sujeito ou a consciência percebe que não pode fugir das aparências. Porém, também, o indivíduo sabe que jamais poderá olhar para elas, daqui por diante, com a ingenuidade de olhar condescendente, pois o movimento reflexivo, operado pela crítica à vaidade da razão, lança uma nova luz sobre os fenômenos.

Montaigne utiliza o termo natureza para designar o mundo fenomênico (imanente) onde fomos abandonados como resultado da crítica pirrônica. O mundo fenomênico, ao contrário do transcendente, não passaria de variedade e dessemelhança e a força motriz da natureza não seria mais do que um movimento desregrado e multifacetário, pois: “[B] A vida é um movimento desigual, irregular, e multiforme” (III, 3, p.48). Portanto, essa realidade que é entrecortada pelos fenômenos, tem uma dimensão absolutamente distinta da transcendente, pois as suas características principais seriam a fluidez incontrolável, a imprevisibilidade e o polimorfismo.

De fato, Montaigne nos confina na insuperável esfera do devir que não deixa que nada se fixe por muito tempo e, desta forma, ele aceita a contingência do mundo de tal forma que nos confessa não retratar o “*ser*”, mas sim a “*passagem*”, esta última única instância com a qual podemos estabelecer relações, pois Montaigne tem plena consciência deste movimento que jamais cessa de fluir:

O mundo não é mais que um perene movimento. Nele todas as coisas se movem sem cessar: a terra, os rochedos do Cáucaso, as pirâmides do Egito, e tanto o movimento geral como com o seu particular. A própria

constância não é outra coisa senão um movimento mais lânguido (MONTAIGNE, 2001, p. 27, liv. III).

A noção de identidade, que de certa forma guarda, ainda, um vínculo com as idéias de permanência e imutabilidade, não tem direito de existência e repouso neste mundo que Montaigne pinta com as tintas da diversidade e da mobilidade, pois de acordo com Starobinski: “tal é, em definitivo, a imagem perfeita da mudança: esta já nem sequer é fluxo contínuo e flexível, revela-se a nós como uma descontinuidade infinitamente rápida, na qual cada instante inaugura um novo” (1992, p. 88). Num mundo estruturalmente definido como movimento desregrado e descontínuo, como o que Montaigne professa, a diferença seria uma manifestação necessária desse fluxo irregular.

O poder identitário que o termo semelhança designa é puramente artificial, segundo Montaigne, pois a natureza se caracteriza essencialmente por um empenho no sentido de não gerar coisas iguais: “[B] A semelhança não torna tão igual quanto a diferença torna diferente. [C] A natureza obrigou-se a não fazer outra coisa que não o dessemelhante” (III, 13, p.423). Não haveria nela coisa alguma que fosse igual a outra, pois a identidade não passaria de uma abstração imperfeita.

Entretanto, a identidade não é uma característica totalmente excluída da realidade, uma vez que há um grau de semelhança entre as coisas, mas ela é tão sutil que não pode ser admitida como uma identidade absoluta:

[B] Como nenhum acontecimento nenhuma forma é totalmente semelhante a outro, também nenhuma difere inteiramente do outro. [C] Engenhoso amálgama da natureza! Se nossas faces não fossem semelhantes, não saberíamos discernir o homem do animal; se não fossem dissemelhantes, não saberíamos discernir o homem do homem. [C] Todas as coisas ligam-

se por alguma semelhança todo exemplo é claudicante, e a relação que se obtém da experiência é sempre falha e imperfeita (III, 13, p.430).

O mundo fenomênico, apesar de comportar algum grau de identidade, não pode ser tomado a partir de tal princípio, uma vez que a noção que designa identidade só adquire sentido na medida em que serve de referência para marcar o contraste, a diferença. A identidade, neste sentido, apenas participaria da realidade como um elemento coadjuvante. Portanto, a diferença emanaria como característica predominante da natureza, tendo em vista que esta é constituída, quase que absolutamente, pela dessemelhança, manifestada através da pluralidade e do movimento.

É importante perceber como um olhar acurado e cuidadoso é revelador da diferença, pois, conforme Montaigne nos indica, ela se apresenta tão mais nítida, quanto mais nos aproximamos do objeto em questão, pois nosso filósofo “[A] não observa entre um animal e outro distância tão grande como encontra entre um homem e outro” (I, 42, p.384).

Desta forma, a dessemelhança é apreendida e constatada a partir de um recorte cada vez mais preciso. Há pouco, era uma diferença entre espécies que era considerada inferior em relação a uma diferença entre gêneros. Agora é a diferença entre um homem e outro que se equivale a de homem e ele mesmo. Pois, segundo Montaigne, “[A] todos somos retalhos, e de uma textura tão informe e diversa que cada peça, cada momento faz seu jogo. E observa-se tanta diferença de nós para nós mesmos quanto de nós para outrem” (II, 1, p.12).

Com o homem ocorre o mesmo que se verificou com a natureza, ou seja, ele é essencialmente constituído pela diferença originária e pelo fluxo irrefreável, característico do mundo fenomênico. Logo, a diferença insinua-se em todos os domínios, inclusive na constituição da própria “natureza humana”. Isto porque: “[A] não há nenhuma existência permanente, nem de nosso ser nem do ser dos objetos. E nós, e nosso julgamento, e todas as coisas mortais vão escoando e passando sem cessar” (II, 12, p. 403).

Para Montaigne, estaríamos sujeitos ao devir formador da natureza porque somos constituídos pela mesma matéria variável e múltipla apresentada por ela. Ele já havia apontado, na “Apologia de Raymond Sebond”, que um dos motivos da diversidade de opiniões era fruto da inconstância do mundo exterior, que se mostra de diversas formas, visto que “[A] a forma mais geral que a natureza seguiu foi a variedade [...] [A] Sua qualidade mais universal é a diversidade” (II, 37, p. 678).

Há, também, um segundo fator que seria responsável por esta multiplicidade de opiniões verificada no senso comum e, sobretudo, entre os filósofos. Este fator seria a incapacidade do sujeito se manter idêntico a si mesmo e, desta maneira, de formar um juízo a respeito de algo que não admita nenhuma modificação, pois “[B] Nunca dois homens julgaram da mesma forma sobre a mesma coisa, e é impossível ver duas opiniões exatamente iguais, não apenas em diversos homens, mas no mesmo homem em diversas horas” (III, 13, p. 426).

O caráter essencialmente mutável da condição humana provoca a impossibilidade de formarmos qualquer tipo de juízo que não comporte contradição, posto que tanto o sujeito, quanto o mundo a sua volta, estão a se modificarem. Montaigne toma plena consciência desta incapacidade ao tentar formar um juízo

sólido e constante de si mesmo, como podemos perceber na passagem que se segue:

[B] Este é um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de pensamentos indecisos e, se calhar, opostos: ou porque eu seja um outro eu, ou porque capte os objetos por outras circunstâncias e considerações [...] Se minha alma pudesse firmar-se, eu não me ensaiaria (III, 2, p. 27-8).

Nem mesmo o hábito estabelecido pela força do tempo é capaz de nos fornecer uma opinião constante de nós mesmos porque, quanto mais de perto nos observamos, mais evidente é a impossibilidade de se construir uma imagem na qual algo de fixo permaneça, visto que:

[B] Qualquer um que se estude bem atentamente encontra em si, e até mesmo em seu discernimento, essa volubilidade e discordância. Nada tenho a dizer sobre mim de forma integral, simples e sólida, sem confusão e mescla, nem em uma só palavra. DISTINGO é o artigo mais geral de minha lógica (II, 1, p. 9-10).

Logo, toda consciência que pretenda estabelecer uma identidade pessoal se vê diante de um exercício permanente de apreensão que recomeça e se renova, a cada instante, pois, como aponta Starobinski, para Montaigne “o ato que visa a apreensão é tão efêmero, tão ameaçado de esvaecimento, quanto o objeto movente de que procura apoderar-se” (1992, p.213).

Todavia, Montaigne procura, a todo custo, um local de repouso para a identidade pessoal encontrado apenas em sua obra, que passa a ser a única maneira de preservar, mesmo de modo precário, algum tipo de identidade subjetiva que não se dissolva nesse fluxo que não cessa. Diante disto, é possível extrair o

sentido da declaração de Montaigne quando diz: “[C] fixo alguma coisa disso neste papel; em mim, praticamente nada” (I, 26, p. 218).

Neste sentido, sua obra se constituiria em um refúgio seguro contra toda a instabilidade que o cerca. Mas, paradoxalmente, seria também o registro mais fiel da transitoriedade que o define essencialmente, pois é nos *Ensaíos* que ele tenta, obstinadamente, esboçar as impressões desse seu “eu” instável e esvanecente.

Tanto a natureza como o “eu” são perpassados por uma potência móvel e desestabilizadora, causa da variedade e da diversidade que são manifestações da diferença. Para Montaigne, esta parece ser a autêntica essência do real ao qual fomos irremediavelmente confinados, bem como toda e qualquer afirmação que se configure em verdades absolutas, seria apenas conjecturas sem nenhuma consistência epistemológica.

Toda esta argumentação feita até agora teve como objetivo apontar para a compreensão da diferença como característica predominante da realidade, mas também de forma indireta, tenta mostrar o papel secundário que a idéia de identidade desempenharia nesta mesma realidade.

Portanto, no próximo tópico, esse deslocamento da noção de identidade para segundo plano será de fundamental importância para a argumentação em favor de uma ética de respeito ao Outro.

3.2 - Uma ética de respeito ao Outro

Como vimos anteriormente, tanto a epistemologia cética, discutida no capítulo 2, quanto a ontologia da diferença, presente no capítulo 3, seriam elementos necessários para se pensar uma nova forma de relação ética entre os homens. Pois, a epistemologia cética, desenvolvida por Montaigne, impossibilitaria a adoção de qualquer critério moral universal e necessário aplicável a todos os homens. A ontologia da diferença, por sua vez, pulveriza a idéia de identidade que desqualifica o diferente, abrindo assim espaço para se pensar a relação com o Outro sob uma nova perspectiva.

Neste momento, primeiramente, iremos apontar como as produções humanas também compartilham da mesma potência móvel que assinalamos com relação à natureza e ao próprio homem. Deste modo, é significativo observar com atenção a analogia que Montaigne estabelece entre organizações sociais e organismo vivo, no ensaio intitulado “Meios maus utilizados para bons fins” (II, 23), no qual ele declara que “[A] as doenças e as condições diversas de nossos corpos são vistas também nos estados e governos: os reinos, as repúblicas nascem, florescem e fenecem de velhice, como nós” (II, 23, p. 525).

Ao comparar um sistema social a um organismo vivo como o corpo humano, Montaigne parece estar atribuindo àquele um caráter dinâmico marcado pela finitude e transitoriedade e, por isso, sujeito as mais diversas contingências. Os costumes, desta maneira, estariam submetidos à mesma fluidez que caracteriza o

mundo fenomênico, tendo em vista que eles surgem e perecem, alterando períodos de vigor e decrepitude, como qualquer corpo físico.

Esses conjuntos de atitudes e comportamentos comuns, que nosso ensaísta denomina como costumes, se impõem ao indivíduo através de uma força tirânica que o afetaria em todas as suas dimensões, sejam elas físicas ou mentais.

No ensaio “Do costume – e de não mudar facilmente uma lei aceita” [I, 23], Montaigne desenvolve uma discussão sobre o caráter opressivo que o costume exerce sobre o homem, pois os costumes determinariam a nossa visão de mundo, de acordo com os parâmetros de um determinado grupo.

Esses parâmetros acabam por ser concebidos como universais e naturais, na medida em que eles limitam o mundo a partir dos valores de certa cultura. Contudo, Montaigne rejeita essa forma de pensar pelo fato de negar o diferente, a ponto de acusá-lo de ser irracional e antinatural.

O que, na verdade, está sendo criticado, no referido ensaio, é o caráter etnocêntrico que o costume imprime em nosso modo de ver o mundo. Assim, tal perspectiva etnocêntrica se apresentaria para Montaigne próxima da dogmática, na medida em que as duas pecariam por emitirem um julgamento preconceituoso e precipitado. Isto porque em tal ponto não se consegue enxergar o Outro, a não ser pelos parâmetros de sua própria cultura.

Neste sentido, os costumes não nos permitiram compreender o diferente, o não habitual de forma isenta, visto que estaríamos sempre situados dentro de certos parâmetros que condicionariam nosso julgamento sobre o Outro.

O ensaio “Dos canibais” (I, 31) seria uma tentativa, por parte de Montaigne, de desenvolver essa idéia anti-etnocêntrica já sinalizada em seus contornos mais gerais no ensaio precedente. Nosso filósofo abre esse ensaio fazendo um alerta contra os perigos de se deixar levar pelos preceitos dos costumes aceitos e estabelecidos ao refletir sobre o Outro.

Neste sentido, Montaigne propõe uma discussão a respeito do conceito de “bárbaro” à luz da razão, sendo que o termo razão deve ser entendido aqui em sentido restrito, ou seja, ele denota apenas um esforço do sujeito em julgar o Outro de forma que os preconceitos estabelecidos pelo uso comum não sejam levados em consideração.

O primeiro passo do argumento é tentar esvaziar a noção de bárbaro de seu significado usualmente utilizado pelo europeu colonizador. Tal noção foi aplicada aos indígenas do Novo Mundo de forma irrefletida, por meio de um juízo que via a questão do Outro sob um ponto de vista puramente etnocêntrico, ao desconsiderar-lhes seus hábitos culturais.

A questão proposta por Montaigne é a de saber se a barbárie é fruto, de fato, de uma sociedade próxima da condição natural do homem ou se, por outro lado, ela é a conseqüência de uma desnaturalização do homem pelos costumes.

Montaigne, mesmo admitindo que os índios americanos estivessem próximos do estado natural, não os compreendeu apenas por este ângulo. Isto se torna visível quando ele tenta descrever alguns comportamentos que denotariam certo grau de organização social semelhante à formação social dos europeus do século XVI.

Assim, esta descrição efetuada no ensaio “Dos canibais” apresenta-se como uma forma de antídoto ao etnocentrismo, uma vez que a argumentação apresentada tenta desmistificar os hábitos (costumes) que, à primeira vista, poderiam parecer incompreensíveis por meio de uma aproximação entre os comportamentos sociais dos canibais e os dos seus contemporâneos do velho continente.

O ritual antropofágico que os “selvagens” realizavam desempenhou um papel fundamental no contexto do esvaziamento da idéia de bárbaro, empreendida por Montaigne no referido ensaio, pois o ritual foi motivo de horror por parte do europeu “civilizado” e, também, serviu de mecanismo para identificar o indígena a um estado de bestialidade, tornando-se, assim, a justificativa utilizada pelos espanhóis e portugueses para escravizar os povos ameríndios.

Montaigne, ao refletir sobre a antropofagia a partir de uma perspectiva desprovida de conceitos preestabelecidos, foi capaz de perceber na prática canibal uma dimensão simbólica e religiosa que a diferenciaria de um ato bestial. Na continuação do ensaio, nosso filósofo desfere um golpe certo no conceito etnocêntrico quando pergunta sobre o que seria mais cruel e bárbaro: devorar um homem morto, como o fazem os canibais, ou torturá-lo até morte e jogá-lo vivo às feras, lembrando assim, aos seus contemporâneos, os eventos ocorridos durante os conflitos religiosos.

Contudo, o elemento mais importante do argumento de Montaigne em favor do esvaziamento de sentido da concepção etnocêntrica de bárbaro é o que chamamos de “falar pela voz do Outro”, que consiste em possibilitar ao Outro falar “por mim”, isto é o que Montaigne faz no final do ensaio “Dos canibais” quando

descreve o encontro entre três índios do Novo Mundo com o então rei Carlos IX e sua comitiva.

O ensaísta, ao relatar tal encontro, serve de porta-voz dos indígenas descrevendo a estranheza deles diante do contraste entre pobres e ricos, como também sua surpresa ao ver uma criança governar tantos homens. Isto mostra que os costumes dos “civilizados” eram tão estranhos a eles, como os deles o eram para os europeus. Logo, todo esse argumento, desenvolvido por Montaigne, acaba por evidenciar o caráter relativo dos costumes e o quanto se torna insensato o etnocentrismo diante disto.

Assim, parece ficar subentendido que os costumes de um determinado grupo social devem ser compreendidos como um modo relativo e parcial das inúmeras formas de costumes que o homem é capaz de criar.

Na “Apologia de Raymond Sebond”, Montaigne estabeleceu outro tipo de argumento para criticar esse caráter etnocêntrico dos costumes, contrapondo a cultura a um suposto estado natural, no qual o homem se encontraria antes do advento da civilização. Neste sentido, Montaigne adverte que a simplicidade dos costumes nos deixa mais próximos de nossa condição natural e que os animais, por viverem em um estado harmonioso com as leis que a natureza lhes impõe, são, por isso, felizes.

Assim, a razão tem o poder de falsear a nossa condição natural por meio de “[B] tantas argumentações e reflexões trazidas de fora que ela se tornou variável e particular a cada um” (III, 12, p. 399) que, conseqüentemente, leva a um afastamento da mesma, pois diferentemente dos animais, o homem “[B] entregando-

se incontinenti a costumes, a idéias, a leis, mudam ou se disfarçam facilmente” (I, 26, p. 223).

A este mascaramento do nosso estado natural, Montaigne atribui todos os males que o homem sofre. Assim, a razão, ao nos desviar das leis naturais, gera, além da multiplicidade de opiniões, uma preocupação com o futuro que está na gênese da maior parte das nossas aflições.

Os efeitos causados pelos costumes exercem sobre o homem uma influência tão importante que acaba por se sobrepor ao nosso estado natural, ele se coloca como uma segunda natureza, pois, ao se instalar com o tempo em nós, o costume assume um aspecto de verdade que nos faz acatá-lo como um imperativo inquestionável:

[A] Pois na verdade o costume é um mestre-escola violento e traidor. Ele coloca em nós, pouco a pouco, às escondidas, o pé de sua autoridade: mas a partir desse suave e humilde começo, tendo-o firmado e fincado com o auxílio do tempo, revela-nos logo em seguida uma face furiosa e tirânica, contra a qual já não temos a liberdade de erguer sequer os olhos. Vemo-lo forçar, todo o tempo, as regras da natureza (I, 23, p.162).

Nesta mesma perspectiva, o costume é considerado como uma lente por onde enxergamos as coisas. Ele determina, de forma bastante eficaz, os limites de nossa reflexão e discernimento, pois: “[A] Não importa aonde eu queira chegar, tenho de forçar alguma barreira do costume, tanto ele entrou minuciosamente todas as nossas avenidas” (I, 36, p. 336)

A crítica pirrônica desencadeada pela dúvida traz, também, efeitos para a concepção de costume empregada por Montaigne, pois aquela, ao negar acesso ao em si no plano epistemológico, faz com que, no plano ético, a relatividade se

instaure. Não há mais motivos para que uma concepção ética se apresente como verdadeira em detrimento de outra, pois não há critérios absolutos para afirmar a verdade qualquer que seja ela. Portanto, não havendo mais uma verdade em si, também não é mais possível apontar uma conduta comportamental correta:

[B] A justiça em si, natural e universal, está ordenada de forma diferente e mais nobre do que esta outra justiça especial nacional, submetida às necessidades de nossas sociedades. [C] “*Veri juris germanaeque justitae solidam et expressam effigiem nullam tenemus; umbra et imaginibus utimur*”¹⁹ (III, 1, p. 14).

A variedade que é constatada por Montaigne no mundo fenomênico também o é na produção cultural humana:

[C] Na China – reino no qual o governo e as artes, sem comércio e convivência com os nossos, superam nossos exemplos em muitas qualidades excelentes, e cuja história me ensina o quanto o mundo é mais amplo e mais diverso do que nem os antigos nem nós concebemos (III, 13, p. 433).

Na verdade, quando se fala de leis e costumes o que se verifica é uma heterogeneidade total, o que é permitido em algum lugar muito provavelmente será proibido em outro. Para sustentar sua tese relativista, Montaigne argumenta que se houvesse uma lei universal e necessária no plano ético ela deveria ser respeitada por todos, seja no âmbito temporal como no geográfico, mas, o que a experiência prova, é justamente o contrário, pois “[C] não somente cada país, mas cada cidade tem suas regras de civilidade particulares, e também cada profissão” (I, 13, p. 71).

¹⁹ “não possuímos um modelo sólido e exato do verdadeiro direito e da justiça perfeita; fazemos uso de sua sombra, de sua imagem”, citação de Cícero traduzida para o português por Rosemary Costhek Abílio.

Portanto, toda a argumentação sobre o costume assume, em Montaigne, uma perspectiva relativista, fundamentada no campo epistemológico pelo pirronismo.

A questão referente ao Outro é uma preocupação constante no pensamento de Montaigne que se reflete tanto no plano individual como no cultural. O Outro, para ele, assume um aspecto profilático, pois é por meio dele que conseguimos nos compreender e perceber nossas limitações.

A impossibilidade de se instaurar uma conduta moral pautada em preceitos transcendentais impõe ao homem que ele assuma tal conduta ao estabelecer relações com o Outro. Isto se confirma quando o próprio Montaigne diz: “[B] Diariamente o comportamento tolo de alguém adverte-me e me previne” (III, 8, p. 205). Assim, a aceitação da diferença característica do Outro, faz com que observemos a nós mesmos e reconheçamos nossas próprias imperfeições:

[C] Quando ouço contarem sobre a situação de alguém, não me detenho nela: volto incontinenti os olhos para mim mesmo, a fim de ver como estou quanto a este assunto. Tudo o que lhe concerne me diz respeito. O que lhe acontece adverte-me e desperta-me para esse lado. Todos os dias e em todas as horas, dizemos de algum outro o que diríamos com mais propriedade de nós, se soubéssemos concentrar tanto quanto estender nosso exame (II, 7, p. 95)

A condição de ser Outro implica em uma estranheza e, de certa forma, uma repulsa ao que não é habitual ou comum a nós. Esta estranheza se dá por falta de compreensão dos costumes alheios: “[A] Vi outrora, entre nós, homens trazidos por mar de país distante, os quais, porque não entendíamos sua linguagem e porque ademais sua maneira de ser, seu aspecto e seus trajes eram totalmente diferentes

dos nossos, quem entre nós não os considerava selvagens e brutos?” (II, 12, p. 202-3).

Desta forma, Montaigne questiona o ponto de vista que condena tudo o que é diferente e estranho e que foi cristalizado como uma atitude “natural”, concepção justificada pelo princípio de que o diferente desqualifica os nossos próprios costumes.

Montaigne atribui a essa atitude de condenação do estranho, do diferente, que caracteriza o Outro, uma tentativa de redução deste a um modelo cultural unificador:

[A] Quem não atribuía à estupidez e a tolice o fato de os ver mudos, ignorantes da língua francesa. Ignorantes de nossos beija-mãos e de nossos salamaleques, de nossa postura e de nossa conduta, nas quais, sem dúvida, a natureza humana deve buscar seu molde? Condenamos tudo o que nos parece estranho e que não compreendemos (II, 12, p. 203).

Condenar os costumes dos outros como bárbaros implica certa miopia, pois os outros são tão estranhos a nós, como o somos para eles. Isto se dá por causa do véu que os preconceitos lançam sobre nossos olhos e que não nos deixam perceber o Outro em sua diferença:

[C] Os bárbaros não são nem um pouco mais surpreendentes para nós do que o somos para eles, nem com mais razão – como todos reconheceriam se, após ter perambulado por esses novos exemplos, soubessem assentar-se sobre os seus próprios e compará-los exatamente (I, 23, p. 167).

Como vimos anteriormente, o mundo fenomênico, o homem e os costumes participam, conjuntamente, da fluidez e multiplicidade. Assim, condenar os costumes alheios implica em violar a própria “essência” do homem, pois para

Montaigne “[B] nenhuma alegação me espanta, nenhuma convicção me fere, por mais oposta que seja à minha. Não há idéia tão frívola e tão extravagante que não me pareça bem adequada à manifestação do espírito humano” (III, 8, p. 206-7).

Neste sentido, talvez a reflexão de Montaigne seja de suma importância, à medida que ele propõe uma compreensão do Outro como que se colocando no lugar deste Outro aceitando-O em sua diferença. Isto é o que nos sugere o próprio Montaigne no ensaio, “Do jovem Catão” (I, 37):

[A] Não faço o erro tão comum de julgar um outro de acordo com o que sou. Dele aceito facilmente coisas que diferem de mim. [C] Por me sentir comprometido com um modo de ser não obrigo o mundo a isso, como fazem todos; e aceito e concebo mil formas de vida opostas; e, ao contrário do comum, admito mais facilmente em nós a diferença do que a semelhança. Tanto quanto possível libero um outro ser de minhas características e princípios, e considero-o simplesmente em si mesmo, sem relação, dando-lhe estofa sobre seu próprio modelo (p. 342-3).

Logo, a diferença surge do princípio de respeito ao Outro, este último fundado na tolerância que nos faz conceber que a percepção daquele aplica-se a nós mesmos, ou seja, o Outro somos nós, logo não faz sentido encararmos a questão do diferente e do idêntico de outra forma que não seja como as duas faces da mesma moeda.

É nessa dimensão que compreendemos o pensamento filosófico de Montaigne, ou seja, como altamente tolerante para com o Outro e, até mesmo, se reconhecendo através deste estranhamento com o diferente. Tal estranhamento se volta contra a própria percepção de si mesmo, pois a experiência da alteridade proporciona o estranhamento do idêntico consigo mesmo. É, a partir desta experiência, que percebemos que o Outro é tão estranho a nós quanto nós o somos a nós mesmos.

4 – Considerações finais

No decorrer deste trabalho tentamos defender a tese de que é possível conceber uma ética de respeito ao Outro no pensamento filosófico de Montaigne, tendo como base, por um lado, a concepção epistemológica fundada no ceticismo pirrônico e, por outro, uma ontologia caracterizada pela noção de diferença.

Para atingirmos o objetivo proposto, tivemos que fazer uma leitura do ensaio “A apologia de Raymond de Sebond” que nos permitiu interpretar o pensamento epistemológico de Montaigne como filado ao ceticismo pirrônico.

Desta leitura inferimos que nosso autor estabelece uma crítica ao poder e o alcance da razão. Assim, segundo a nossa interpretação, Montaigne rejeita a possibilidade da razão em ter acesso à realidade transcendente (Deus), dado que haveria uma distinção de natureza ontológica que vetaria qualquer tipo de relação entre nós e tal realidade.

Contudo, o mais importante com relação à concepção epistemológica de Montaigne foi a crítica à filosofia dogmática, que culmina com a constatação da incapacidade da razão em estabelecer qualquer tipo de verdade objetiva.

Nesta perspectiva, a epistemologia pirrônica de Montaigne não teria apenas implicações teóricas, ela também tem conseqüências significativas no âmbito prático, tendo em vista que não se pode mais conceber nenhum saber relativo ao em si. Neste sentido, a epistemologia pirrônica acaba por relativizar, também, os valores.

Se, por um lado, o ceticismo provoca no pensamento de Montaigne uma ruptura do homem com o transcendente. Por outro, reduz nosso campo de

ação e reflexão a uma realidade entrecortada pela diferença, como nos adverte Starobinski:

Enquanto ao longo de sua argumentação cética Montaigne se aplica em descrever, multiplicando-os, todos os obstáculos que se interpõem entre nossa consciência e o Ser verdadeiro (definido como o que permanece eternamente uno, e idêntico a si), propõe alhures uma definição inteiramente diferente: “Esta [a vida] consiste em movimento e ação”. À idéia do ser imutável que nos transcende sucede-se, então, a imagem de um ser dinâmico, não apenas fonte de mudança e criador de formas moventes, mas ele próprio conduzido por sua potência móvel (1992, p. 205).

O nosso objetivo ao levantarmos a discussão referente à ontologia da diferença foi traçar uma relação de compatibilidade entre ela e a epistemologia acima mencionada.

De fato, nos parece haver uma coerência no que se refere a essas duas facetas do pensamento de Montaigne, visto que a impossibilidade de afirmar verdades objetivas é compatível com a noção de realidade marcada por uma força móvel e desestabilizadora que caracteriza o mundo fenomênico, ou seja, a diferença.

Se a diferença se revela como característica predominante do real, que para nós, depois da crítica cética, se restringe ao mundo fenomênico, ela o é, também, no que se refere à natureza humana, pois, como vimos, o homem é marcado pelo mesmo poder transformador que caracteriza a realidade.

A consequência imediata desta relação do ceticismo com a ontologia da diferença seria a ideia de relatividade cultural. Posto que nem do ponto de vista epistêmico, nem do ontológico, seria possível estabelecer nenhum tipo de verdade moral objetiva e estável.

Contudo, foi necessário que fizéssemos uma análise do conceito de costume empregado por Montaigne, com o objetivo de mostrar que nem mesmo

neste âmbito seria possível estabelecer valores morais universais e absolutos. Neste sentido, pensamos ter apresentado no tópico “Uma ética de respeito ao Outro” o caráter parcial e relativo que o costume assume no pensamento de Montaigne.

Assim, este caráter relativo do costume nos permite propor que nosso ensaísta defenda o pleno direito de existência das mais diversas manifestações culturais humanas e, desta maneira, acreditamos que Montaigne defenda nos *Ensaíes*, uma ética de respeito ao Outro.

5 - Referência Bibliográfica

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. (Trad. Alfredo Bosi). 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023**: Informação e Documentação: Referência – Elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 10520**: Informação e Documentação: Citações em documentos: Apresentação. Rio de Janeiro, 2002.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 14724**: Informação e Documentação: Trabalhos Acadêmicos : Apresentação. Rio de Janeiro, 2002.

BIRCHAL, Telma de Souza. “As razões de Montaigne”. In: **Síntese** – revista de filosofia. Belo Horizonte: Departamento de filosofia da faculdade jesuíta de filosofia e teologia, 2006, v. 33, nº 106.

BRÉHIER, Émile. **História da filosofia**. (Tradução Eduardo Sucupira Filho). São Paulo: Mestre Jou, 1981.

BRUGGER, Walter. **Dicionário de filosofia**. (Trad. José María Vélez Cantarell). Buenos Aires/São Paulo: Ed. Herder Barcelona, 1953.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do renascimento na Itália**. (Trad. Vera Lúcia de Oliveira Sarmiento e Fernando de Azevedo Correia) Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1991.

BURKE, Peter. **Montaigne**. São Paulo: Loyola, 2006.

CALLADO, Tereza de Castro. “A ética em Michel de Montaigne - Análise do útil e do honesto”. In: **Revista kalagatos**. Fortaleza: EDUECE, 2004.

COELHO, Marcelo. **Montaigne**. São Paulo: Publifolhas, 2001.

DURANT, Will. **A reforma** – Uma história da civilização européia. Rio de Janeiro: Record, 1957.

EMPÍRICO, Sexto. **Hipotiposis pirrônicas**. Madrid: Akal S.A., 1996.

EVA, Luiz Antonio Alves. **Montaigne contra a vaidade**: um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond Sebond. São Paulo: FFLCH/USP, 2004.

FILHO, José Alexandrino de Souza. **Projeto “Livraria” de Montaigne**: um passeio ao universo do escritor francês Michel de Montaigne. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2007.

_____. “A arte do blefe: Montaigne e o “mito do bom selvagem”. In: **Revista Morus: Utopia e Renascimento**. São Paulo: FAEPEX/UNICAMP, 2006.

FILHO, Celso Martins Azar. “Montaigne: o aprendizado da virtude”. In: **Revista Kalagatos**. Fortaleza: EDUECE, 2004, v. 01, nº 01.

GARIN, Eugenio. **“Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. São Paulo: USP, 1996.

GENOVÉS, Fernando Rodríguez. **Política y amistad em Montaigne y La Boétie**. Valência, 2006.

KEHL, Maria Rita. “Civilização Partida”. In: **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

LACOUTURE, Jean. **Montaigne a cavalo**. (Trad. F. Rangel). Rio Janiero: Record, 1998.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LANDESMAN, Charles. **Ceticismo**. (Tradução de Cecília Camargo Bartalotti). São Paulo: Loyola, 2006.

LESTRINGRANT, Frank. **O canibal – grandeza e decadência**. Brasília: UNB, 1997.

_____. “O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia.”. In: **Revista Morus: Utopia e Renascimento**. São Paulo: FAEPEX/UNICAMP, 2006.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. **Dicionário Grego-Português**. São Paulo: Ateliê Editorial, v. I, 2006.

_____. **Dicionário Grego-Português**. São Paulo: Ateliê Editorial, v. II, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultura, 2000.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia – Dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. & JAPIASSÚ, Hilton. **Dicionário básico de filosofia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

MONDIN, B. 9 ed. **Curso de Filosofia – Os filósofos do Ocidente**. São Paulo: Paulus, 2003.

MONTAIGNE, Michel de. **Os pensadores**. (Trad. Sérgio Milliet). São Paulo: Nova Cultural, v. I e II, 2000.

_____. **Os ensaios**. (Trad. Rosemary Costhek Abílio). 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, livro I, 2002.

_____. **Os ensaios**. (Trad. Rosemary Costhek Abílio). 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, livro II, 2006.

_____. **Os ensaios**. (Trad. Rosemary Costhek Abílio). 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, livro III, 2001.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 1994.

PEREIRA, Oswald Porchat. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

_____. **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: UNESP, 2007.

PETERSON, Marianna Allen. **Introdução à filosofia medieval**. Fortaleza: Proedi/UFC, 1981.

POPKIN, Richard H. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. (Tradução Danilo Marcondes de Sousa Filho). Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 2000.

ROCHA, Everardo. **O que é etnocentrismo**. 11 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SALOMON, Délcio Vieira. **Como fazer uma monografia**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SCIACCA, Michele Federico. **História da filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

SMITH, Plínio Junqueira. **Ceticismo filosófico**. São Paulo / Curitiba: EPU -UFPR, 2000.

_____. **Ceticismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

COMTE-SPONVILLE, André. "Montaigne cínico? – Valor e verdade nos Ensaios". In: **Valor e verdade** – estudos cínicos. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

STAROBINSKI, Jean. **Montaigne em movimento**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

TOURNON, André. **Montaigne**. (Tradução Edson Querubini). São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

VILLEY, Pierre. "Os ensaios de Montaigne". In.: **Ensaio**. (Trad. Sérgio Milliet). São Paulo: Globo, 1962.

VERDAN, André. **O ceticismo filosófico**. (Tradução Jaimir Conte). Florianópolis: Editora UFSC, 1998.

WOORTMANN, Klaas. **Religião e ciência no renascimento**. Brasília: Editora UNB, 1997.