

A Vaidade de Montaigne*

Luiz Antonio Alves Eva**

Resumo: Problematizando a confissão de Montaigne sobre a vaidade que encontra em si mesmo, na *Apologia de Raymond Sebond*, tentamos defender a hipótese de estarmos diante de uma estratégia retórica, possivelmente destinada a ocultar posição cética do autor perante os costumes religiosos.
Palavras-chave: Montaigne – ceticismo – Renascimento – Reforma

Propondo-se, em sua longa *Apologia de Raymond Sebond* (*Ensaio*, II, 12), a defender o teólogo catalão de objeções feitas à sua *Teologia Natural*, Montaigne avisa ao leitor que responderá aos *athéistes*, ousados adversários da religião tradicional que a combatem na arena da pura razão humana, golpeando-lhes o orgulho e a vaidade. Julgando-se estes à vontade para atacar as razões de Sebond, que consideram fracas e incapazes de verificar o que pretendem (todos os artigos de fé da religião por meios naturais), diz Montaigne:

“...O meio que escolho para rebater esse desvario e que me parece o mais adequado é o de esmagar e pisotear o orgulho e a arrogância

* Este artigo apresenta alguns problemas que discuto em minha dissertação de mestrado, intitulada *Montaigne e o Ceticismo na Apologia de Raymond Sebond*. Trata-se de versão reformulada da conferência apresentada no colóquio “A Questão do Ceticismo” (a cujos participantes pretendo aqui expressar meus agradecimentos, pelas críticas e sugestões), em setembro de 1993, na Universidade Federal do Paraná (Curitiba).

** Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia – MG e aluno de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

humana, fazer-lhes sentir a inanidade, a vaidade (*vanité*) e a nulidade do homem; desaprumar as cativas armas de sua razão, fazer-lhes baixar a cabeça e morder a terra sob a autoridade e reverência da majestade divina..." (Montaigne 5, 448a).

Para revelar a total cegueira da razão e mostrar-lhes que se enredam em vã esperança, ao pensarem poder encontrar razões mais firmes que a do teólogo, Montaigne combaterá tal vaidade por meio de ampla e diversificada argumentação cética, cujas principais fontes são as *Hipotíposes Pirrônicas*, de Sexto Empírico, e os diálogos *Acadêmicos* (*Academica*) e *Da Natureza dos Deuses* (*De Natura Deorum*), de Cícero. Primeiramente, investindo contra a "vaidade do homem", refutando teses de inspiração estoica e neoplatônica que situam o homem no centro do universo e acima das demais criaturas, das quais o pressuposto básico é a crença na exclusividade humana da posse da razão. Adiante, apresenta elogiosamente a filosofia cética e se apóia em argumentações daquelas fontes antigas para combater a "vaidade do saber", a crença humana na posse de uma verdade filosófica. Ainda seguindo argumentações céticas, sobretudo Sexto Empírico, Montaigne ataca, por fim, a "vaidade da razão", que se revelaria na demonstração da incapacidade dos instrumentos do saber (aí lembrados também o julgamento e os sentidos) em propiciar a verdade.

Apresentamos as linhas gerais dessa progressão, claramente discerníveis em meio a uma aparente desordem temática⁽¹⁾, apenas para indicar que a vaidade *athéiste* é o pretexto permanente da argumentação cética no ensaio. Pode-se mesmo afirmar, indo além, que a própria vaidade guarda grandes afinidades com noções precisas do ceticismo antigo; com a presunção (*oíesis*), fruto da precipitação (*propéteia*) no juízo sobre a verdade das opiniões defendidas, mal dogmático do qual, segundo Sexto Empírico, a argumentação pirrônica se pretende uma terapia. Para tanto, explica ele, o cético muitas vezes se vale de argumentos que não o convencem pessoalmente, mas que podem convencer o interlocutor dogmático acerca da fraqueza das razões que defende e às quais se aferra (Sexto Empírico 7, III, pp. 280-281; I, 12, p. 177). Nas palavras de Montaigne, os pirrônicos argu-

mentam totalmente isentos da "*jalousie de leur discipline*", pois não filosofam no intuito de preservar suas próprias concepções da crítica, mas simplesmente avançam proposições contrárias às de seus interlocutores para engendrar a suspensão (Montaigne 5, 503a). Assim como Sexto considera que os dogmáticos, por isso, são *philautói*, uma classe de homens que se amam a si mesmos, arrogando-se superioridade em relação aos demais pelas controversas verdades que pensam possuir (Sexto Empírico 7, I, p. 90), os vaidosos objetores *athéistes* seriam aqueles que, confiantes no poder da razão em fundamentar a verdade, atacam as demonstrações de Sebond e a religião⁽²⁾.

Porém, apesar da ampla utilização de argumentações céticas, nesse e noutros ensaios; apesar de apresentar como a mais segura posição do entendimento aquela de uma perfeita suspensão, sem abalo ou agitação – tal como ele mesmo caracteriza a *epokhé* (suspensão do juízo) dos pirrônicos (Montaigne 5, 503a, 561-562a) –, Montaigne não deixa de confessar a vaidade que encontra também em si mesmo. Apresentando o julgamento humano como refém de uma razão igualmente amiga da verdade e da mentira – instrumento de chumbo e cera que se amolda a qualquer medida, podendo igualmente sustentar cem opiniões contrárias sobre um mesmo assunto (*id.*, *ibidem*, 565a) –, ele encontra nessa situação conflituosa das opiniões, que parece remontar ao tema cético da *diaphonía*, uma ocasião de preconizar a *epokhé*⁽³⁾. Mas as paixões do corpo e da alma, muito particularmente, são aí lembradas como causa de o julgamento nunca se achar naquela que seria sua posição mais segura:

"...Por melhor intenção que tenha um juiz, se ele não se escuta de perto, coisa de que poucos se ocupam, a inclinação à amizade, ao parentesco, à beleza e à vingança, e não apenas coisas tão poderosas, mas mesmo esse instinto fortuito que nos faz favorecer uma coisa em vez de outra e que nos dá, sem o aval da razão, a escolha entre duas coisas semelhantes, ou (ainda) alguma sombra de igual vaidade, podem insinuar insensivelmente em seu julgamento a recomendação e o desfavor de uma causa, fazendo pender a balança" (*id.*, *ibidem*).

Essa oposição entre a *epokhé* ideal e o desequilíbrio das paixões prepara a tela para o seguinte auto-retrato:

"Eu, que me espio mais de perto, que tenho os olhos incessantemente voltados sobre mim, como alguém que não tem muito que fazer alhures... dificilmente ousaria dizer a vaidade (*vanité*) e a fraqueza que encontro em mim. Tenho o pé tão instável e pouco firme, encontro-o tão pronto a vacilar e minha vista tão desregrada, que em jejum me sinto outro que após a refeição; se minha saúde sorri para mim e a claridade de um belo dia, eis-me uma pessoa amável; se um calo me aperta, eis-me aborrecido, desagradável, intratável (...)" (Montaigne 5, 565a).

O que deverá significar essa confissão à luz do ataque cético à vaidade em que se insere? Apesar de alvejar os objetores de Sebond com armas céticas, acabaria Montaigne por reconhecer em si alguma forma de dogmatismo (como que se ferindo com tais armas, num acidente que permitiria, talvez, medir alguma distância filosófica entre sua posição e aquela em que veria os cétricos antigos)?⁽⁴⁾ Mas, ainda que esta seja uma "vaidade dogmática", como caberia interpretá-la frente aos propósitos do autor no ensaio? Examinemos duas hipóteses possíveis, guiando-nos pela divisão entre as espécies de filosofia pela qual Montaigne norteia sua exposição.

Investigando a busca filosófica pela verdade para mostrar que o homem apenas obteve a confirmação de sua ignorância natural, Montaigne divide as filósofos em dogmáticos, acadêmicos e cétricos pirrônicos, seguindo a divisão formulada por Sexto na introdução das *Hipotiposes* (*id.*, *ibidem*, 502a e segs.; Sexto Empírico 7, I, pp. 1-5). Notemos, particularmente, que

ele assim emprega o termo *vanité* ao transcrever os motivos pelos quais o autor grego diferencia os pirrônicos dos acadêmicos:

"Pirro e os outros cétricos (...) dizem que ainda estão em busca da verdade. Eles julgam que aqueles que a pensam ter encontrado (os *dogmatistes*) se enganam infinitamente e que há ainda muita ousadia da vaidade nesse segundo grau que assegura serem as forças humanas incapazes de atingi-la..." (Montaigne 5, 502a).

Se Montaigne se vale de argumentos cétricos provenientes tanto de pirrônicos quanto de acadêmicos e se acaba por declarar a sua própria vaidade, uma *primeira hipótese* que pretendemos considerar é a de que essa declaração, em algum sentido, possa testemunhar que *ele reconheceria, em sua própria prática do ceticismo, uma maior afinidade com os acadêmicos do que com os pirrônicos*. Mais precisamente, consideremos a possibilidade de Montaigne ter interpretado a perfeita *epokhé* pirrônica de tal modo que ela se teria afigurado, para ele, como incompatível com o "instinto fortuito" que, na vida prática, nos leva a preferir uma opinião a outra. Apesar de reconhecer uma maior coerência da posição pirrônica acerca dos limites de nosso conhecimento, que deveria se refletir em tal prática ideal da suspensão, Montaigne teria visto o seu ceticismo comprometido, em algum grau, com a mesma vaidade que os pirrônicos denunciam no ceticismo acadêmico (sobretudo na primeira versão da *Apoloogia* de 1580, que os comentaristas, de modo geral, reconhecem corresponder a um período de maior proximidade do autor em relação ao pirronismo)⁽⁵⁾.

Montaigne, com efeito, apresenta em termos particularmente hiperbólicos a *epokhé* pirrônica: "(...) Uma pura, inteira e mui-perfeita suspensão de julgamento... Quem imaginar uma perpétua confissão de ignorância, um juízo sem inclinação em qualquer ocasião que possa ser, concebe o pirronismo" (*ib.*, *ibidem*, 505a). Seria essa descrição compatível com esta outra, que Montaigne nos oferece de sua prática pessoal da argumentação antinômica?

"...Muitas vezes (como me ocorre fazer de bom grado), tendo tomado por exercício e passatempo a tarefa de sustentar uma opinião contrária à minha, meu espírito, aplicando-se e virando-se desse lado, aí me amarra tão bem que não encontro mais razão na minha primeira opinião, de que me despeço. Deixo-me quase levar para onde pendo, seja para onde for, deixo-me arrastar com todo meu peso..." (Montaigne 5, 566b).

Ao confrontar a posição das duas vertentes da filosofia cética relativamente à questão da *epokhé*, Montaigne segue novamente Sexto Empírico para observar que, embora os acadêmicos recusem a resolução (*resolutio*) de seu julgamento (nada afirmando assertivamente, no que estariam de acordo com o pirronismo), facultar-lhe-iam alguma inclinação ao admitirem o provável, ou verossimilhante (*vray-semblable*) (*id.*, *ibidem*, 561a; cf. Sexto Empírico 7, I, p. 226 e segs.). Isso porque achariam demasiado rude (*crud*) defender que há tanta verossimilhança na afirmação de que a neve é branca quanto na de que é negra – posição esta que estaria mais afeita à suspensão pirrônica, mas que Montaigne afirma considerar "difícil de ser imaginada" (Montaigne, 5, 561a). Ainda assim, o juízo do autor pende em favor da maior "ousadia e verossimilhança" dos pirrônicos, que criticam o contrasenso acadêmico de admitir uma inclinação para a verdade enquanto se afirma a impossibilidade de conhecê-la. Porém, Montaigne formulará essa conclusão numa sentença condicional: uma vez que nossas faculdades intelectuais e sensíveis não têm pé nem fundamento, a melhor posição do julgamento seria a perfeita suspensão (que abrangeria, assim, tanto a sua resolução quanto a sua inclinação) (*id.*, *ibidem*, 561-562a). Não deveríamos ver aqui um indício da impraticabilidade que ele, pessoalmente, teria encontrado nessa *epokhé* radical?

Nas passagens que Montaigne certamente segue ao expor e comentar essas distinções, Sexto também distingue dois sentidos de "crença", explicando que o pirrônico não abole aquelas que se apresentam num sentido simplesmente fenomênico – quando crer significa "(...) não resistir, mas simplesmente seguir sem qualquer impulso forte ou inclinação, como a cri-

ança segue o tutor..." (Sexto Empírico 7, I, pp. 230-231). O pirrônico, segundo Sexto, recusa a crença enquanto esta significa "(...) assentir a algo deliberativamente, com uma espécie de simpatia devida a um forte desejo, como quando se acredita naquele que aprova um modo extravagante de vida. Assim, Carnéades e Clitômaco declaram que uma forte inclinação acompanha sua crença e a credibilidade do objeto, enquanto nós dizemos que nossa crença é resultado de simplesmente ceder, sem prestar assentimento..." (*id.*, *ibidem*). Se, ao que parece, Montaigne entenderia haver um conflito entre a suspensão pirrônica e a admissão de que a neve é branca, e não negra (já que afirma ser difícil imaginar, como vimos, em que consistiria essa suspensão), ele não menciona essa passagem em que Sexto precisa o sentido pirrônico de crença (ainda que, muito provavelmente, dela tenha tido ciência). Citamo-la, apenas, para perguntar a qual dessas descrições apresentadas por Sexto deveríamos aproximar esta outra passagem, em que Montaigne relata a sua própria maneira de crer: "...O que admito e creio hoje, admito e creio com toda minha crença; todas as minhas faculdades e recursos empunham essa opinião e a apóiam em tudo que podem. Eu não saberia abraçar nenhuma verdade nem conservá-la com mais força..." (Montaigne 5, 563a).

No mais, notemos que Montaigne se vale do termo "*vray-semblable*" para expor a sua própria opinião sobre a coerência pirrônica, temo que é por ele correntemente usado para qualificar, em geral, o aspecto conjectural de suas opiniões⁽⁶⁾. É sobretudo a suspensão da "resolução" que, aparentemente, ressurge em outras caracterizações de seu próprio posicionamento, como nesta passagem: "...Nós, que privamos o julgamento do direito de fazer sentenças, observamos brandamente as opiniões diversas..." (*id.*, *ibidem*, III, 8, 923b). Em síntese, diríamos que, assimilando elementos céticos de fontes diversas para argumentar contra a vaidade, Montaigne teria procurado acompanhar a maior coerência dos pirrônicos. Porém, ainda que sem saber exatamente como os antigos céticos conformavam sua vida à doutrina⁽⁷⁾, ele teria suposto, no que tange à noção de *epokhé*, haver uma maior afinidade entre a sua dúvida filosófica e a dos acadêmicos. Posteriormente, travando um maior contato com as obras de Cícero sobre as questões do conhecimento, em que a filosofia da Nova Academia é mais ampla-

mente exposta, Montaigne teria abandonado sua interpretação inicial acerca das diferenças entre pirrônicos e acadêmicos (o que se poderia notar através da inserção de passagens dos *Academica* no texto dos *Ensaaios*, a partir de 1588, com o aparente sentido de pôr em xeque o julgamento anterior sobre a distinção entre essas vertentes céticas)⁽⁸⁾. No mesmo passo, Montaigne teria abandonado gradualmente seu juízo inicial de maior proximidade em relação aos acadêmicos.

Porém, essa primeira hipótese comporta diversas dificuldades. Afora o fato de Montaigne extrair dos argumentos pirrônicos que usa conseqüências muito similares às que deles parece extrair o próprio Sexto Empírico – explicitando a relatividade das apreensões segundo as diversas modalidades dos *tropos* de Enesidemo⁽⁹⁾ –, lembremos também que ele opta por uma interpretação do modo pirrônico de proceder na vida prática frontalmente contrária, ao que parece, à idéia de uma impraticabilidade da *epokhé* (e, portanto, à idéia de que seria impossível imaginá-la). Depois de apresentar os quatro aspectos do *phainômenon* a que os pirrônicos assentem para agir – entre os quais se inclui o “poder das paixões” –, explicando que eles aí procedem “da maneira comum”, Montaigne afirma:

“Isso faz com que eu não possa concordar com esta concepção sobre Pirro. Eles o descrevem estúpido e imóvel, adotando um modo de vida cômico e insociável, sem se desviar de carros e precipícios e se recusando a se acomodar às leis. Isso é caçar de sua filosofia. Ele não quis se fazer pedra nem tronco, mas homem vivo, refletindo e raciocinando, fruindo todos os prazeres e comodidades naturais, empregando todas as suas faculdades (*pièces*) corporais e espirituais, em regra e de direito. Ele renunciou e deixou, de boa-fé, apenas os privilégios fantásticos, imaginários e falsos, que o homem usurpou, de reger, ordenar e estabelecer a verdade” (Montaigne 5, 505a-c).

Como conciliar esta passagem com aquela, proveniente da mesma edição dos *Ensaaios*, em que, aparentemente, Montaigne diz o contrário (contrapondo a aceitação de um “instinto fortuito” das paixões, que nos faz preferir uma opinião a outra, ou mesmo a admissão da brancura da neve, à perfeita *epokhé*)?

Outro ponto a ser lembrado é a sua visível preocupação em não incorrer nos mesmos problemas conceituais que os pirrônicos apontaram no ceticismo acadêmico. Os filósofos da Nova Academia distinguem categorias diversas de “representações prováveis” (simplesmente prováveis; prováveis e testadas; prováveis, testadas e irreversíveis – cf. Sexto Empírico 7, I, pp. 227-229; Cícero 1, *Academica*, II, pp. 99-103), que Sexto parece condenar como uma espécie de reiteração dos juízos dogmáticos sobre a realidade e a irrealidade das coisas (Sexto Empírico 7, I, pp. 232-233). Ainda que isso não implique necessariamente um assentimento seu à pertinência histórica dessas críticas, Montaigne elabora inusitadas estratégias argumentativas para, coerentemente com seu veredicto sobre a noção cética de *epokhé*, negar ao verossimilhante, tal como o adota, o estatuto de critério de conhecimento. Exemplificaria isso a contraposição que ele estabelece entre a revelação divina sobre a mortalidade da alma – apresentada como pouco verossímil e efetivamente inacessível à compreensão humana (pelo fato de esta compreensão nunca poder licitamente transcender a experiência da união entre a alma e o corpo) – e a opinião mais *verossimilhante* dos antigos, segundo a qual a alma se engendra e perece como as demais coisas naturais. Em vez de extrair dessa contraposição uma revogação da noção de verossimilhança (pela qual, como dissemos, Montaigne permanece se orientando em suas reflexões), ele conclui apenas pela completa cegueira do entendimento humano⁽¹⁰⁾. Igualmente, poderíamos observar que algumas formulações suas, aparentemente mais taxativas, sobre a impossibilidade humana de conhecer a verdade⁽¹¹⁾, serão complementadas e relativizadas pela dimensão fideísta de suas reflexões (isto é, pela consideração da possibilidade de um acesso ao verdadeiro ser por meio de um imponderável abraço sobrenatural divino, que, por sua vez, não parece deixar nos *Ensaaios* qualquer sinal mais concreto do que essa própria relativização)⁽¹²⁾. De modo geral, considerando a posição final de Montaigne sobre a possibilidade humana de alcançar

a verdade, poderíamos dizer que, para todos os efeitos, sua admissão da verossimilhança e seu fideísmo, de índole sobretudo negativa, equilibram-se e resultam numa posição aparentemente mais próxima do pirronismo, na medida em que ele permanece assentando a uma espécie de verossimilhança para se guiar em suas opiniões, sem interpretá-la, porém, como indício de qualquer aproximação da verdade (que só poderia se manifestar por um insondável e misterioso favor sobrenatural).

Talvez a principal dificuldade da hipótese, porém, seja a de não esclarecer, em particular, a passagem na qual Montaigne declara sua vaidade. Pelo que vimos, ela parece estar diretamente associada com a mobilidade dos seus humores em virtude das diversas circunstâncias, mobilidade que, além de conduzi-lo a uma conclusão cética sobre nossa incapacidade de conhecer a verdade (cf. Montaigne 5, 569a; Sexto Empírico 7, I, p. 100 e segs.), configura-se, diferentemente do ceticismo, como uma razão para a manutenção das "opiniões primeiramente aceitas" (Montaigne 5, 570a-c). Portanto, ao invés de identificada ou confirmada na admissão de crenças, ela seria aparentemente suprimida pela admissão de primeiras opiniões, cuja natureza logo se revela. Com efeito, eis como, em seguida à confissão de sua vaidade, Montaigne explica que, ante à diversidade das seitas, se agarrou às antigas crenças da religião católica:

"...Do conhecimento de minha volubilidade, engendrei em mim alguma constância de opiniões, sem alterar mais as que me são primeiras e naturais. Pois, por mais atraente que seja a novidade, não mudo facilmente, com medo de perder na troca. E, uma vez que não sou capaz de escolher, tomo a escolha de outrem e me mantenho na posição em que Deus me pôs. Sem isso, não deixaria de oscilar sem parada. Assim, com a graça de Deus, conservei inteiras as antigas crenças de nossa religião, sem agitação e dores de consciência, frente a tantas seitas e divisões que nosso século produziu..." (*id.*, *ibidem*, 569a).

Se a vaidade acadêmica talvez pouco contribua para elucidar o sentido desse movimento das crenças, prestemos atenção à semelhança que ele guarda com esta outra explicação sobre a impossibilidade de permanecer com o juízo oscilando frente à diversidade de opiniões que se apresentam. "(...) Crer em todas as opiniões contra as quais não podemos argumentar é uma grande tolice. Se assim fosse, ocorreria que o vulgo – e *somos todos do vulgo* – teria sua crença rodopiando como um catavento, pois sua alma, sendo flexível e sem resistência, seria conduzida a receber incessantemente outras impressões, a última apagando sempre o traço da precedente..." (Montaigne 5, 570-571a-c; grifo nosso). Caberia lembrar que é por meio de uma igual alusão ao vulgo que, no ensaio denominado "É Loucura Julgar o Verdadeiro e o Falso por nossas Capacidades", Montaigne apresenta a seguinte definição de crença:

"Não é, eventualmente, sem razão que atribuímos à simplicidade e à ignorância a facilidade de crer e se deixar persuadir: pois parece-me que aprendi outrora ser a crença uma espécie de impressão feita em nossa alma e, à medida em que esta se encontra mais tenra e sem resistência, seria mais fácil imprimir-lhe algo... Tanto mais a alma é vazia e sem contrapeso, mais facilmente ela se dobra à carga da primeira persuasão. Eis por que as crianças, o vulgo, as mulheres e os doentes são mais sujeitos a serem conduzidos pelas orelhas..." (*id.*, *ibidem*, I, 27, 178a-c).

Ora, mas se Montaigne, num plural misterioso, afirma sermos todos do vulgo, pretenderia dizer que se agarra às crenças da antiga religião movido pela mesma credulidade das almas sem resistência, que se deixam levar pela primeira persuasão?

Assim, talvez possamos mostrar que a melhor chave interpretativa para o nosso problema não reside na vaidade dos acadêmicos, mas no próprio dogmatismo. Considerando que o ceticismo é a "invenção humana de maior verossimilhança e utilidade" (Montaigne 5, 506a), Montaigne passa a examinar o porquê de os *dogmatistes*, sábios filósofos que eram, terem ignorado a fraqueza da razão e formulado assertivamente suas teorias. Para tanto, segue uma estratégia de exposição aparentemente afeita à dos antigos céticos. Assim como Sexto narra a sua experiência à maneira de um cronista, convidando o leitor a acompanhar a trajetória cética da busca pela verdade através de um julgamento pessoal; assim como Cícero expõe, na forma de um diálogo, as diversas concepções sobre a natureza dos deuses para que o leitor escolha, se puder, a verdadeira, ao mesmo tempo em que antecipa sua concordância com a posição dos acadêmicos (Cícero 1, *De Natura Deorum*, I, i-vi); Montaigne apresenta suas diversas hipóteses de leitura das filosofias dogmáticas como um convite ao julgamento do leitor sobre a verdadeira natureza desses dogmatismos perante a conclusão cética sobre a ignorância da verdade.

Em alguns casos, com evidente ironia, como ao considerar que Aristóteles, o "príncipe dos dogmáticos", é um pirrônico disfarçado, por se cobrir de uma obscuridade tão densa que nos impede de ver suas verdadeiras opiniões (Montaigne 5, 507a). Em outros casos, aparentando levar mais a sério sua conjectura, como ao reportar a diversidade interpretativa sobre a natureza dogmática ou dubitativa do platonismo e comentar o uso de um estilo dialógico e aporético por parte de Platão com esta frase: "(...) Nenhuma filosofia foi titubeante e não-asseverante se a sua não o é" (*id.*, *ibidem*, 509c). Ainda assim, neste caso, sem afastar de todo um olhar irônico, pois inclui também esse filósofo entre aqueles que simplesmente pretenderam mostrar, numa fórmula mais palatável, até onde foram suas especulações sobre a verdade:

"Não me persuado facilmente que Epicuro, Platão e Pitágoras nos tenham deixado como moeda corrente seus átomos, idéias e números. Eles eram sábios o bastante para não estabelecerem seus artigos

de fé em coisa tão incerta e discutível. Mas, nesta obscuridade e ignorância do mundo, cada um desses grandes personagens trabalhou para obter alguma imagem de luz, fazendo sua alma passear por invenções que tivessem ao menos uma aparência sutil e agradável e que, mesmo falsa, pudesse se manter contra as opiniões contrárias..." (Montaigne 5, 511a-c; 506-507a).

Movidos pela paixão dogmática, que incita mesmo os filósofos mais desesperançados a insistirem na busca, tais outros se contentariam em apresentar teorias falsas em belas roupagens (*id.*, *ibidem*, 510-511a-c) – ou "imagens de luz" que seriam apenas miragens no prisma cético da crítica à vaidade. Não será, por certo, no veio dessa ironia que encontraremos a vaidade do próprio autor. Porém, abandonada entre as conjecturas heteróclitas que se oferecem, surge uma última explicação sobre os dogmatismos, radicada em sua utilidade. Em certos casos, diz Montaigne, os antigos ter-se-iam visto na obrigação de ser mais resolutivos nas suas opiniões para não perturbar a ordem pública. "Eles quiseram tudo considerar e tudo avaliar, julgando essa ocupação adequada à curiosidade natural que há em nós. Algumas coisas eles escreveram pela necessidade da sociedade pública, como suas religiões, e, por causa disso, seria razoável que eles não quisessem esfolar vivas as opiniões comuns, para não perturbar a obediência das leis e dos costumes do país." (*id.*, *ibidem*, 511-512a). Um exemplo "bastante evidente" dessa maneira de ver estaria em Platão, nas *Leis* – que proíbem a poesia desprovida de fins úteis – e na *República*, onde "(...) ele diz, sem rodeios (...), que, para o benefício dos homens, é freqüentemente necessário enganá-los. É fácil perceber que algumas seitas seguiram a verdade e outras a utilidade, pelo que ganharam crédito. A miséria de nossa condição faz que freqüentemente o que se apresenta como mais verdadeiro à nossa imaginação não se apresente como o mais útil à nossa vida..." (*id.*, *ibidem*, 512c).

Retomemos, assim, a descrição que Montaigne nos oferece sobre sua adesão às crenças da antiga religião (aparentemente conforme, segundo suas palavras, à maneira de crer do vulgo) para considerar uma *segunda hipótese* sobre a sua vaidade. Assim como o critério da utilidade teria levado os an-

tigos a apresentarem formulações dogmáticas, Montaigne teria julgado inadequado, em algum sentido, apresentar explicitamente todas as credenciais céticas de sua reflexão. Ao confessar sua vaidade, *Montaigne não estaria pronunciando uma sentença de afastamento teórico em relação às conclusões suspensivas do ceticismo, mas indicando que, como teria feito Platão, dá voz a certas crenças dogmáticas presentes nas opiniões comuns, em função de sua utilidade para a manutenção da ordem pública*. Mais precisamente, esta seria a razão pela qual Montaigne toma a maneira de crer do vulgo como paradigma de sua própria crença na antiga religião. Assim, quando lemos "somos todos do vulgo", não deveríamos entender que Montaigne, literalmente, crê na religião tradicional como faz o *vulgaire*. Em vez disso, possivelmente por causa de eventuais problemas relacionados com a admissão explícita de uma maneira diversa de se relacionar com essas crenças (relacionados, por certo, com a manutenção da paz social diante do embate entre católicos e protestantes), situar-se na perspectiva do vulgo seria um expediente retórico pelo qual ele encobre seu verdadeiro julgamento sobre a natureza da religião tradicional (ao menos em sua manifestação empírica), sem deixar de oferecer, como veremos, alguns indícios sobre qual esse julgamento efetivamente seria.

Como Montaigne bem notou, a reflexão dos antigos céticos preconiza a aceitação das leis e dos costumes (inclusive religiosos) do país. Parece valer para ambas as vertentes do ceticismo consideradas a observação de que essa adesão, porém, se dá de maneira adogmática, isenta de crenças sobre a verdade acerca dos valores e formas relativas que o costume contingencialmente amolda⁽¹³⁾. Teríamos aqui uma primeira pista para examinar por que a admissão de uma postura estritamente cética poderia ser problemática, perante um panorama religioso em que, diferentemente do que ocorria na religião grega (onde o culto assumia um papel preponderan-

te), a admissão de dogmas parece ser um traço básico e inquestionável. Pista vaga, porém, e aparentemente duvidosa, se lembramos que Montaigne vincula a suma utilidade do ceticismo antigo ao fato de fazer do homem "(...) uma página em branco preparada para receber da mão divina as formas que aí ele pretender gravar..." (Montaigne 5, 506b). Nesse sentido, são notáveis os seus esforços em evidenciar a compatibilidade entre ceticismo e religião – eventualmente justificados pelas interpretações contrárias acerca desse ponto amplamente defendidas por seus contemporâneos, como mostra Richard Popkin⁽¹⁴⁾. No entanto, não percamos de vista que, nos termos em que Montaigne a propõe, se trata de uma compatibilização de mão dupla. De sua parte, o pirrônico, no horizonte natural do desconhecimento da verdade, adere à tradição das leis, é "humilde, obediente, disciplinado, zeloso, inimigo jurado da heresia..." (*id.*, *ibidem*, 506a). Não admite nenhuma opinião, portanto não pode admitir opiniões heréticas: nada se diz de mais preciso, a esta altura, sobre qual é a natureza especificamente religiosa dessa adesão. Mas, como vimos, a relatividade que ele judiciosamente descortina só pode ser rigorosamente suplantada por um abraço milagroso da fé que revele e ilumine a verdade, pelo qual se consumaria integralmente sua "cristianização". Se, como dissemos, não parece haver nos *Ensaio*s qualquer indício de que o autor teria testemunhado de qualquer abraço sobrenatural dessa natureza (e, paradigmaticamente, os termos em que formula sua própria adesão às antigas crenças, justificada por uma impossibilidade humana de "permanecer com a crença oscilando", parecem resistir a uma leitura desse tipo), concedamos que, ao menos, Montaigne tenha entendido sua harmonização cético-fideísta, em princípio, como plenamente coerente e viável, filosófica e teologicamente. A questão é: ainda assim, isso significaria também que ele teria julgado pertinente manifestar cruamente uma posição de adesão adogmática e meramente formal (mesmo que provisória) à religião tradicional, sobretudo ante o panorama das perturbações engendradas pela Reforma?

Somos convidados, assim, a prestar particular atenção nas advertências de Montaigne sobre os perigos do método cético, que nos leva a abandonar nossas armas para que o adversário também perca as dele⁽¹⁵⁾. Tal perigo se traduz numa recomendação de permanência na via das opiniões costumeiras,

já que raras são as almas suficientemente fortes e regradas para delas se afastar, sem temeridade e com moderação, seguindo o seu próprio juízo:

"...Nosso espírito é um instrumento precário, perigoso e temerário. E, no meu tempo, aqueles que têm alguma excelência rara e superior, alguma vivacidade extraordinária, vem-los quase todos exceder-se na licenciosidade de costumes e opiniões. É milagre se encontramos algum assentado e sociável... Bridamos e aprisionamos (o espírito humano) com religiões, leis e costumes, com ciências, preceitos, castigos e recompensas mortais e imortais; mesmo assim, vê-se que, por sua volubilidade e dissolução, escapa a todas essas correntes..." (Montaigne 5, 558-559abc).

Logo adiante, o ceticismo reassume conotações perigosas. Retomando as argumentações sextianas do décimo tropo de Eneidemo, que o levam a concluir pela relatividade de todas as leis e costumes⁽¹⁶⁾, Montaigne afirma: "As leis ganham sua autoridade da posse e do uso. É perigoso retomá-las de seu nascimento; elas crescem e se enobrecem no seu curso, como nossos rios..." (*id.*, *ibidem*, 583a). Isso posto, uma mobilidade talvez análoga àquela de seu julgamento (que o levava à via da antiga religião) manifesta-se agora na instabilidade das leis francesas, como razão para que o conselho filosófico de seguir as leis em vigor no país ("o mais verossimilhante da filosofia") se torne impraticável, ao passo que "(...) devemos grande obrigação à bondade de nosso soberano criador por ter (...) firmado (nossa crença) na eterna base da santa palavra" (*id.*, *ibidem*, 579c).

O perigo de remontar ao nascedouro das leis aceitas deságua, portanto, numa suplantação religiosa da "filosofia", que assume a solidez eterna da santa palavra como porto seguro diante do mar instável da ordem legal. Porém, se aí se rompe, algo abruptamente, o fio da reflexão cética (pois esse caráter sagrado do catolicismo parece pô-lo acima e a salvo da relatividade humana), há outros momentos em que a própria religião tradicional é elogiada por razões que transcendem a esse aspecto e dizem respeito, de modo geral, à natureza da crença humana (compartilhada por antigos e pa-

gãos). Por exemplo, quando Montaigne comenta a falta de "utilidade" do projeto do imperador Numa (conformar a devoção de seu povo a um Deus plenamente abstrato), numa alusão certa à austeridade do culto reformado:

"Deixo à parte os outros argumentos que se empregam em relação a esse assunto. Mas dificilmente me convenceriam de que a visão de nossos crucifixos e a pintura do piedoso suplício, que as vias acomodadas à devoção de nosso pensamento e essa emoção dos sentidos não aquecem a alma das pessoas com uma paixão de mui-útil efeito." (Montaigne 5, 514a)⁽¹⁷⁾.

Igualmente independente da aceitação de uma exclusividade da religião católica, no sentido de oferecer uma verdade que suplante o ceticismo, parece ser esta outra marca de sua "utilidade", apontada algumas páginas depois: a força da tradição da antiga Igreja, que impede a razão humana de se perder nos mil caminhos sediciosos das seitas diversas⁽¹⁸⁾.

Tocamos aqui num aspecto fundamental do catolicismo aos olhos de Montaigne. No ensaio "Do Costume e de Não Mudar com Facilidade uma Lei em Vigor" (*id.*, *ibidem*, I, 23), ele discorre longamente a respeito da tirania dos costumes sobre a vida humana e sobre a própria razão, que os confunde com o que dita a natureza (*id.*, *ibidem*, I, 23, 115-116abc). Explicação enfática, que prepara uma crítica à vaidade das inovações reformistas: pretendendo alterar as leis costumeiras de observância pública segundo razões privadas, engendram, ainda que não por malícia, as calamidades da guerra civil.

"...Há grande dúvida que se possa encontrar tão evidente proveito na alteração de uma lei respeitada, seja qual for, quanto haja de mal em renovê-la, porquanto uma ordem política é como uma construção composta de diversas peças postas juntas com uma tal ligação, que é impossível abalar uma sem que o corpo todo se ressinta... Sou desgostoso da novidade, qualquer face que ela assuma, e tenho ra-

ção diante dos efeitos tão danosos que observei. Aquela que se impõe a nós há tantos anos, não digo que tenha tudo causado, mas parece possível dizer que, de modo indireto, tenha tudo produzido e engendrado... Parece-me, para dizer com franqueza, que há grande amor de si e presunção em estimar as próprias opiniões ao ponto de que, para estabelecê-las, seja preciso reverter uma paz pública e introduzir tantos males inevitáveis e uma tão horrível corrupção dos costumes como a que a guerra civil aporta..." (Montaigne 5, I, 23, 119-20ab; *id.*, *ibidem*, 121c, 122b).

Como na *Apologia*, Montaigne também aí segue as argumentações relativizadoras de Sexto acerca das leis e costumes⁽¹⁹⁾, agora para mostrar que, embora caiba libertar o julgamento dos grilhões do hábito, isso não deve levar um homem de entendimento a deixar de "seguir o estilo comum" (*id.*, *ibidem*, 118a). Se lá não parece haver respostas para a questão sobre a natureza da adesão cética aos costumes religiosos, aqui, menos laconicamente, ele parece dar um passo a mais na explicitação das conseqüências do ceticismo que orienta suas reflexões, opinando que "(...) todas as maneiras afastadas (do estilo comum) pertencem da loucura ou da afetação ambiciosa, e não da razão; e que o sábio deve *interiormente* afastar sua alma da multidão, mantendo-a em liberdade e poder de julgar as coisas livremente, mas, quanto ao exterior, deve seguir inteiramente as maneiras e formas recebidas..." (*id.*, *ibidem*, grifos nossos). Trata-se, por certo, da boa conduta do sábio, enquanto na *Apologia* se diz que "somos todos do vulgo". Mas deveremos realmente entender que, ao fazer essa afirmação, Montaigne compreenderia sua própria perspectiva diante dos costumes como afeita à credulidade do vulgo perante o poder das crenças? Ou estaria ela antes afinada, ainda que se trate de dissimular tal juízo, à conduta, atribuída ao homem de entendimento (e aparentemente mais coerente com a relativização cética que predomina em suas argumentações), de assentir exteriormente às formas costumeiras, que, judiciosamente consideradas, exigirão um discurso específico necessariamente envolvendo a manifestação de crenças?

Na *Apologia*, em contrapartida, há ao menos uma passagem particularmente sugestiva acerca do modo de crer do vulgo e, mais precisamente, dos perigos resultantes de questioná-la. Introduzindo o ensaio com uma crítica às "novidades de Lutero", Montaigne assim explica por que esse "princípio de doença" tende a se degenerar num execrável ateísmo:

"(...) O vulgo, não tendo a capacidade de julgar as coisas por elas mesmas, deixando-se arrastar pela fortuna e pelas aparências, depois de ter em mãos a ousadia de desprezar e inspecionar as opiniões que antes tinha em extrema reverência, como aquelas relativas a sua salvação; depois que se tenha posto em dúvida e na balança alguns artigos de sua religião, ele lança imediatamente em igual incerteza todos os outros pontos de sua crença, que não tinham para ele mais autoridade que aqueles que foram abalados. E sacode como se fora um jugo tirânico todas as impressões que ele recebera pela autoridade das leis ou pela reverência dos antigos usos - *Nam cupide concultatur nimis ante metutum*⁽²⁰⁾ -, empreendendo doravante nada aceitar a que não tenha interposto consentimento e julgamento pessoal" (Montaigne 5, 439a).

Considerando a profunda identificação entre Igreja e Estado na França do século XVI - de tal ordem, que, segundo Hugo Friedrich, atacar uma era equivalente a atacar o outro⁽²¹⁾ - e os problemas que, segundo Montaigne, advêm da incapacidade de o vulgo julgar as coisas por si mesmas, parece afinal tornar-se mais claro por que a Reforma, convertendo-se aos olhos desse vulgo num convite à desobediência civil, é descrita como um princípio de ateísmo. Esse mesmo perigo permite compreender por que, em segundo lugar, Montaigne ataca os objetores que se põem irrefletidamente a refutar as teses de Sebond, embora ele próprio concorde com sua avaliação acerca do real valor probatório dessas teses⁽²²⁾. Tais objetores, ateístas-reformistas, não tendo examinado profundamente o poder da razão humana; não tendo, em conseqüência disso, dimensionado a amplitude do poder do costume na conformação da vida do vulgo, não percebem as efetivas conse-

quências de deixarem à razão individual a liberdade de interpretar as Escrituras e de atacarem abertamente razões como a desse teólogo (que possuem poder de persuasão suficiente para manter mesmo letrados homens de autoridade na senda da crença tradicional) (Montaigne 5, 447-448a). Montaigne, por sua vez, constrói a defesa de Sebond sem se comprometer com as razões que este alega em defesa da religião (pois as refuta uma a uma, embora sem avisá-lo, ao atacar a vaidade do homem)⁽²³⁾. Porém, fazê-lo abertamente como o fazem os seus objetores seria incorrer na mesma temeridade e falta de julgamento que condena.

Eis como, em sua exposição, Montaigne parece considerar a óptica do vulgo, a partir da qual talvez se observasse um inesperado imanamento entre a Reforma e o ceticismo, na medida em que ambos constituiriam maneiras, ainda que muito diversas, de questionar a autoridade com que tradicionalmente se aceitam os artigos de fé. Nesse sentido, já que o vulgo simplesmente entende o questionamento de suas crenças habituais como um convite ao abandono da ordem legal, o ceticismo acabaria por se tornar tão perigoso quanto às novidades de Lutero. A partir daí, parece revelar-se também a necessidade de considerar a distinção que o próprio autor estabelece entre os referenciais da verdade e da utilidade, para bem compreender o itinerário de suas reflexões. Se o cético, reconhecendo a incapacidade da razão, propõe a adesão aos costumes em vigor, encontra-se aí o fundamento do ataque à precipitação reformista de querer julgar as antigas crenças pela razão. Mas de nenhuma serventia seria formular explicitamente a natureza da adesão aos costumes a que conduz a reflexão cética. Fazê-lo seria pôr em circulação uma potencial ameaça àquilo que o próprio ceticismo, utilmente, ensinaria ser adequado defender. Se não desmerecermos a complexidade filosófica da estratégia fideísta de Montaigne, talvez as passagens em que ele se detém em mostrar como as idéias humanas se transformam segundo o julgamento de outrem que as recebe possam aqui iluminar os perigos que estariam em jogo⁽²⁴⁾. Ao mesmo tempo, ganham um sentido mais preciso as suas exigências de particular destreza para o abandono das vias comuns e para o manejo das armas céticas, exigência que, ao que parece, ele mesmo procurou satisfazer nas articulações retóricas de seu texto.

Não nos parece, diante de tais razões, se oferecer melhor compreensão da passagem em que Montaigne afirma sermos todos do vulgo do que vê-la como um símbolo da perspectiva desse *vulgaire*, colhida e disposta no sentido mais superficial das afirmações, para, em seguida, ser indiretamente revogada. Um primeiro passo dessa estratégia consistiria num elogio retórico do *vulgaire* – que, aparentemente, se trama na discussão sobre a incapacidade da “filosofia” em oferecer a felicidade humana (Montaigne 5, 486-499abc). Com efeito, contraposta à infelicidade do sábio, a especial capacidade do homem comum em se defrontar com os infortúnios parece remontar nitidamente às passagens em que Sexto descreve a moderação filosófica das afecções que resulta da suspensão pirrônica⁽²⁵⁾. Porém, em certa analogia com o que observamos ocorrer com o conselho “filosófico” de seguir as leis do país, também aí Montaigne ataca ceticamente o eudemonismo dogmático dos estóicos e dos epicuristas (filosofias de onde provêm os exemplos efetivamente considerados dessa precariedade), que se apresenta sob a rubrica genérica da “filosofia”, para, em seguida, contrapor a essa precariedade filosófica um elogio da simplicidade religiosa como a melhor via para obter a felicidade. Tendo pintado o vulgo, retoricamente, com as tintas do ceticismo, o segundo passo seria fazer de si mesmo um personagem retórico de seu discurso filosófico, personagem forjado segundo os atributos que ele próprio confere ao vulgo, e assim simultaneamente ocultar o último laço do fio condutor cético de suas reflexões e deixá-lo judiciosamente à mostra nas entrelinhas.

Talvez, à primeira vista, menos verossímil que a hipótese anterior, esta outra também parece se esquivar de uma demonstração mais rigorosa através dos textos, ainda que por razões muito diversas das que se contrapõem àquela. Trata-se agora de uma dificuldade radical, presente na circularidade de sua própria estrutura: o mesmo perigo que deve ser pressuposto para explicar por que Montaigne omite certos aspectos de seu posicionamento cético torna-se uma razão para que não o possamos encontrar mais claramente formulado. Se não indelicado ou arbitrário, talvez seja também perigoso se atrever a descobrir o que não foi dito nos meandros do que ele efetivamente disse, sobretudo quando se trata de um autor que promete vol-

tar do além para perseguir os que o fizeram diferente do que é, mesmo que para honrá-lo (Montaigne 5, III, 9, 983b). Mas, quanto a este ponto, é oportuno lembrar que, no mesmo ensaio intitulado "Da Vaidade" (*id.*, *ibidem*, III, 9), Montaigne afirma que considera tão leviano escrever abertamente quanto o seria atacar o partido que hoje defendemos (o católico) por ser o menos doente (*id.*, *ibidem*, III, 9, 993b). "(...) Não temo", diz ele, "inserir em meu livro vários artigos privados que consumam seu uso entre os homens que vivem hoje e que tocam a particular sabedoria de alguns que aí verão mais longe que o comum dos leitores... O tanto que me permite a conveniência, faço aqui saberem-se minhas inclinações e sentimentos, porém, mais livremente e de bom grado o faço pela boca a qualquer um que deseja ser informado..." (*id.*, *ibidem*, 982-983b). E, adiante: "...Casualmente, tenho alguma obrigação particular de não dizer as coisas senão pela metade, confusamente, discordantemente..." (*id.*, *ibidem*, III, 9, 995b).

Afinal, as peripécias retóricas de Montaigne parecem ter também a destinação de dissolver as pretensões asseverantes de seus intérpretes: se ele nos oferece suas releituras dos dogmatismos tecidas em questões que comportam diversos graus de ironia como um simples convite ao julgamento sobre a sua efetiva natureza, o mesmo acaba por ocorrer quando se trata de julgar qual é a efetiva natureza de sua própria vaidade, já que a conveniência parece forçá-lo a não consolidar textualmente todos os aspectos de suas próprias posições. Nessa medida, a estratégia do autor obrigará os intérpretes de sua vaidade a alguma cumplicidade, pois deverão reconhecê-la em si mesmos quando se arvoram na particular capacidade de ver mais longe que o "comum dos leitores", decifrando o sentido velado dos textos. Essa ousadia, porém, parece ter alguma compensação, pois agora talvez possamos compreender que a vaidade confessada por Montaigne, apesar da modéstia retórica que perpassa os *Ensaíos*⁽²⁶⁾, é algo diversa da que o autor descobre nos *athéistes*. Enquanto a deles reside em se afirmarem nas suas opiniões pessoais, pondo em risco a paz coletiva, a sua parece residir, afinal, em crer-se possuidor de um julgamento suficientemente atilado e ordenado, tal como ele mesmo exige para que se possa bem lidar com as armas céticas e abandonar sem temeridade o trilho das opiniões comuns.

Abstract: In this article we focus Montaigne's confession of his own vanity, presented by him in the *Apology of Raymond Sebond*. We try to adduce reasons to show that this confession would be part of a rhetorical strategy, that probably he followed in order to hide a skeptical position about religious habits.

Key-words: Montaigne - skepticism - Renaissance - Reformation

Notas

- (1) *Trata-se, em suas linhas mais gerais, do plano argumentativo da Apologia proposto por Villey (Montaigne 5, 438).*
- (2) *Para um exame mais detalhado dessas afinidades, ver nosso artigo (Eva 3).*
- (3) *O conflito interminável e indecidível entre as filosofias, argumento cético em favor da suspensão, tradicionalmente atribuído a Agripa e mencionado nas Hipotiposes (Sexto Empírico 7, I, p. 165 e segs.).*
- (4) *Alertando àquela a quem dedica o ensaio, supostamente a princesa Margarida de Navarra, acerca dos perigos do método de Sebond então empregado, Montaigne afirma: "...É um golpe desesperado, pelo qual é preciso que abandoneis as vossas armas para fazer vosso adversário perder as dele; um lance secreto, de que é preciso se servir rara e reservadamente. É uma grande temeridade que vos percais a vós mesma para que outro se perca..." (Montaigne 5, 558a).*
- (5) *Possamos ou não falar de uma "crise pirrônica" gerada pelo contato de Montaigne, em cerca de 1576, com a tradução latina das Hipotiposes feita por Henri Estienne, o fato é que sua leitura deixa, como fartamente já se observou, sinais evidentes na Apologia. Segundo Villey, Montaigne, na edição de 1580 dos Ensaíos, dá adesão plena ao pirronismo (Villey 9, I, p. 243). Corroborando essa*

interpretação tradicionalmente aceita, Popkin afirma ser evidente a preferência de Montaigne pelo ceticismo pirrônico, com base na crítica que este empreende à noção acadêmica de representação provável, que consideraremos a seguir (Popkin 6, p. 49). Igualmente, os comentadores tendem a concordar com Villey em sua análise cronológica, que aponta para um maior interesse de Montaigne pelos textos de Cícero relacionados com o problema do conhecimento apenas a partir de 1588 (Villey 9, I, pp. 106-109).

(6) Cf., por exemplo, Montaigne 5, III, 11, 1030b: "...Falamos de tudo por preceito e resolução... Fazem-me odiar as coisas verossimilhantes quando as apresentam como infalíveis. Adoro estas palavras, que abrandam e moderam a temeridade de nossas proposições: Talvez, De algum modo, Cerca de, Diz-se, Penso que, etc.."

(7) Em *Da Vaidade*, além de elogiar recorrentemente a superioridade dos antigos (v., por exemplo, Montaigne 5, III, 9, 993b), ele comenta nestes termos a opção socrática pela morte em lugar do exílio: "...Vários desses exemplos raros ultrapassam a força de minha ação, mas alguns ultrapassam ainda a força de meu juízo..." (id., *ibidem*, 973c). Nesta outra passagem, ele comenta sua própria exposição da filosofia cética: "...Exprimo essa opinião (sobre a natureza da suspensão cética) tanto quanto posso, porque vários julgam difícil concebê-la e os próprios autores a representam um tanto obscura e diversamente..." (id., *ibidem*, 505a). Adiante, expõe a noção pirrônica de ataraxia (*imperturbabilidade*), lamenta-se de não haver um bom compêndio que explique como os antigos conformavam a vida às suas doutrinas (id., *ibidem*, 578b).

(8) Ver especialmente Montaigne 5, 562c, onde o autor acrescenta, posteriormente a 1588, esta citação dos Acadêmicos à sua discussão sobre as divergências entre pirrônicos e acadêmicos acerca da epokhê: "Entre as aparências verdadeiras e falsas não há diferenças que devam determinar o julgamento" (Cícero 1, *Acadêmica*, II, 28). No mesmo sentido parece-nos que, de modo geral, devam ser lidas as citações dessa obra acrescidas à exposição do ceticismo (Montaigne 5, 502-506bc).

(9) Ver sobretudo a crítica aos sentidos como instrumento do conhecimento, momento culminante do ensaio (Montaigne 5, 587a e segs.), em que se segue de maneira sistemática a exposição sextiana dos tropos de *Enesidemo* (ainda que sem explicitá-lo).

(10) Ver Montaigne 5, 541-556. O autor parece defender a mesma concepção naturalista sobre a alma em outras passagens dos *Ensaio*s, como 519-520 e III, 13, 1113-1115bc.

(11) Por exemplo: "Não temos nenhuma comunicação com o ser, porque toda a natureza humana está sempre situada entre o nascer e o morrer (...)" (Montaigne 5, 601a); "...Os homens desconhecem a doença natural de seu espírito (...). Ele pensa divisar ao longe não sei qual aparência de clareza e verdade imaginária; mas, enquanto corre atrás dela, tantas dificuldades cruzam seu caminho, tantos obstáculos e novas questões, que o despistam e inebriam..." (id., *ibidem*, III, 13, 1068b).

(12) Desenvolvemos mais detidamente esses pontos, bem como outras questões acerca do fideísmo de Montaigne em que não podemos aqui adentrar senão muito rapidamente, em nosso artigo "O Fideísmo Cético de Montaigne" (Eva 2).

(13) Ver, por exemplo, *Sexto Empírico* 7, I, p. 23 e Cícero 1, *De Natura Deorum*, I, 2. Este, em particular, explica que a piedade deve ser defendida por estar em articulação com as demais virtudes que garantem a ordem social.

(14) Por exemplo, no prefácio dos *Dialogues contre les Nouveaux Academiciens* (1557), de Guy de Bruè's, obra que Montaigne usa como fonte na *Apologia* (cf. Villey 9, II, p. 132), lê-se que o objetivo do autor é salvar os jovens que abandonavam a religião por causa da dúvida cética (apud Popkin 6, p. 31).

(15) Ver nota 4, acima.

(16) Cf. Montaigne 5, 576-581abc; *Sexto Empírico* 7, I, p. 145 e segs.; III, pp. 232-235.

(17) Na crítica à vaidade da razão, explicando como os sentidos podem se impor a esta, Montaigne afirma: "Não há... alma tão rude que não se sinta tocada de alguma reverência ao considerar a vastidão sombria de nossas Igrejas, a diversidade de ornamentos e a ordem de nossas cerimônias, e ao ouvir o som devoto de nossos órgãos e a harmonia tão ponderada e religiosa de nossos coros. Aqueles mesmos que entram com desprezo, sentem fremir o coração e algum abalo que os põem em desconfiança de suas opiniões" (Montaigne 5, 593a).

(18) "... (A razão humana) não faz senão se extraviar por toda parte, mas sobretudo quando se embrenha nas coisas divinas. Quem o percebe mais do que nós? Pois, ainda que Deus nos tenha oferecido princípios certos e infalíveis, ainda que iluminemos seus passos com a santa lâmpada da verdade que aprouve a Deus nos comunicar, vemos, porém, diariamente, que, por pouco que ela desordene a sua senda ordinária e que se desvie ou se afaste da via traçada e batida pela Igreja, tão logo ela se perde, se embarça e se entrava, rodopiando e flutuando nesse mar vasto, turbulento e ondulante das opiniões humanas, sem brida e sem meta. Tão logo perde esse grande e comum caminho, vai se dividindo e dissipando em mil rotas diversas" (Montaigne 5, 520a). Os termos que grifamos esclarecem que não está em questão, precisamente, a admissão da verdade revelada nesse elogio da antiga Igreja.

(19) Ver Montaigne 5, I, 23, 111-114abc; ver nota 16, acima.

(20) "Pisoteia-se com avidez aquilo que antes causava medo" (Lucrecio, *De Natura Rerum*, V, 1139).

(21) Cf. Friedrich 4, p. 128: "Outro aspecto (da relação entre fideísmo e conservadorismo em Montaigne) é a situação particular de seu país, onde a Igreja e o Trono estavam há séculos tão bem ligados, que atacar a primeira significava atacar o segundo; a salvaguarda da autoridade eclesiástica era também um imperativo político..."

(22) Como notou Tournon, ao defender as razões de Sebond da segunda objeção por considerá-las, desprovidas do ornamento da fé, "tão boas" quanto quaisquer outras razões humanas que lhes sejam opostas (Montaigne 5, 448a), Montaigne parece querer dizer que, embora as defenda, elas são tão fracas e incapazes de atingir a verdade divina quanto quaisquer outras razões humanas: "(...) As razões de Sebond são 'tão sólidas e tão firmes' quanto as outras (de seus objetores), mas, quanto a estas, Montaigne entende mostrar que não valem nada: $x=0$ e $y=0$... (...) Em princípio, Montaigne se propõe a defender Sebond apenas atacando aqueles que o criticam, afastando as objeções que lhe são dirigidas, mas se recusando a garantir formalmente sua teoria" (Tournon 8, pp. 243-244).

(23) Cf. Tournon 8, p. 230: "...Pode-se constatar que (os argumentos filosóficos da Teologia de Sebond), sólidos ou não, são todos, sem exceção, desacreditados pela Apologia, pois repousam sobre o postulado da preeminência do homem so-

bre as outras criaturas, sobre as representações antropomórficas de Deus ou sobre um sistema de analogias que reduz a nada (...) a parte do sobrenatural e do mistério nas operações da graça... (...) Não se pode deixar de reconhecer (no antropocentrismo cosmológico de Sebond) o modelo acabado do orgulho que Montaigne se põe a ridicularizar, na Apologia e em outras passagens".

(24) Ver, além da passagem citada na nota 17, Montaigne 5, III, 11, 1027-1028bc e III, 13, 1066 e segs.

(25) Como exemplo da descrição do vulgo em traços céticos: "...Quando nos faltam verdadeiros males, o saber nos empresta os seus... Comparai à vida de um homem submetido a essas imaginações (sobre os poderes da filosofia em suplantat a dor) a de um trabalhador que se deixa ir segundo seu apetite natural, medindo as coisas apenas pelo sentimento presente, sem saberes e sem prognósticos, que não sofre o mal senão no momento em que ele o tem. Quando o outro tem freqüentemente na alma a pedra antes de tê-la nos rins..." (Montaigne 5, 491a). Nas Hipotiposes, Sexto explica, por sua vez, como o pirrônico se isenta do sofrimento adicional que os dogmáticos acrescentam à simples afecção das dores (cf. Sexto Empírico 7, I, p. 25 e segs.). Outra passagem curiosa, relacionada com essa discussão sobre a felicidade humana, é esta, que a encerra e ao mesmo tempo introduz a apresentação da filosofia cética: "Eu teria uma bela tarefa se quisesse considerar o homem em sua maneira habitual e geral, e o poderia fazer por sua própria regra de julgar a verdade não pelo peso, mas pelo número das vozes. Deixemos à parte o povo, (...) que não tem consciência de si, que não julga e deixa a maior parte de suas faculdades naturais ociosas. Quero tomar o homem na sua mais alta condição..." (Montaigne 5, 501a). Mas, se até então Montaigne se deteve em elogios da maneira de proceder do vulgo e se explicitamente afirma que passa a tratar da questão da verdade segundo o referencial que julga mais adequado, não será essa passagem um indício de que, em outros momentos de seu texto, ele efetivamente considera o homem segundo sua própria maneira habitual e geral de considerar os fatos?

(26) Hugo Friedrich entende que o procedimento autodepreciativo dos Ensaio de Montaigne - cujos antecedentes estilísticos se apresentariam em autores como More, Agrippa de Nettesheim e Erasmo - visa dissimular elementos perigosos de suas próprias posições (Friedrich 4, pp. 24-28).

Bibliografia

1. Cícero. *Academica and De Natura Deorum*. Cambridge (Massachusetts) e Londres, Loeb Classical Editions, Harvard University Press and William Heinemann, 1979.
2. Eva, L.A.A. *O Fideísmo Cético de Montaigne*. In *Kriterion* (Revista do Depto. de Filosofia da UFMG), pp. 42-59. Belo Horizonte, XXXIII, 86, ago./dez. 1992.
3. _____. *Montaigne e o Ceticismo na Apologia de Raymond Sebond: A Natureza Dialética da Crítica à Vaidade*, em *O que nos Faz Pensar* (Cadernos do Depto de Filosofia da PUC-RJ), no prelo.
4. Friedrich, H. *Montaigne*. Paris, Gallimard (col. Tel), 1984.
5. Montaigne, M. de. *Les Essais*. Ed. Pierre Villey, V.-L. Saulnier, Paris, Quadrige-PUF, 1988. (Omitimos a indicação do ensaio nas referências à *Apologia*.)
6. Popkin, R. *The History of Scepticism from Erasmus to Espinosa*. Berkeley, University of California Press, 1979.
7. Sexto Empírico. *Sextus Empiricus, Outlines of Pyrrhonism (Hipotiposes Pirronianas)*. Cambridge (Massachusetts) e Londres, Loeb Classical Editions, Harvard University Press and William Heinemann, 1976.
8. Tournon, A. *Montaigne, la Glose et l'Essai*. Presses Universitaires de Lyon, 1983.
9. Villey, P. *Les Sources & l'Evolution des Essais de Montaigne*. Paris, Hachette, 1933.