

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HENRIQUE ZANELATO

CETICISMO E MONTAIGNE: UMA APOLOGIA AOS COSTUMES

TOLEDO,
2018

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Zanelato, Henrique
Ceticismo e Montaigne : Uma apologia aos costumes /
Henrique Zanelato; orientador(a), Ester Maria Dreher
Heuser, 2018.
97 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Graduação em Filosofia Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

1. Montaigne . 2. Ceticismo. 3. Costumes. I. Heuser, Ester Maria Dreher. II. Título.

HENRIQUE ZANELATO

CETICISMO E MONTAIGNE: UMA APOLOGIA AOS COSTUMES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser.

TOLEDO,
2018

HENRIQUE ZANELATO

CETICISMO E MONTAIGNE: UMA APOLOGIA AOS COSTUMES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em __/__/____.

Prof^a. Dra. Ester Maria Dreher Heuser
Orientadora
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Luiz Antônio Alves Eva
Membro externo
Universidade Federal do ABC

Prof. Dr. Cesar Battisti
Membro interno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Stefano Busellato
Membro interno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Henrique Zanelato, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 12 de junho de 2018

Assinatura

Aos meus pais, Sérgio e Leonice.

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pela bolsa de mestrado concedida.

À UNIOESTE, pela oportunidade de educação.

Aos meus pais, pelo amor compartilhado e ensinado.

À minha família, pelo apoio e pelo desafio.

À professora Ester, por me escolher e acolher.

Aos professores Luiz Eva, Cesar Battisti e Stefano Buselatto, pelas contribuições que, em muito, tornaram este trabalho melhor.

Ao Roberto e ao Wanderlei, pelo começo de tudo.

Ao Charles, por Montaigne, Pessoa, Rush e, acima de tudo, por Pichler.

À Thayla e ao Jhonatan, por Goiânia.

Ao pessoal do TGS, pelas aventuras e pelo Xuky de morango, ao outro superior em tudo.

Ao Felipe, pelo *vazari* que eu devia ter ouvido e imitado.

Aos colegas de orientação, pela paciência.

Aos professores e colegas de mestrado e graduação, pelo caminho.

À Francielle, pelo porto: partida e retorno.

É um campo verde e vasto,
Sozinho sem saber,
De vagos gados pasto,
Sem águas a correr.

Só campo, só sossego,
Só solidão calada.
Olho-o, e nada nego
E não afirmo nada.

(Fernando Pessoa, *Obra poética*, 1983, p. 440).

ZANELATO, Henrique. *Ceticismo e Montaigne: uma apologia aos costumes*. 2018. 96 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

RESUMO

A pesquisa a seguir trata da investigação de uma das mais importantes questões referentes à doutrina cética: a possibilidade ou não de conciliação entre o ensinamento proferido pela escola e a vida prática. Por recusar todas as doutrinas chamadas dogmáticas, devido à conclusão cética de que elas se invalidam entre si, já que cada uma supõe ter alcançado uma verdade que opõe a de outra, o ceticismo prescreve a *epoché*, ou suspensão do juízo. Nesse sentido, os céticos se esforçaram, então, em construir um discurso de oposição a todas as outras escolas, mostrando a fragilidade de toda e qualquer posição, em qualquer assunto. Devido à indecisão restante após a suspensão do juízo, os céticos são acusados de não poderem agir porque a *epoché* os impede de tomar qualquer decisão, por mais simples que seja. No entanto, os céticos fazem algumas recomendações quanto a isso, afastando a suspensão desse âmbito e sugerindo a manutenção dos costumes comuns do povo ao qual pertencem. Buscamos compreender, portanto, como se harmonizam esses dois aspectos aparentemente paradoxais, próprios à doutrina cética: por um lado, as consequências de um discurso corrosivo, sempre disposto a destacar as contradições presentes entre as afirmações dogmáticas; por outro, o conselho de admitir e conservar os próprios costumes e leis, mesmo sabendo-os relativos e incompletos. Para isso, a pesquisa abrange uma série de elementos, que vai desde os primeiros céticos, gregos e romanos, até os renascentistas, Montaigne em especial, bem como um estudo sobre os principais autores que levantaram críticas focadas nesse problema específico.

Palavras-chave: Ceticismo; Costume; Suspensão do Juízo.

ZANELATO, Henrique. *Skepticism and Montaigne: an apology to customs*. 2018. 96 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

ABSTRACT

The following research deals with the investigation of one of the most important questions concerning skeptical doctrine: the possibility of conciliation between the teaching pronounced in school and practical life. By refusing all dogmatic doctrines, due to the skeptical conclusion that they invalidate each other, since each supposes to have reached a truth that opposes the other, the skepticism prescribes the *epoché*, or suspension of judgment. In this sense, the skeptics take effort, then, to construct a discourse of opposition to all other schools, showing the fragility of each and every position in any subject. Due to the residual indecision after the suspension of the judgment, skeptics are accused of not being able to act because the *epoché* prevents them from making any decision, however simple it may be. However, skeptics make some recommendations on this, deviating the suspension from this scope and suggesting a maintenance of the common customs of the people to which they belong. We seek to understand, therefore, how these two apparently paradoxical aspects of the skeptical doctrine harmonize: at one side, the consequences of a corrosive discourse, always willing to highlight the present contradictions between the dogmatic affirmations; on the other, the advice of admitting and preserving their own customs and laws, even knowing them to be relative and incomplete. For that, this research covers a series of elements, ranging from the early skeptics, Greeks and Romans, to the Renaissance, Montaigne in particular, as well as a study on the main authors who raised criticisms focused on this specific problem.

Keywords: Skepticism; Custom; Suspension of Judgement.

CETICISMO E MONTAIGNE: UMA APOLOGIA AOS COSTUMES

INTRODUÇÃO	14
1- OS ANTIGOS E O CETICISMO	18
1.1 – O ceticismo pirrônico	18
1.2 – O ceticismo acadêmico	31
1.3 – Diferenças e semelhanças	48
2 – O RENASCIMENTO E O CETICISMO	52
2.1 – Apologia de Raymond Sebond (II, 12)	56
2.2 - Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita (I, 23)	65
2.3 - Dos canibais (I, 31)	72
2.4 - Ceticismo e costume: as consequências da reflexão de Montaigne	78
CONCLUSÃO	91
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	96

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa refere-se a uma questão constante ao longo da minha trajetória em relação aos estudos sobre a doutrina cética: há a possibilidade de conciliação entre a suspensão do juízo – palavra de ordem em meio aos cétricos – e a vida prática, seja em âmbito particular ou coletivo? Caso exista tal possibilidade, como se resolvem os aparentes paradoxos que surgem quando o ceticismo trata de juízos sobre o domínio prático, principalmente a partir dos escritos do francês Michel de Montaigne? Dito isso, os esforços dispendidos aqui têm em vista a tentativa de elaboração de respostas a tais questionamentos.

O ceticismo, famoso por travar uma cruzada contra a pretensão de conhecimento seguro daqueles a quem, por esta razão, chamam de dogmáticos, chegou a uma fórmula na qual os pensadores cétricos se abstêm de qualquer juízo com pretensões de verdade. Tal suspensão de julgamento, chamada por eles de *epoché*, é encontrada pelos cétricos como saída para evitar uma atitude que creem precipitada: a de tomar a verdade de determinada doutrina como a única possível, já que as outras doutrinas são tão convincentes quanto. Nesse sentido, se esforçaram em mostrar que nenhuma se sobrepõe a outra, formulando argumentos – ou simplesmente tomando-os de outras escolas filosóficas – para contrariá-las. Isso deu base para as críticas feitas contra o ceticismo, desde os gregos.

As críticas feitas visam atacar precisamente as supostas consequências da suspensão do juízo, já que os cétricos tomam o cuidado de não expor nenhuma tese de forma positiva. A censura por parte dos outros filósofos consiste em afirmar que a doutrina cética se faz impraticável porque: (i) se suspendem o juízo, não podem escolher coisa alguma, de forma que sua vida se torne impossível; ou (ii) se fazem escolhas, quaisquer que sejam, invalidam a palavra de ordem da doutrina, que consiste justamente em não escolher. Por isso, a parte do anedotário do ceticismo versa especialmente em mostrar o cético como alguém impassível, despreocupado e totalmente indiferente, na tentativa de mostrar que ele de fato vive o que professa. Assim, Pirro – considerado o primeiro cético – foi pintado, muitas vezes, como alguém que deixava seus companheiros falando sozinho, que devia sempre ser acompanhado por um amigo por não se desviar de nada que se pusesse em seu caminho, ou que não mostrava preocupação nenhuma durante uma tempestade em alto mar.

Verdadeiros ou não, tais relatos tendem a sugerir um comportamento que exige um desprendimento tão grande que torna difícil imaginar que todos os cétricos o tenham seguido, já que até do próprio Pirro é dito que se preocupou ou que se zangou vez ou outra. Nota-se também que Montaigne, constantemente relacionado ao ceticismo e que tão bem conhecia a doutrina, de cuja vida nos resta um conhecimento melhor, foi um político e soldado ativo, envolvendo-se, portanto, em assuntos práticos de alcance maior do que o de simplesmente caminhar desprotegido. A improbabilidade de tal modo de agir e os relatos de atividade prática, aliadas ao texto cético sobre o assunto atestam, então, que a suspensão do juízo abrange apenas outro âmbito.

Um dos pontos de vista pelo qual se poderia entender a crítica dogmática ao ceticismo é a relação que a maioria das filosofias tem com a ação. Geralmente se entende o agir como continuação de um esquema metafísico. Assim, por exemplo, a descoberta da verdade em alguma doutrina implica certas regras que organizam a moral e a política, e que seus membros devem seguir. O sábio, portanto, é aquele que é capaz de compreender a verdade, o funcionamento do cosmo e de tudo que há nele, e que, talvez mais importante, que é capaz de viver harmoniosamente com tudo aquilo que o cerca. Entre os antigos, essa harmonia era associada, geralmente, com um estado de felicidade ou de tranquilidade, da qual gozavam, mesmo que em sofrimento. Mesmo que a tranquilidade, chamada pelos gregos de *ataraxia*, também fizesse parte do vocabulário cético, sua relação se dava de um modo diferente. Enquanto os outros filósofos estabelecem a *ataraxia* como o estado a ser alcançado ao seguir uma série de dogmas, o cético entende que, ao suspender o juízo, “como que por acaso, a tranquilidade seguiu-se à suspensão, como uma sombra segue o corpo” (*H. P.*, I, 29). É, portanto, involuntariamente que o cético a alcança.

Tratado esse primeiro ponto, entre os cétricos e seus críticos, a pesquisa passa a outro aspecto da relação ceticismo e prática. Tal aspecto diz respeito ao caráter aparentemente paradoxal de algumas das afirmações de Montaigne ao longo de sua obra, os *Ensaíos*. O autor tece uma crítica aguda e perspicaz aos costumes, evidenciando o quanto são relativos e o quanto se assentam sobre um fundamento frágil, mas que acabam por tomar força tão logo sejam aceitos e repetidos ao longo do tempo, mascarando-se sob uma falsa naturalidade. Ocorre, no entanto, que o ensaísta francês, em consonância com o ceticismo antigo, prescreve a manutenção dos costumes próprios de cada povo no qual se esteja inserido. Há, portanto, uma espécie de conservadorismo

que sucede a crítica dos costumes. Ainda existe, porém, mais um elemento no texto de Montaigne: uma crítica a certos costumes, seus próprios costumes, que indicam algo de errado, algo que precisa ser modificado dentro de um contexto específico.

Pergunta-se, então: como é possível uma crítica aos costumes, em geral, que aponte para uma proposta de manutenção dos mesmos? Ainda: como é possível uma crítica a certos costumes, em particular, que não aponte para uma proposta de transformação ou de abandono de tais costumes? Como se conciliam, então, a manutenção do costume com a percepção clara de que ele não é saudável em meio a uma cultura determinada? Estes pontos específicos, então, aliados àqueles do início desta exposição – mais gerais sobre a relação entre prática e ceticismo – guiam todo o desenvolvimento desta dissertação que está dividida em dois capítulos: o primeiro, sobre o ceticismo antigo, expõe os fundamentos da doutrina cética, tanto pirrônica quanto acadêmica; e o segundo sobre a relação de Montaigne com o ceticismo e suas reflexões sobre o caráter do costume.

O primeiro desses capítulos apresenta um panorama do cenário greco-romano no qual o ceticismo estava inserido. Deste modo, o capítulo se divide em três partes: a primeira delas segue a trajetória feita pelos céticos desde Pirro, considerado o primeiro deles, até o desaparecimento da doutrina no início da era cristã, expondo os pormenores da escola. A segunda parte, por outro lado, trata do ceticismo desenvolvido por Arcesilau e Carnéades a partir da herança socrático-platônica dentro da Academia. A última trata de analisar alguns pontos de aproximação e afastamento entre as duas correntes. Ao longo do capítulo, então, trataremos do modo como o ceticismo pretende se defender das críticas, mostrando sua distinção entre critério de verdade e critério de ação. A partir disso, teremos base para compreender os conceitos de *fenômeno*, *pirrônico*, e *razoável* e *provável*, acadêmicos.

O segundo capítulo salta para o século XVI, quando se inicia a Reforma Protestante e quando a América se torna conhecida aos europeus. Esses dois fatos são importantes para os escritos de Montaigne, e para a pesquisa, pois a partir deles o ensaísta realiza uma reflexão sobre os costumes, sobre o âmbito prático, portanto. Em um de seus ensaios – “Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita” – o escritor trata de um exame sobre os fundamentos de nossos costumes, acabando por concluir que eles não têm fundamento nenhum, exceto a repetição que tinge o costume com as cores da naturalidade. Surpreendentemente, seu conselho é de que esses

costumes sem fundamento sejam mantidos, prezando por um conservadorismo. Em outro ensaio – “Dos canibais” –, por outro lado, ao comparar costumes de europeus e de povos indígenas americanos, Montaigne conclui pela superioridade da vida desses povos. Ao fim do ensaio, até faz uma crítica, pela boca de um “canibal”, destacando a desigualdade existente entre os franceses, sem entender que uma revolta por parte dos mais pobres não acontecesse. O segundo capítulo explora, então, esse caráter paradoxal de denunciar a ausência de fundamento nos costumes, mesmo que logo em seguida sugira a sua manutenção e, mais tarde, dê a entender que alguns desses costumes sejam injustos.

1- OS ANTIGOS E O CETICISMO

De um modo geral, esta pesquisa se ocupa com a tarefa de discutir uma das principais censuras dirigidas ao pensamento cético: a acusação da impossibilidade de conciliação entre doutrina e vida prática. O argumento dessa acusação pretende que, por se tratar de uma escola que se dedica a pôr tudo em dúvida através da suspensão do juízo, qualquer ação é impraticável para os céuticos. De acordo com tal acusação dos críticos, o caráter inconciliável se dá porque a indecisão cética impediria até os aspectos mais comuns e indispensáveis à vida, como comer quando se tem fome, por exemplo, ou desviar-se de algum perigo. Essa acusação de *apraxia*, ou seja, da impossibilidade de agir, se origina já contra os céuticos gregos, e nos interessa, também, para entender e refletir sobre a maneira como Montaigne, principal expoente do ceticismo no século XVI, trata das questões práticas, como o costume e a política.

Por isso, é necessária uma caracterização do ceticismo e de sua história, de modo que seja possível a compreensão das críticas que lhes foram dirigidas. Queremos, com este primeiro capítulo, entender o modo como se constrói a discussão em torno da acusação de *apraxia* feita contra os filósofos céuticos. Assim, trataremos tanto daquilo que é base para a crítica, quanto da resposta oferecida pelos céuticos para sua defesa. Este capítulo está baseado, em vista disso, na leitura e interpretação das fontes antigas que, apesar de um tanto escassas, nos fornecem um bom panorama de como o ceticismo se posicionou filosoficamente durante o período helenista, na filosofia greco-romana, além das contribuições de pesquisadores contemporâneos que se dedicaram ao tema. As principais fontes utilizadas aqui, nem todas apologéticas, serão: as obras de Sexto Empírico (*Hipotiposes Pirrônicas* e *Contra os matemáticos*), alguns textos de Cícero (*Sobre a natureza dos deuses* e *Acadêmicas*) e as *Vidas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio (2008).

1.1 – O ceticismo pirrônico

Sexto Empírico, principal fonte do pirronismo antigo, trata logo no início de suas *Hipotiposes Pirrônicas* de expor as possíveis atitudes diante de uma investigação, distinguindo, através delas, a postura cética. Na busca pela verdade, de acordo com ele, três são as possibilidades, que correspondem aos três “tipos de filosofia”: “o resultado natural de qualquer investigação é que aquele que investiga ou bem encontra aquilo que

busca, ou bem nega que seja encontrável e confessa ser isto inapreensível, ou ainda persiste na busca” (*H. P.*, I, 1). De acordo com a divisão de Sexto Empírico, aqueles que afirmam ter encontrado a verdade, a partir do ponto de vista filosófico, são os chamados dogmáticos, como Aristóteles, Epicuro, ou os estoicos, por exemplo. Aqueles que consideram a verdade inapreensível são alguns filósofos ligados à Academia de Platão, conhecidos como acadêmicos, dos quais são citados Clitômaco e Carnéades. Por último, os que ainda persistem na busca são os céticos, também chamados de pirrônicos, filósofos cuja doutrina foi tratada por Sexto Empírico ao longo do primeiro livro das *Hipotiposes Pirrônicas*.

A justificação da permanência na busca pela verdade se dá pelo fato de que o pirrônico entende como precipitada qualquer uma das outras duas conclusões. A própria incompatibilidade entre elas expressa a possível existência de um problema, exigindo um cuidado maior na avaliação de cada posição, segundo sua concepção. Além disso, mesmo que se deixe de considerar a postura da filosofia acadêmica por um momento, a oposição estabelecida entre os diversos sistemas filosóficos que afirmam ter encontrado a verdade é também, para o cético, motivo de apreensão. Por isso, um dos principais exercícios praticados entre eles é uma exaustiva análise das doutrinas filosóficas conhecidas, pretendendo mostrar como a oposição entre elas, bem como outras razões, acaba por invalidá-las mutuamente. Seguiremos, portanto, expondo o caminho proposto pelo ceticismo até a resolução de recusar os outros dois caminhos, optando pela continuidade da busca.

Ao tratar das denominações do ceticismo, Sexto Empírico escreve:

A filosofia cética é denominada “*zetética*” devido à sua atividade de investigar e indagar; “*efética*”, ou suspensiva, devido ao estado produzido naquele que investiga após a sua busca; e “*aporética*”, ou dubitativa, seja, segundo alguns, devido a seu hábito de duvidar e de buscar, ou devido à sua indecisão quanto à afirmação ou negação; e “*Pirrônica*”, a partir do fato de que Pirro parece ter se dedicado ao ceticismo de forma mais significativa do que seus predecessores (*H. P.*, I, 7).

Dentre tais denominações, a *efética*, que caracteriza o estado, ou *pathos*, suspensivo, tornou-se praticamente sinônimo da doutrina cética, mesmo que a suspensão do juízo também seja encontrada nas filosofias acadêmica e estoica¹.

¹ Trataremos mais à frente sobre a noção de suspensão do juízo, *epoché*, em ambas as doutrinas, estabelecendo o alcance do termo em cada uma delas.

Seguindo a explicação de Sexto, o ceticismo consiste em uma espécie de habilidade de opor “coisas que aparecem e que são pensadas” que acabam por resultar na chamada *isostenía*, ou equipolência entre tais opostos (*H. P.*, I, 8). O trabalho do cético baseia-se, então, em encontrar ou estabelecer argumentos que contraponham os argumentos dogmáticos, causando um efeito de igualdade entre ambos. O estado suspensivo de que fala o autor pirrônico no texto citado refere-se a esse estado de indecisão no qual se encontra após se deparar com a igualdade dos discursos: quando afirmação e negação a respeito de determinado assunto se equivalem, o filósofo pirrônico suspende seu juízo, abstendo-se de escolher qualquer lado da disputa. Este é o chamado estado de *epoché*, ou suspensão do juízo.

Para facilitar o processo de realização dessa “habilidade” de oposição de fenômenos e discursos, Sexto Empírico elenca uma série de *tropos* ou *modos*, espécie de argumentos (*lógos*) ou “métodos para buscar contradições”, como destacam os tradutores em nota para a tradução espanhola (1993, p. 52). Dentro dessa série de *tropos*, dois conjuntos são principais: o primeiro deles, em número de dez, conhecido entre os “primeiros céticos” (*H. P.*, I, 36), é geralmente atribuído ao filósofo Enesidemo; o segundo, formado por cinco *tropos*, corrente entre os “céticos mais recentes” (*H. P.*, I, 164), é atribuído, por sua vez, a Agripa a partir de um testemunho de Diógenes Laércio (IX, 88), já que Sexto Empírico não o menciona.

De acordo com Sexto, a função dos dez modos de suspensão do juízo é facilitar a produção de “oposições” (*antitheseis*), e, portanto, levar a cabo a “suspensão do juízo” (*epoché*). Com efeito, tornam mais fácil para o cético reunir seu material fornecendo um quadro sistemático com o qual ele pode organizar seus vários argumentos particulares (ANNAS & BARNES, 1985, p. 22 [nossa tradução])².

Os quatro primeiros (diversidade dos animais, dos homens, dos sentidos e das circunstâncias) indicam que é impossível estabelecer qualquer juízo seguro por ser impossível estabelecer o juiz seguro. O primeiro aponta para a infinidade de modos como os animais se constituem, mostrando que algumas coisas são salutares para alguns animais enquanto são venenosas para outros, ou que, devido aos seus corpos e órgãos, cada um percebe as coisas de modos diferentes. Cada uma dessas diferenças afeta a

² “According to Sextus, the function of the Ten Modes of Suspension of judgement is to facilitate the production of ‘oppositions’ (*antitheseis*), and hence to bring on ‘suspension of judgement’ (*epoché*). In effect they make it easier for the sceptic to assemble his material by providing a systematic framework within which he can arrange his various particular arguments”.

percepção, fazendo com que não se possa escolher qual delas é a correta. Alguns animais, por exemplo, têm uma visão de cores limitada em relação à nossa, e nós temos uma visão limitada em relação a outros animais. Como julgar, então, a partir de nossa percepção, se ela é limitada, ou até mesmo inferior em relação a de alguns animais? (*H. P.*, I, 40-78). O segundo *tropo* se refere à diferença entre os próprios homens, visto que não é apenas a percepção dos animais que se diferencia da nossa: nós, muitas vezes, percebemos as coisas de modo diferente que outros homens. Esse argumento, concedendo que o homem seja posto como juiz, lança dúvidas sobre qual dentre eles deveria ser escolhido para ocupar tal cargo, já que suas percepções diferem (*H. P.*, I, 79-90). O terceiro *tropo* restringe ainda mais as opções e mostra que, mesmo que um homem seja escolhido para julgar as coisas, a diferença entre os dados obtidos pela sensibilidade impede que seja dada uma última palavra sobre como a coisa é. Vemos relevo em uma pintura, por exemplo, mas não o percebemos com o tato: a pintura tem relevo ou não? Além disso, podemos supor que existam algumas qualidades que não são captadas pelos sentidos que temos: como podemos definir uma coisa se, possivelmente, não acessamos todas as suas qualidades? (*H. P.*, I, 91-99). O quarto *tropo*, numa argumentação semelhante, aponta para as circunstâncias nas quais nos encontramos ao perceber determinada coisa. A vigília e o sono, a saúde e a doença, as diferentes fases da vida, tudo isso altera o modo como as coisas nos afetam, interferindo num julgamento correto (*H. P.*, 100-117).

Dois dos *tropos* se referem àquilo que é julgado: o *tropo* sobre as quantidades e misturas, e o *tropo* sobre as leis e costumes. O primeiro deles trata de como as coisas diferem quando tomadas em pequenas ou grandes quantidades e sobre as suas misturas. O grão de areia, por exemplo, nos parece áspero quando temos um deles na mão, mas parece liso quando visto na praia. O vinho faz bem, caso ingerido em poucas doses, mas debilita a saúde quando tomado de forma exagerada. As ervas, quando misturadas na medida certa, podem curar, assim como podem matar, caso a mistura seja diferente (*H. P.*, I, 129-134). O segundo se refere ao incontável número de costumes existentes entre os diversos povos. Cada cultura trata de modo diverso seus mortos, seus recém-nascidos, seus casamentos, seus deuses, etc. A mesma coisa pode ser considerada boa ou ruim, conforme a quantidade, a mistura ou a resistência e o preconceito do povo que a encara (*H. P.*, I, 145-163). Esses dois *tropos* indicam que se deve suspender o juízo

porque cada coisa se apresenta a nós de formas diferentes, de acordo com o aspecto pelo qual são encaradas.

Os outros quatro *tropos* (das situações, distâncias e lugares, das misturas, da relação e da frequência e raridade) mostram como a interação entre sujeito e objeto, bem como o ambiente e as circunstâncias que envolvem ambos, afeta o julgamento. A distância, a luz, o ar, tudo interfere no modo como algo é percebido, impossibilitando que ele seja conhecido perfeitamente (*H. P.*, I, 124-128). Vemos uma coisa como pequena quando observada a distância, mas descobrimos que ela é muito maior, ou que tem outro formato quando vista de perto (*H. P.*, I, 118-123). As coisas só podem ser ditas em relação às outras: alta ou baixa, grande ou pequena, clara ou escura, pai ou filho (*H. P.*, I, 135-140). A frequência ou raridade de certos eventos, como a passagem cometas ou a ocorrência de terremotos, por exemplo, afeta o modo como julgamos tais coisas (*H. P.*, I, 141-144). Assim, não podemos conhecer e julgá-las, porque não temos acesso ao modo como elas realmente são, já que tanto nós quanto elas se encontram sob uma infinidade de elementos e relações que afetam nossa maneira de percebê-las.

Esses dez *tropos*, como Sexto Empírico não se cansa de enunciar, nos conduzem à suspensão do juízo, já que mostram, de acordo com o pirronismo, que não podemos perceber os objetos isoladamente, livres de qualquer mistura e relação. Ainda que isso fosse possível, no entanto, não poderíamos encará-los sem todas as nossas pressuposições. Embora seja possível objetar que se tratem de argumentos muito simples, talvez até banais e irrisórios, esses *tropos* não foram refutados. Toda a discussão acerca da possibilidade do conhecimento, desencadeada pela filosofia moderna, não conseguiu fundamentar um acesso “puro” aos objetos, culminando com a afirmação kantiana de que só é possível o conhecimento dos fenômenos, por não nos ser permitido saber o que e como as coisas são em si mesmas.

Assim como ocorre no caso de Enesidemo, pouco sabemos sobre a vida de Agripa, de sua obra temos apenas o que foi conservado pelos escritos de Sexto e Diógenes Laércio. A ele é atribuída a formulação dos cinco *tropos*, ainda mais poderosos que os dez anteriores por não tratarem apenas das contradições presentes em relação aos sentidos, mas por questionarem os passos de qualquer argumentação dogmática, por atacarem suas construções de um ponto de vista lógico. Os cinco *tropos* são: desacordo, regressão ao infinito, relação, hipótese e círculo vicioso (*H. P.*, I, 164-

177). Sua função, no ceticismo, é a mesma dos outros dez, ou seja, fortalecer a tese cética da suspensão do juízo.

Apesar de mencionados de modo sumário em capítulo das *Hipotíposes*, os Cinco Modos são pervasivos na obra de Sexto Empírico. Na medida em que os seus argumentos descrevem procedimentos cognitivos adotados pelos dogmáticos, os Modos acabaram por se configurar como uma das principais armas do combate terapêutico que obcecou Sexto Empírico e os céticos que o sucederam (LESSA, 1997, p. 89).

O primeiro dos *tropos* de Agripa, o modo da *diaphonía*, disputa ou desacordo, baseia-se na constatação da “insuperável divergência” (*H. P.*, I, 165) que cerca tanto os filósofos quanto os homens comuns em relação a qualquer assunto. Diante do grande número de opiniões conflitantes, o cético acredita ser incapaz de decidir entre elas, preferindo suspender o juízo a escolher precipitadamente. O *tropo* em questão nos remete novamente ao tema da *isostenía*, ou equipolência entre os discursos opostos de que trata Sexto Empírico no início da *Hipotíposes Pirrônicas*, uma vez que todas as opiniões encontradas se igualam em valor entre si, fazendo com que nenhuma delas seja preferível em detrimento de outra, levam o filósofo cético à *epoché*. Com esse *tropo*, os céticos exercitam aquela sua habilidade de opor discursos, alcançando o resultado desejado, ou seja, a suspensão.

A tentativa de resolver o problema do desacordo, pelos dogmáticos, é justamente o que desdobra os outros *tropos* de Agripa. De acordo com Lessa (1997, p. 92), o *tropo* cético da *diaphonía* trata “de definir uma situação de indecidibilidade, diante da qual os dogmáticos empreenderão diversas estratégias escapistas”. Além disso, Renato Lessa ainda nota que as tentativas de resolver o problema do desacordo acabaram por aumentá-lo, já que as teses e as razões se multiplicavam, fazendo com que tais “estratégias de fuga” levassem os dogmáticos a oferecer explicações que, além de caírem novamente no desacordo através do *tropo* da hipótese, também poderiam incorrer nos de regressão ao infinito ou de círculo vicioso.

Seria possível argumentar, na tentativa dogmática de resolver o problema do desacordo, que o que diferencia as doutrinas e justifica que se escolha uma delas é o encadeamento das razões que levam a determinada conclusão. Em outras palavras, se determinada escola filosófica identifica, por exemplo, o sumo bem com a virtude, ela deve oferecer as razões que conduzem a tal conclusão. Assim, quanto melhor

organizado o encadeamento das premissas para determinada conclusão, mais segurança têm os seus seguidores para a defesa da escola, justificando sua escolha. O *tropo* agripiano da regressão ao infinito, então, mostra como é impossível, a partir desse tipo de argumentação, provar que tal ou qual doutrina filosófica é verdadeira. O *tropo* estabelece que, se é necessário que sejam apresentadas razões para confirmar uma conclusão, também é necessário que sejam apresentadas outras razões para confirmar aquelas razões. Em outras palavras, qualquer argumento oferecido como prova para a conclusão necessita de uma prova. Numa análise mais detalhada, essa busca pelas provas conduziria a uma regressão infinita, e uma escolha nunca poderia ser feita de modo não precipitado, já que é impossível encontrar uma prova cabal.

Uma das soluções dadas pelos dogmáticos, na tentativa de resolver o problema da regressão ao infinito, se baseava na formulação de uma premissa autoevidente, que, por isso, não exigiria provas e justificações. Assim, um axioma, livre de qualquer necessidade de demonstração, era oferecido como fundamento de toda demonstração posterior, justificando as conclusões da doutrina. Os cétricos, por sua vez, argumentam que essa solução, que aparentemente resolve o problema da regressão, conduz para o desacordo, já que nada impediria que outra escola filosófica escolhesse também um axioma para chegar às suas conclusões. O conflito existente quanto às conclusões também pode ser observado nesse momento, já que o princípio, a hipótese, do qual partem os raciocínios, apesar de contrários, têm o mesmo valor para o filósofo do pirronismo. Esse é o *tropo* cétrico da hipótese.

Outra das alternativas pela qual os dogmáticos buscavam a fuga da regressão ao infinito caracteriza-se por um sofisma ou falácia: trata-se do *tropo* que denuncia um raciocínio circular. Isso acontece quando, na tentativa de estabelecer uma prova que interrompa a regressão, uma proposição já assumida como provada é colocada, novamente, como premissa na argumentação. A circularidade “é deflagrada por um movimento de regressão ao infinito que, em um dado momento, adota como premissa segura um dos momentos já percorridos pelo trajeto” (LESSA, 1997, p. 94). É como se ‘c’ fosse oferecido como prova de ‘b’, ‘b’ como prova de ‘a’, e ‘a’ como prova de ‘c’³.

³ Considere-se o seguinte silogismo: (i) Todos os homens são mortais; (ii) Sócrates é homem; (iii) logo, Sócrates é mortal. A conclusão é perfeitamente correta, caso a premissa (i) seja aceita. A veracidade dessa premissa, no entanto, pode ser questionada do ponto de vista da experiência, uma vez que não podemos examinar a totalidade dos homens em passado, presente e futuro. O raciocínio circular acontece quando a conclusão (a mortalidade de Sócrates) é oferecida como razão para que todos os homens sejam considerados mortais.

Em outras palavras, a premissa, que deveria apenas validar a conclusão, é também validada por ela.

O último dos *tropos*, chamado de *tropo* da relação, parece resultar das conclusões obtidas a partir daqueles de Enesidemo. Nas palavras de Sexto Empírico: “no modo derivado da relatividade, como dissemos acima (I, 135), o objeto aparece de tal ou qual forma relativo ao sujeito que julga e às demais percepções concomitantes, mas suspendemos o juízo sobre como ele é por natureza” (*H. P.*, I, 167). Ao tratar do tema a partir dos *tropos* de Enesidemo, no primeiro livro das *Hipotiposes Pirrônicas*, o filósofo cético diz o seguinte:

O oitavo modo é aquele que deriva da relatividade, pelo qual inferimos que, desde que tudo é relativo, devemos suspender o juízo sobre como são as coisas de maneira independente e em sua natureza. É preciso destacar que aqui (como em outras partes) nós usamos “é” em lugar de “aparecem”, dizendo implicitamente: Tudo aparece relativo. E isso se diz em dois sentidos: primeiro, relativo ao sujeito que julga (pois o objeto externo que é julgado aparece relativo ao sujeito que julga) e, segundo, em relação com as coisas que são observadas juntas, como o direito é relativo ao esquerdo (*H. P.*, I, 135).

Após a apresentação dos cinco *tropos* de Agripa, Sexto Empírico diz que “todo assunto que se investiga admite ser colocado sob eles” (*H. P.*, I, 170). Isso porque, pelo *tropo* da *diaphonía*, o conflito existente entre as opiniões acaba por limitá-las umas às outras, apresentando a *isostenía* e levando à suspensão; a tentativa de justificação exige uma prova, que, por sua vez, exige outra, e assim infinitamente, remetendo-se ao *tropo* da regressão; a adesão a um princípio indemonstrável se dirige ao *tropo* da hipótese, que é matéria de conflito e remete-se, mais uma vez, à *diaphonía*; quando uma opinião estabelecida necessita de uma prova que deriva de tal opinião, surge o *tropo* do círculo vicioso; o *tropo* da relação aponta para o fato de que o objeto investigado se relaciona tanto com o sujeito que julga quanto com os demais objetos e com o ambiente circundante, impedindo um acesso imediato.

De acordo com Victor Brochard:

Os cinco *tropos* de Agripa podem ser considerados a fórmula mais radical e mais precisa jamais dada do ceticismo. Em certo sentido, ainda hoje eles são irresistíveis. Quem quer que aceite a discussão sobre os princípios, quem quer que não os declare superiores ao raciocínio e conhecidos por uma intuição espiritual imediata, admitidos por um ato de fé primitiva, do qual não é preciso dar conta e

que não há necessidade de justificar, esse não poderia escapar a tal dialética sutil. Mais ainda, o esforço pelo qual o dogmatismo se subtrai ao cerco do ceticismo em todos os tempos foi previsto por Agripa: é o que ele chama de hipótese, o ato de fé pelo qual os princípios são assentados como verdadeiros (BROCHARD, 2009, p. 309).

Sexto Empírico, ao argumentar contra as filosofias dogmáticas ao longo de sua obra, geralmente os utiliza de maneira combinada, em grupos de dois ou três. Uma dessas combinações, particularmente interessante, é o chamado “Trilema de Agripa”. De acordo com Luiz Bicca (2016, p. 240), qualquer interlocutor do cético, ao fazer determinada asserção, encontra-se forçado a tomar uma decisão que incorra a algum dos *tropos*: sua asserção pode ser tida como indemonstrável e é uma hipótese; ou sua asserção tem uma prova que, por sua vez, exige outra, e assim infinitamente; ou sua justificação é baseada numa prova posterior e torna-se circular.

Depois do tratamento dos *tropos* céticos, Sexto Empírico encerra o primeiro livro das *Hipotiposes Pirrônicas* com o trabalho de explicitar o sentido de algumas expressões comuns do ceticismo (*H. P.*, I, 189-209), bem como de assinalar as diferenças entre a doutrina cética e algumas tidas pelo autor como dogmáticas (*H. P.*, I, 209-241). O médico pirrônico conclui dizendo que, dentre todas as doutrinas que possuem algo de parecido com o ceticismo, a que mais possui afinidade com sua escola é a corrente metódica de medicina: de acordo com ele, tal corrente não se aventura em dizer sobre as coisas que sejam apreensíveis ou não, que faz uso das coisas manifestas, ou seja, os fenômenos, da mesma forma que os céticos, e que também se valem sem dogmatismo de suas expressões (*H. P.*, I, 237-241).

O segundo livro, por sua vez, deixa de tratar das peculiaridades do ceticismo, dirigindo-se à análise do dogmatismo. Ao explicar as razões que tornam o cético apto para a investigação das doutrinas dogmáticas, Sexto Empírico, seguindo a divisão “dos estoicos e de alguns outros” da filosofia em Lógica, Física e Ética, toma como ponto de partida de sua investigação o estudo do critério, que, segundo ele, “parece estar incluído na parte da Lógica” (*H. P.*, II, 13). De acordo com Sexto, dois são os sentidos em que o termo “critério” (*kritérion*) pode ser entendido. O único tratado por ele nesse momento é o sentido pelo qual critério é utilizado para decidir questões sobre “realidade e não-realidade de algo” (*H. P.*, II, 14).

Tal sentido de critério, por sua vez, se entende de três formas: geral, específico e mais específico. Assim, segundo Sexto:

Em sentido geral, é todo padrão [*métron*] para a valoração de uma apreensão; nesse sentido, inclusive as características físicas, como a visão, são chamadas de critério. Em sentido específico, é todo padrão técnico de valoração de uma apreensão, como uma régua ou compasso. Em sentido mais específico, é todo padrão de valoração da apreensão de algo não manifesto; mas nesse sentido, os demais padrões não são chamados critérios, apenas os padrões lógicos e aqueles usados pelos dogmáticos para julgar o verdadeiro (*H. P.*, II, 15).

A discussão sobre o critério mostra-se como um ótimo exemplo da aplicação de Sexto Empírico dos *tropos* céticos. De acordo com o ceticismo, a filosofia dogmática apresenta um grande número de critérios, segundo os quais o desenvolvimento de suas doutrinas é baseado. Sendo assim, tais critérios, ao serem contrapostos uns aos outros, travam uma disputa que não pode ser resolvida, pois não há como decidir qual deles é preferível, uma vez que são considerados equivalentes, e o *tropo* cético da *diaphonía* sugere a suspensão do juízo. A escolha de um critério, por seu turno, exige outro critério, levando o problema para um dos *tropos* do chamado Trilema: em um dos casos, um critério é eleito para solucionar a disputa pelo critério, que exige outro, e outro, conduzindo a argumentação até uma regressão ao infinito; no segundo, a cadeia de razões para determinar o critério tem fim em um princípio tomado como indemonstrável, e é tido pelo cético como uma hipótese, sendo indiferente de outra hipótese qualquer; no terceiro caso, ocorre que, durante o processo argumentativo, o interlocutor acaba por entrar em um círculo vicioso, utilizando como prova de uma premissa o resultado de uma conclusão posterior.

Além dos *tropos* de Agripa, Sexto Empírico ainda utiliza os de Enesidemo para mostrar que a única opção diante do problema do critério é a suspensão. Não há como estabelecer juízo para decidir o critério porque cada um percebe as coisas de modo diferente. Os *tropos* sobre a diferença entre os animais e entre os homens destacam como a percepção varia de um indivíduo para outro e que, portanto, o julgamento dado não é objetivo. Também não é possível decidir o instrumento adequado para tal decisão, se são os sentidos, se a razão, ou se ambos, porque os sentidos ou a razão de um mesmo homem apresentam as coisas de maneiras diferentes. As sensações apresentam o mel, exemplo clássico de Sexto Empírico, ora de uma maneira, ora de outra, da mesma maneira como a razão raciocina de forma diferente de acordo com as circunstâncias, impedindo de estabelecer qual a correta. Também não há como determinar algo que sirva de critério. O exemplo da “representação” (*phantasia*) oferecido por Sexto

Empírico, também não pode ser critério, pois “o intelecto não faz contato com os objetos exteriores e recebe as representações não por si mesmo, mas por meio dos sentidos que não apreendem os objetos, apenas suas próprias afecções” (*H. P.*, II, 72).

É preciso notar, no entanto, a peculiaridade da conclusão cética:

Não é nosso propósito, pois isso seria dogmático, dar a entender que não exista um critério de verdade. Apenas que, como os dogmáticos acreditam ter estabelecido de forma convincente que existe algum critério de verdade, nós contrapomos outras razões que também parecem convincentes; sem assegurar nem que sejam verdadeiras, nem mais prováveis que as contrárias, mas concluindo pela suspensão do juízo por causa da aparente equivalência dessas razões e daquelas que são dadas entre os dogmáticos (*H. P.*, II, 79).

A argumentação cética, portanto, não tem o mesmo caráter das argumentações dogmáticas que, ao refutar um argumento oposto, pretende estabelecer uma conclusão verdadeira. O cético não pretende que seu argumento seja melhor que o de seu oponente, apenas igual, de onde segue a suspensão. De acordo com Victor Brochard:

Não esqueçamos, por outro lado, que o cético não afirma nada. O que ele opõe aos dogmáticos são as palavras vazias. E se fosse verdade que sua argumentação é triunfante não se seguiria que ela se destrói a si mesma e se exclui ao se enunciar [...] E talvez, finalmente, o cético se assemelhe ao homem que, tendo chegado ao alto, empurra com o pé a escada que o conduziu. Contente de haver demonstrado que não há demonstração, ele não tem mais necessidade desta demonstração e a abandona (BROCHARD, 2009, p. 351).

Ainda sobre a questão de como o ceticismo deve ser entendido, Sexto Empírico, ao esclarecer o sentido em que algumas expressões utilizadas pelos céticos devem ser entendidas, utiliza outra metáfora para ilustrar o modo como seus argumentos funcionam: a noção de *pharmákon*, droga, remédio ou medicamento. Deve-se salientar, no entanto, que o sentido atribuído por Sexto Empírico não é o mesmo de Protágoras, que afirma que o discurso deve ser utilizado como um remédio, que faz passar do estado pior para o melhor, como mostrado anteriormente.

De todas as expressões céticas, com efeito, há que se pressupor que não afirmamos que sejam verdadeiras em absoluto, posto que já dissemos que podem refutar-se por si mesmas ao estarem incluídas entre aquelas sobre as que se aplicam; assim como, entre os medicamentos, os purgativos não só expulsam do corpo os humores, mas também expulsam a si mesmos junto com esses humores (*H. P.*, I, 206).

Acontece que, ao ser conduzido à suspensão do juízo, concluindo por não adotar nenhum dos critérios propostos pelos dogmáticos, nem por negar a existência de um critério, o cético acaba sendo atacado por uma crítica: a de que a conciliação entre a doutrina cética e a vida cotidiana seria impossível. Formulado de outro modo, o problema consiste em argumentar que a indecisão acerca do critério impede o cético de tomar qualquer decisão em sua vida cotidiana, incorrendo na chamada *apraxia*, ou seja, na própria impossibilidade de agir. Mas não somente isso. De acordo com Roberto Bolzani Filho (2013, p. 97), a crítica estabelece que “ser cético é condenar-se à inação (*apraxia*), ao silêncio (*aphasía*), à apatia (*apátheia*)”.

Contra essa crítica, no entanto, é necessário atentar para as palavras de Sexto Empírico ao longo das *Hipotiposes Pirrônicas*. Ao iniciar o tratamento do tema sobre o critério, o autor cético distingue entre dois sentidos possíveis para o termo em questão: um deles, tratado acima, consiste na interpretação de critério como *métron* para a distinção entre o verdadeiro e o falso. Tal sentido, amplamente criticado por Sexto Empírico, não pode ser adotado pelos céticos devido à suspensão do juízo. O outro sentido, no entanto, diz respeito ao critério adotado como guia dos homens na vida cotidiana (*H. P.*, II, 14), sentido este que não passa pelo crivo da argumentação crítica pirrônica, desde que as escolhas não tenham por base uma fundamentação dogmática, que não se pensem delas que sejam necessariamente verdadeiras.

A distinção entre critério de verdade e critério de ação nos conduz ao capítulo XI das *Hipotiposes pirrônicas*, capítulo que trata do “critério do ceticismo”. Nele lemos o seguinte: “Dizemos então que para os céticos o critério é a aparência [*phainómenon*], querendo dizer com isso as impressões sensíveis [*phantasía*], uma vez que estas consistem em sensações e afecções involuntárias e logo não estão sujeitas ao questionamento” (*H. P.*, I, 22). O fim do trecho citado indica a distinção que o cético faz entre aquilo que é passível de questionamento e aquilo que não é, entre o que se investiga e o que não. O fenômeno, “o que aparece”, não está sujeito a questionamento por se tratar de algo que nos afeta involuntariamente, tratando-se de um *páthos*. Nenhum cético nega que sofre afecções, não suspende seu juízo sobre suas afecções. O que ele questiona, o que ele põe em suspenso são as coisas ditas sobre o fenômeno: a *epoché* cética trata do não-evidente. De acordo com Bolzani Filho, a suspensão do juízo pirrônica resulta da incapacidade “de escolher ou optar por qualquer pretensa solução para problemas relativos à *natureza mesma das coisas*” (2013, p. 28 [itálico nosso]).

Eis por que pode o pirrônico afirmar que não investiga “o que aparece”, mas sim “o que é dito sobre o que aparece” (*H. P.*, I, 19-20), “se o objeto é tal como aparece” (*H. P.*, I, 22). Essa imunidade do “próprio fenômeno” (*H. P.*, I, 19-20) à investigação, o fato de ele ser, portanto, *azétetos*, se explica, na verdade, pela impossibilidade mesma de negar-lhe certo assentimento, pois repousa “numa afecção involuntária” (*H. P.*, I, 22), e o cético não poderia negar assentimento “às afecções que o constroem” (*H. P.*, I, 13), “às coisas que nos movem passivamente e conduzem inevitavelmente a um assentimento” (*H. P.*, I, 193). É, pois, como *páthos*, como um aparecer que se me dá passiva e forçosamente, que posso excluí-lo de minha *zétesis* crítica (BOLZANI FILHO, 2013, p. 231).

O cético, portanto, não se crê impedido de agir ou falar em razão de sua prática filosófica. A argumentação dos *tropos* de Enesidemo e Agripa, a habilidade de opor discursos e a suspensão do juízo não invalidam o agir cotidiano. Isso ocorre porque, de acordo com o pirronismo tal como exposto por Sexto Empírico, o cético assente ao fenômeno de forma involuntária: suas afecções são inegáveis. Assentir ao fenômeno, no entanto, é diferente de desvendar seus fundamentos, tratando daquilo que é não-evidente. Nas palavras de Sexto Empírico, os céticos não pretendem que as coisas sejam tais como dizem, pois simplesmente “registramos como um cronista, um historiador, (*historikós*), cada coisa tal como aparece no momento” (*H. P.*, I, 4). Deste modo, quando se diz de alguma coisa que é amarela, ou que é fria, não quer dizer que ela seja essencialmente do modo como ela é descrita. Seu objetivo, ao contrário, é descrever o modo de aparecer daquela coisa ou, mais precisamente, o modo como aquela coisa aparece para ele, especificamente, e naquele preciso momento. Como observa Bolzani Filho (2013), é sempre da própria afecção, de seu *páthos* particular, que o cético fala, mesmo quando trata das expressões correntes no ceticismo: “não mais isso do que aquilo” (*H. P.*, I, 190); “não apreendo” (*H. P.*, I, 201); “a todo argumento um argumento igual se opõe” (*H. P.*, I, 203).

Devemos lembrar, no entanto, que nem todo critério prático é livre de elementos dogmáticos, uma vez que as demais filosofias também se valem de um critério de recusa ou aceitação para as escolhas da vida cotidiana. A diferença consiste no fato de que, entre os dogmáticos, a decisão é tomada a partir de uma argumentação que leva em conta todo o dogma da doutrina a que alguém pertence:

Trata-se, sobretudo, de um critério dotado de finalidades práticas e, portanto, apto a orientar a ação humana ordinária. Para as filosofias dogmáticas, a definição do critério de ação deriva necessariamente da descoberta de padrões de verdade ontológicos e epistemológicos. Em

outras palavras, a orientação no mundo da vida depende – nos universos dogmáticos – da cognição das relações reais que organizam tal mundo, assim como da posse de um conhecimento esotérico e extraordinário capaz de revelá-las (LESSA, 1997, p. 123).

O critério prático do pirronismo, no entanto, não deve ser entendido nesses mesmos termos. O que ocorre é que, livre de todo o aparato argumentativo das filosofias dogmáticas, o cético não está obrigado a seguir um conjunto de regras rígidas preestabelecidos por uma determinada doutrina. Desse modo, ele tem a possibilidade de encontrar outras alternativas para os desafios práticos que lhe são apresentados, podendo sempre questionar e repensar suas ações, sem o problema de estar limitado a poucas escolhas.

O questionamento cético não atingiria assim as crenças da vida comum, mas apenas as pretensões doutrinárias a estabelecer verdades justificadas de forma definitiva. As crenças do ser humano comum, por não terem essa pretensão e por não se basearem em pressupostos teóricos, estariam imunes ao questionamento cético e funcionariam apenas como formas de agir que tornariam possível nossa conduta, sem nenhuma pretensão à verdade ou a justificações definitivas; elas admitiriam, portanto, alternativas, mudanças, variações. De um ponto de vista prático, a reflexão cética levaria o ser humano comum a abandonar as pretensões dogmáticas e, dessa forma, a tomar suas decisões de modo mais amadurecido, sem a precipitação e a presunção do dogmático e, portanto, também de forma mais tranquila, aberta à reformulação de seus próprios pressupostos e à tolerância quanto a posições divergentes (MARCONDES, 2008, p. 144).

Com o chamado ceticismo acadêmico, por sua vez, a crítica se desenvolveu de modo semelhante, principalmente a partir da discussão entre acadêmicos e estoicos, iniciada por Arcesilau. Daremos início, então, à exploração da filosofia acadêmica, buscando entender o seu desenvolvimento com base, sobretudo, nos textos de Marco Túlio Cícero. A partir disso, queremos entender a crítica estoica de *apraxia*, bem como a resposta acadêmica e o seu critério de ação, para uma posterior comparação com o *fenômeno*, tal como entendido pelos filósofos do pirronismo, estabelecendo suas relações e peculiaridades.

1.2 – O ceticismo acadêmico

A obra mais rica para o tratamento da filosofia ensinada pela Academia fundada por Platão em Atenas no período clássico da Grécia é, talvez, o livro intitulado *Acadêmicas*, de Cícero. Com base nele, é possível compreender que houve uma

mudança na doutrina lecionada nessa escola ao longo do tempo. O texto, escrito em forma de diálogo, mostra as razões que teriam levado o orador latino a escolher a filosofia da Nova Academia em detrimento da Antiga, após ser indagado sobre tal assunto por Marco Varrão⁴. Sexto Empírico, por sua vez, mostra outros dois tipos de divisão possíveis presentes na escola platônica, indicando ainda três ou cinco Academias. Seguiremos, nesse trabalho, a divisão realizada por Cícero⁵.

Após mais uma de suas defesas sobre a necessidade não só da tradução da filosofia grega para o latim, mas também da elaboração de uma filosofia em língua propriamente latina, Cícero pede para que um de seus interlocutores, Marco Terêncio Varrão, exponha de forma resumida a doutrina da Antiga Academia para que ele, então, possa dizer seus motivos de ter passado a preferir a outra. O discurso de Varrão atribui a Sócrates um rompimento filosófico em relação a seus antecessores, deixando de lado os estudos de que se ocupavam os físicos e voltando-se às questões da “vida comum, visto que inquerisse sobre as virtudes e sobre os vícios e em geral sobre os bens e males” (*Acad.*, I, IV, 15), preocupando-se com as maneiras de bem viver. Ainda de acordo com sua narrativa, Sócrates possuía o hábito de conversar com seus interlocutores de modo a nunca afirmar nada, se limitando a questionar e inquirir acerca da verdade e da virtude, sendo considerado o mais sábio, “porque esta fosse a única sabedoria do homem: não julgar saber aquilo que ignora” (*Acad.*, I, IV, 16).

A partir de Platão, “pensador de muita variedade e fecundidade”, há a fundação da Academia e o estabelecimento de uma doutrina positiva, deixando de lado o modo da conversação socrática. A filosofia ensinada na escola platônica era dividida em um esquema triplo: “um sobre a vida e os costumes; outro, sobre a natureza e seus mistérios; o terceiro, sobre o dissertar e julgar o que verdadeiro, o que falso, o que correto ou incorreto no discurso, o que coerente, o que contraditório” (*Acad.*, I, V, 19).

⁴ Linguista, filósofo e historiador romano que viveu entre os séculos I e II a.C. Conhecido por sua erudição, Varrão teria escrito mais de 500 obras, das quais apenas uma restou completa, sobre agricultura, e outra, com trechos consideráveis, sobre a gramática latina.

⁵ A divisão exposta por Sexto Empírico é a seguinte: a Antiga Academia, iniciada com Platão, limita-se ao ensinamento e manutenção da doutrina platônica das Ideias; a Média corresponde ao período de Arcésilas, considerado por Sexto como um filósofo quase pirrônico; a Nova, com Carnéades e Clitômaco, teriam ensinado a impossibilidade de qualquer conhecimento; a quarta, atribuída ao período de Filon, parece ter diferenciado pouco das duas anteriores; a quinta e última teria introduzido, com Antíoco, o estoicismo (*H. P.*, I, 220-235). A justificativa para adotarmos a divisão exposta por Cícero é a de que entre a Média e a Quarta Academias, pouco se modifica em termos filosóficos, e a quinta toma um rumo totalmente diferente daquilo ensinado tanto por Sócrates e Platão, quanto da retomada de Arcésilas do método dubitativo, já que Antíoco parece ter se aproximado tanto dos estoicos, de acordo com Sexto, ou que tenha apenas retomado o ensinamento da Antiga, de acordo com Cícero, além de sua lista sobre os líderes da Academia terminar com Filon, seu mestre e também de Antíoco (*Acad.*, I, IV, 14).

Ética, física e lógica se tornaram, então, disciplinas estruturais da filosofia na Antiga Academia e “assim foi feita – o que de maneira nenhuma Sócrates aprovava – certa arte da filosofia e ordem de matérias e sistema de doutrina” (*Acad.*, I, IV, 17).

Cícero, através de Varrão, nos oferece uma lista dos filósofos que sucederam a Platão na direção da escola, seguindo sua doutrina. Fora um ou outro entre os ouvintes que acabaram por discordar dos ensinamentos da escola e se separaram dela, como Aristóteles e Teofrasto por exemplo, há pelo menos cinco que passaram adiante a filosofia de Platão: Espeusipo, seu sobrinho, “e Xenócrates, que como primeiros acolheram o sistema e a autoridade de Platão, e depois desses Polemão e Crates e Crantor, congregados em uma única Academia, diligentemente defendiam essas doutrinas que haviam recebido de seus predecessores” (*Acad.*, I, IX, 34). A narrativa se encerra, então, com dois nomes que teriam ouvido as lições de Polemão: Zenão e Arcesilau.

O ensinamento do referido Zenão é exposto até praticamente o fim do primeiro livro (que se estende até o parágrafo 44) e dele é dito que “esforçou-se por corrigir a doutrina” (*Acad.*, I, IX, 35). Trata-se de Zenão de Cítio, mestre e fundador do estoicismo em Atenas. Ao fim do discurso de Varrão, Cícero se põe a expor a doutrina da Nova Academia, que começa com Arcesilau na direção da escola, mas o primeiro livro logo se encerra com uma lacuna e temos poucas informações. Entre elas, podemos ler que Arcesilau travou uma intensa disputa contra a filosofia de Zenão:

Não por pertinácia ou intenção de vencer como ao menos me parece, mas pela obscuridade desses assuntos que haviam levado Sócrates à confissão de ignorância, e já, antes de Sócrates, Demócrito, Anaxágoras, Empédocles, quase todos os antigos, que disseram nada poder ser conhecido, nada ser percebido, nada ser sabido; disseram estreitos serem os sentidos, fracos os ânimos, breves os cursos da vida e, como Demócrito, no abismo a verdade ter sido mergulhada, mantidas em opiniões e princípios estabelecidos todas as coisas, nada ser deixado para a verdade, daí enfim envolvidas em trevas todas as coisas (*Acad.*, I, XII, 44).

Antes do abrupto fim do texto com a lacuna⁶, também descobrimos que a Nova Academia, “continuada até Carnéades, que foi o quarto a partir de Arcesilau,

⁶ “Resumiendo, puede decirse que hubo tres redacciones de las *Cuestiones académicas*. La primera, que comprendía dos libros, el *Catulo* y el *Lúculo*, fue concluida hacía el 13 de mayo del año 45 a.C.; la segunda, en la cual Catulo Lúculo y Hortensio fueran sustituidos por Catón y Bruto, fue terminada hacia el 24 de junio del mismo año; y la tercera, que constaba de cuatro libros y que tenía como interlocutores a Varrón, a Cicerón y a Ático, fue concluida hacia el 30 del mismo mes. Sólo han llegado hasta nosotros el

permaneceu na mesma teoria de Arcesilau” (*Acad.*, I, XII, 46). No segundo livro da mesma obra, Cícero afirma que os três chefes da Academia que se encontram entre os dois são, respectivamente, Lácides, Evandro e Hegesino (*Acad.*, II, VI, 16). A escola, então, aparentemente só teve mais dois líderes até o fim de suas atividades: foram eles Clitômaco e Fílon, cujas lições o próprio Cícero acompanhou (*Acad.*, II, VI, 17), um pouco antes de 90 a. C.

Ditas essas primeiras palavras sobre a história das duas Academias, passemos agora a algumas considerações sobre a última delas. É fora de dúvida que foi Arcesilau quem primeiro modificou a doutrina ensinada na escola: não apenas Cícero, mas também Sexto Empírico, Diógenes Laércio e Santo Agostinho⁷ o confirmam. Se desde a sua fundação a Academia ensinou o platonismo, a partir dos livros e das lembranças do ensinamento do primeiro mestre, Arcesilau se destaca por ter retomado o hábito “de discutir alternadamente o pró e o contra de cada questão” (BROCHARD, 2009, p. 109). O próprio Cícero, mais tarde, escreveria alguns de seus textos de maneira semelhante⁸.

Mais do que apenas o modo de argumentar em comum entre o pirronismo e a filosofia ensinada na Academia, ainda há outro aspecto interessante que une as duas escolas: a suspensão do juízo. Cícero nos diz que foi o próprio Arcesilau o primeiro a encontrar tal fórmula: “Jamais nenhum de seus predecessores não apenas expressara, mas nem sequer dissera que o homem em nada pode opinar, e que não só é possível, mas que assim é obrigatório ao sábio” (*Acad.*, II, XXIV, 77). O caminho trilhado pelos pirrônicos, que partia da constatação dos discursos opostos e de sua equipolência, parece ter sido praticamente o mesmo encontrado por Arcesilau na Academia:

Ele fazia o que era consentâneo com essa teoria, de modo que, dissertando contra as sentenças de todos, conduzisse a ela muitíssimos, a fim de que quando em uma mesma questão fossem encontradas, a favor e contra importâncias iguais de razões, mais

libro segundo de la primera redacción, o sea, el *Lúculo*, y el primero, aunque incompleto, de la tercera” (ÁLVAREZ, p. X. In. *Cuestiones Académicas*, 1980).

⁷ *H. P.*, I, 232; Dióg., IV, 28.; *De civ. Dei*, XIX, 1-3.

⁸ *Sobre a natureza dos deuses* (CÍCERO, 2003) e *Sobre a adivinhação* (CÍCERO, 2009), por exemplo, são diálogos ciceronianos nos quais os personagens debatem as posições assumidas pelas escolas clássicas do helenismo. Para falar apenas de passagem sobre o primeiro, lemos a discussão entre três filósofos acerca da existência e características dos deuses: um epicurista, um estoico e um acadêmico. A obra se divide em três livros: o primeiro trata-se da exposição da filosofia epicurista seguida de sua crítica por meio da filosofia acadêmica; o segundo com a exposição do estoicismo; e o terceiro, novamente, com a crítica acadêmica. O interessante desses diálogos é que o personagem acadêmico, que algumas vezes é o próprio Cícero, como acontece em *sobre a adivinhação* (2009), passa em revista todos os argumentos expostos por seu oponente, contrariando-os um a um.

facilmente em um e outro sentido o assentimento ficasse em suspenso (*Acad.*, I, XII, 45).

Não encontramos, no entanto, nenhuma menção a uma formulação específica de argumentos ou *tropos*, aos moldes daqueles de Enesidemo e Agripa. Ainda assim, isso parece se dever apenas ao fato dos acadêmicos não terem feito uma abstração da forma de seu discurso diversa daquela presente nos *tropos* de seus antecessores, já que encontramos algumas passagens que nos remetem claramente a alguns *tropos* expostos por Sexto Empírico. A preocupação em saber qual doutrina filosófica deve ser escolhida, expressa pelo *tropo* do desacordo no caso dos pirrônicos, é citada pelo menos duas vezes em outras obras de Cícero⁹, bem como os problemas da regressão ao infinito e da hipótese¹⁰, e ainda faz alusão ao círculo vicioso¹¹.

Várias semelhanças entre pirrônicos e acadêmicos têm sido levantadas desde os gregos. O próprio Sexto Empírico trata de apontar, ao longo de um capítulo de suas *Hipótiposes*, convergências e divergências entre as escolas (*H. P.*, I, 220-235). Quando trata de Arcesilau, colocado como fundador da Média Academia, por exemplo, Sexto diz que as duas orientações “são quase uma mesma coisa” (*H. P.*, I, 232). Além das afinidades no modo argumentativo, outras similaridades são destacadas: a recusa em se pronunciar sobre realidade ou não realidade de coisa alguma; não antepor uma coisa à

⁹ Em *Acad.*, (2012), II, XXXVI, 117, lemos: “E se não há de crer nas razões geométricas, que exercem força no ensino como vós próprios dizeis, certamente aquele estará longe de crer nos argumentos dos filósofos – ou se há de crer, de quais preferentemente? É lícito sim explicar todos os sistemas dos físicos, mas é trabalho longo; quero saber, todavia, a quem se deva seguir. Imagina que alguém agora vai tornar-se sábio, mas que ainda não é – que doutrina e que escola elegerá de preferência?”. E em *De nat. deor.*, (2003), I, VI, 14: “Tão grande discordância entre homens os mais instruídos sobre o assunto mais importante obriga inclinarem-se à dúvida aqueles próprios que creem ter alguma certeza”.

¹⁰ Em *De div.*, (2009), II, XV, 34, Cícero assume a possibilidade de uma hipótese, mas logo em seguida levanta argumentos contra ela: “Concederei isso mesmo, se desejas, ainda que eu venha a ter provocado uma grande derrota da causa, se eu tiver concedido que há alguma relação da natureza com as entranhas. Contudo, com isso concedido, o que acontece para que a pessoa que deseja impetrar imole uma vítima conveniente aos seus assuntos? Isso era o que eu julgava que não era possível resolver”.

¹¹ *De div.*, (2009), II, V, 13-14: “Mas eu notei, Quinto, que tu, cautelosamente, separas a adivinhação das conjecturas quem têm uma arte e um saber e das que são apreendidas pelos sentidos ou por um conjunto de habilidades, e assim a defines: a adivinhação é o pressentimento das coisas que são fortuitas. Primeiramente, estás num círculo vicioso. Pois a intuição tanto do médico como do timoneiro e do general é de coisas fortuitas. Portanto, acaso o harúspice ou o áugure ou algum vate ou alguém que sonha adivinharia melhor que o médico, que o timoneiro, que o general, que um doente vai se curar de uma doença ou que um navio vai escapar do perigo ou um exército das emboscadas? Além disso, tu dizias que nem mesmo é do adivinho pressentir que ventos ou chuvas se aproximam por meio de certos sinais, ainda que essas mesmas coisas sejam fortuitas, pois geralmente ocorrem, mas não sempre. Portanto, qual é ou sobre que versa o pressentimento das coisas fortuitas que tu chamas de adivinhação? Pois o que pode ser pressentido ou por arte ou por razão ou por experiência ou por conjectura tu consideras que devem ser atribuídas não aos adivinhos, mas aos peritos. Resta, então, que podem ser adivinhadas as coisas fortuitas que não podem ser previstas por nenhuma arte nem conhecimento [...] Logo, adivinhação é o pressentimento de tais coisas que recaem sob o domínio do acaso”.

outra quanto a credibilidade ou não credibilidade; e também ter por objetivo a suspensão do juízo, do qual segue a serenidade de espírito (*H. P.*, I, 233).

É preciso destacar, porém, um ponto importante: o valor da relação entre o desenvolvimento da filosofia acadêmica e seu combate ao estoicismo para a noção de *epoché*. Em estudo sobre a origem e a evolução do termo, Pierre Couissin (1929) aponta alguns aspectos sobre o tema. De acordo com ele, *epoché*, praticamente sinônimo de pirronismo, evoluiu a partir das discussões entre Arcesilau e Zenão, fundador do estoicismo, e, posteriormente, com Carnéades e Crisipo, sucessor de Zenão na escola do Pórtico.

A tese de que não se deve “opinar”, segundo os testemunhos, foi estabelecida pela primeira vez por Zenão. Os estoicos utilizavam uma metáfora para representar os níveis de alguma representação: mostrando a palma da mão, com os dedos estendidos, diziam tratar-se da “representação”; a representação tornava-se “assentimento” quando os dedos se contraíam um pouco; para então transformar-se em “apreensão”, a *katalépsis* quando a mão era fechada. A “ciência”, por sua vez, era representada pelo punho apertado pela outra mão, e só era possuída pelo sábio. Assim, o sábio estoico era impedido de opinar a respeito de qualquer coisa que não carregasse consigo a marca da apreensão.

Uma “representação apreensiva”, ou *cataléptica*, surge quando ela não tem nenhuma característica falsa ou duvidosa. Ela é uma “representação impressa e formada a partir do objeto do qual procede [...], pois como seria possível apreender alguma coisa, de modo que se confie plenamente que ela foi conhecida e percebida, que é tal que poderia ainda ser falsa?” (*Acad.*, II, 18). “Impressa e formada a partir do objeto do qual procede” quer dizer uma impressão concordante com a característica do objeto. As representações falsas não carregam tal aspecto: a representação que faz um remo parecer quebrado, por exemplo, quando está dentro da água não concorda com o objeto que a gera, sendo, portanto, uma representação falsa, ou seja, é uma representação que não é gerada a partir das características “reais” do objeto do qual procede. Assim, os sentidos, desde que estejam saudáveis e em condições adequadas, são juízes seguros e permitem uma representação *cataléptica*. O sábio, isento do erro, apenas se pronuncia acerca de tal espécie de representação, abstendo-se de qualquer palavra sobre uma representação que contenha traços de falsidade, ou seja, de representações das quais não tenha absoluta certeza.

O que Arcesilau faz é radicalizar a suspensão do juízo. Pierre Couissin (1929, p. 391) afirma que, para o escolarca da Academia, “o sábio deve suspender o assentimento, não sobre certas representações não compreensíveis, mas sobre todas as representações, porque nenhuma é compreensível”. Sua conclusão, então, é a de que Arcesilau “não é o inventor da *epoché*, mas da *epoché peri panton*”, da suspensão do juízo sobre todas as coisas. Isso ocorre porque o filósofo acadêmico não concorda com a premissa estoica que estabelece uma distinção entre as representações, embora concorde com a conclusão.

“Se o sábio assente a alguma coisa, assim também opinará; mas já que nunca opina, logo nunca assentirá a coisa alguma”. Arcesilau aprovava este silogismo, pois afirmava a primeira e a segunda premissas [...] Mas aquela primeira, que o sábio, se assentisse, também opinaria, tanto os estoicos como seu partidário Antíoco dizem ser falsa, pois afirmam que o sábio é capaz de distinguir o verdadeiro do falso, e o que é possível perceber daquilo que não é (*Acad.* II, 67).

Tal aspecto dissonante deve-se à herança socrática na filosofia de Arcesilau, através do desenvolvimento da profissão de ignorância do mestre de Platão, que também delinea o traço que distingue pirrônicos e acadêmicos para Sexto Empírico: a *acatalepsia*. Sócrates, ao defender-se das acusações feitas por Meleto perante o povo ateniense, diz que, ao tentar descobrir o significado de o oráculo de Delfos considerá-lo o mais sábio entre os homens, percebeu que se distinguia de todos os demais em um aspecto principal:

Afastei-me dali e cheguei à conclusão de que era mais sábio que aquele homem, neste sentido, que nós, eu e ele, podíamos não saber nada de bom, nem de belo, mas aquele acreditava saber e não sabia, enquanto eu, ao contrário, como não sabia, também não julgava saber, e tive a impressão de que, ao menos numa pequena coisa, fosse mais sábio que ele, ou seja, porque não sei, nem acredito sabê-lo (PLATÃO, 1999, *Apologia de Sócrates*, 21d-e).

Cícero vai ainda mais longe e atribui a Sócrates uma sentença bem mais radical: de acordo com ele, lemos que o ateniense teria assumido “que soubesse que nada sabia” (*Acad.*, I, XII, 45)¹². Esta suposta tese de Sócrates é, para Sexto Empírico, o traço que

¹² O texto latino é o seguinte: “[...] *ut nihil scire se sciret*”. Tal formulação tem um sentido diferente daquele do texto platônico, citado anteriormente. A tradução inglesa insere uma nota de rodapé: “*We do not even know that nothing can be known*” (p. 452). No caso de Cícero, percebemos a clara afirmação de que se sabe ao menos uma coisa: que nada sabe. Em Platão, todavia, Sócrates sequer afirma isso, limitando-se somente a dizer que não sabe: “porque não sei, nem acredito sabê-lo”. Para um estudo mais

assinala mais nitidamente a dissensão entre pirrônicos e acadêmicos – que, no entanto, não é atribuído por ele a Arcesilau¹³ – que também é apontado pelo médico cético no início das *Hipotiposes*: enquanto os filósofos da Academia afirmam a impossibilidade de se alcançar a verdade, os pirrônicos permanecem *zetéticos*, ou seja, continuam em sua busca, recusando-se a qualquer julgamento categórico.

O que ocorre é que, na controvérsia com o estoicismo, a Academia estabelece que não é possível distinguir o verdadeiro do falso devido ao fato de que verdade e falsidade estão de tal forma próximas que se confundem. Após alguns exemplos sobre os sonhos, a loucura e a embriaguez, lemos o seguinte na exposição de Cícero:

Todos esses exemplos são citados para que se demonstre aquilo, de que nada existe de mais certo: que, a respeito do assentimento da alma, não há nenhuma diferença entre as representações verdadeiras e as falsas. Vós, porém, nada fazeis quando refutais essas falsas representações dos que deliram e que sonham com a recordação deles mesmos. Com efeito, não se investiga que tipo de recordação costuma ser aquela dos que acordaram ou deixaram de delirar, senão que tipo de visão foi a dos que deliram ou sonham precisamente quando a experimentam (*Acad.*, II, 90).

As coisas que nos afetam, naquele preciso momento que nos afetam, acabam levando ao assentimento. Além disso, trata-se do *modo* como as representações aparecem: ao aludir ao exemplo de Hércules, em Eurípedes, que “atravessava seus filhos com setas, como se fossem os filhos de Euristeu, quando matava sua esposa, quando tentava fazer o mesmo com seu pai, não era movido por falsas representações do mesmo modo como seria movido por verdadeiras?” (*Acad.* II, 88), Cícero ilustra como as coisas são encaradas naquele momento.

É, assim, o próprio conceito de evidência o que se perde aqui, pois, se em sonho e alucinação minhas visões vazias se dão para mim como “evidentes”, não há mais marca inconfundível inscrita em nenhuma daquelas representações, exclusivamente a elas intrínseca (BOLZANI FILHO, 2013, p. 154).

profundo sobre o sentido das palavras de Sócrates, cf. o artigo intitulado “*Does Socrates claim to know that he knows nothing?*”, de Gail Fine (2008).

¹³ Essa parece ser a justificativa de Sexto para a divisão da Academia em três. Segundo ele, “Os da Nova Academia, enquanto também dizem que tudo é inapreensível, diferem dos céuticos nesse mesmo ponto de dizer que tudo é inapreensível. Eles, com efeito, fazem disso uma afirmação categórica, enquanto o cético mantém suas dúvidas de que também pode ser que algo seja apreensível” (*H. P.*, I, 226). Além disso, o nome de Arcesilau não aparece entre os que negavam qualquer possibilidade de apreensão, “seguidores de Clitômaco e Carnéades e outros acadêmicos” (*H. P.*, I, 3).

Para o estoicismo, a evidência, presente apenas nas representações *catalépticas*, sendo aquilo que distingue o verdadeiro do falso, conduz necessariamente ao assentimento. O intelecto “passivamente se rende à evidência” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 154). Se em sonho, ou durante uma alucinação, é dado o assentimento a determinada coisa, ela deve ser tomada como apreensiva, como portadora de evidência, mesmo que depois se dê conta do fato dela ter ocorrido em sonho ou alucinação. Por isso, o critério de distinção estoico acaba por ser inválido, uma vez que tanto representações falsas quanto verdadeiras são indiscerníveis no momento em que aparecem. Se o verdadeiro e o falso não podem ser diferenciados de forma correta, e se o sábio deve suspender o juízo sobre as representações que não lhe afetam de modo indubitável, é preciso universalizar a *epoché*. Assim, “a *epoché* de Arcesilau pode ser expressa como um modo de ampliar o alcance de algo que, para o estoico, o sábio faria apenas esporadicamente, em questões de natureza obscura ou momentaneamente ambíguas” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 50-51).

Independentemente de quem tenha sido o primeiro a reconhecer a fórmula da suspensão do juízo, já que Cícero e Sexto Empírico atribuem-na cada qual a seus respectivos mestres, Brochard argumenta em favor de uma tese que, mesmo que não resolva tal discussão, ao menos distingue os caminhos traçados até sua elaboração por cada uma das escolas. De acordo com ela, por mais que Arcesilau tenha conhecido Pirro, nos é dito que ele “pretendia continuar Sócrates e Platão” e que “não parece possível negar que a filosofia de Arcesilau, por suas origens, relaciona-se bem mais com a de Platão do que com a de Pirro” (BROCHARD, 2009, p. 109). Cícero, aparentemente, também não menciona Pirro, fazendo constante relação de Arcesilau com Sócrates. Desse modo, Brochard conclui que, por mais que seja possível certa influência de Pirro, o filósofo acadêmico “chegou ao ceticismo por um caminho diferente” e que, mesmo que “Pirro não houvesse existido, a nova Academia teria sido mais ou menos o que foi” (BROCHARD, 2009, p. 111).

Nesse percurso da Academia, no entanto, duas coisas devem ser destacadas. Uma delas é a interpretação sobre o sentido da argumentação filosófica de Arcesilau. De acordo com Bolzani Filho (2013), existem duas interpretações mais comuns. A primeira delas, cujo representante é o já citado Pierre Couissin, é chamada de “dialética” por entender que o pensamento de Arcesilau baseia-se somente na refutação de Zenão e do estoicismo: “Arcesilau nada diria *in propria persona*, tudo afirmaria *contra stoicos*”

(2013, p. 52). A outra, no entanto, atribui ao filósofo neacadêmico as conclusões céticas como o resultado de um pensamento próprio. Tal parece ser a alternativa adotada por Bolzani Filho. Assim, apesar de que o ceticismo acadêmico tenha se valido de teses dogmáticas para o desenvolvimento de sua forma acabada, principalmente do estoicismo que gozava de grande reputação no período, é a partir de um movimento próprio que Arcesilau conclui pela suspensão do juízo.

O segundo destaque é para a tese atribuída aos acadêmicos por Sexto Empírico, ou seja, de que tais filósofos professariam que a verdade não pode ser encontrada, tratando-se, portanto, de uma espécie de dogmatismo negativo. No entanto, é possível observar, em uma das passagens de Cícero na qual ele faz uma defesa geral da filosofia acadêmica, que o sentido da conclusão de que nada, ou que “a verdade não pode ser apreendida” é um tanto maleável. Segundo ele, “queremos descobrir uma verdade livre de toda controvérsia, e a buscamos com o maior cuidado e aplicação”; por isso, seguindo os antigos “doutos” que, mesmo desconfiados, não deixaram de procurar, “nem nós fatigados abandonaremos a dedicação em investigar” (*Acad.*, II, III, 7). Além disso, no prólogo de Cícero ao diálogo a respeito da investigação sobre os deuses, encontramos as seguintes palavras: “Não somos realmente pessoas a quem nada pareça ser verdadeiro, mas dizemos que a todas as verdades estão associadas certas falsidades contendo tamanha semelhança com as verdades que não há qualquer indício seguro de julgamento e assentimento” (*De nat. deor.*, I, V, 12).

É possível notar, portanto, que a distinção feita pelo médico pirrônico não pode ser assumida prontamente, já que as passagens citadas sugerem que não é tão seguro assim dizer que os acadêmicos se desesperaram da busca pela verdade. O máximo que se pode dizer é que, enquanto discutem, ainda não encontraram nenhuma verdade sólida. Os discursos ciceronianos sobre a filosofia, no entanto, atestam que há uma busca constante, que há o interesse em conhecer tudo o que é dito acerca de algo, mesmo que haja refutação sempre que possível. Tal procedimento, portanto, aproxima acadêmicos e pirrônicos exatamente na medida em que, tanto uns quanto outros, investigam exaustivamente as outras doutrinas, passando em revista cada um de seus argumentos e insistindo em mostrar suas contradições e falsidades.

Percebemos, então, a importância da suspensão do juízo, não apenas entre os pirrônicos, mas também na Academia. A negação da possibilidade de distinguir entre o verdadeiro e o falso, negação, portanto, da possibilidade da representação *cataléptica*

dos estoicos, aliada à habilidade de promover discursos contrários chegando, enfim, até a suspensão do juízo. A mesma crítica feita, então, aos pirrônicos, era direcionada aos acadêmicos que, no entanto, respondiam de forma diferente dos seguidores de Pirro. Duas são as respostas conhecidas para o problema da *apraxia* por parte da filosofia acadêmica, uma de Arcesilau e outra de Carnéades.

O primeiro defendeu a adoção de um critério prático chamado de *eúlogon*, ou razoável. De acordo com Bolzani Filho (2013, p. 99), esse é um dos temas mais difíceis e obscuros da filosofia acadêmica devido à escassez de fontes sobre ele, e apresenta as duas passagens conhecidas: uma de Sexto Empírico (AM, VII, 158) e uma de Plutarco (*ad. Colotem*, 1122a-d)¹⁴. Com base em ambos os textos, o intérprete sugere que a noção de razoável, de *eúlogon*, seguindo o texto do médico pirrônico:

Se justifica como critério de escolha e aversão na ação, por proporcionar um modo correto de agir, por possibilitar o que aí se denomina, talvez numa referência ao estoicismo, de “ação correta”, *katóρθoma*; ações corretas, prossegue o texto, estão na origem da “prudência”, *phrónesis*, cuja posse é veículo de *eudaimonía*. Assim, a felicidade reside na posse da prudência, que, por sua vez, “jaz nas ações corretas”, que, por sua vez também, só o são porque possuem uma “defesa razoável”. Eis porque via o *eúlogon* leva à felicidade (BOLZANI FILHO, 2013, p. 104-105).

¹⁴ Seguem as duas passagens traduzidas por Bolzani Filho: AM, VII, 158 – “Mas, visto que, depois disso, era preciso também investigar sobre a conduta da vida, a qual naturalmente não é explicada sem um critério a partir do qual a felicidade, isto é, a finalidade da vida, tem sua crença sustentada, Arcesilau diz que aquele que suspende o juízo sobre tudo regulará as escolhas e aversões e em comum as ações pelo razoável, e prosseguindo segundo esse critério agirá corretamente; pois a felicidade sobrevém mediante prudência, e a prudência jaz nas ações corretas, e a ação correta é aquela precisamente que, tendo sido executada, possui defesa razoável. Portanto, aquele que seguir o razoável agirá corretamente e será feliz”. *Ad. Colotem*, 1122a-d – “A suspensão do juízo sobre todas as coisas, os que escreveram muitos tratados, e se empenhando nisso, não a aceitavam, mas, a partir dos estoicos, a ela opondo, como uma cabeça de Górgona, a inação, finalmente se renderam a que, embora tudo tentassem e torcessem, o impulso não lhes concedeu tornar-se assentimento nem aceitou a sensação como peso da balança; mas sim se mostrou a partir de si mesmo conduzir às ações, não necessitando de acréscimos. Pois os que disputam com esses seguem o procedimento de costume, e, ‘como disseste, tal ouvirás’; e julgo que tais coisas sobre impulso e assentimento, Colotes as ouve como um asno a uma lira. Mas, aos que acompanham e ouvem, elas dizem que, sendo três os movimentos na alma, o de representação, o de impulso, o de assentimento, o de representação não é possível, nem aos que desejassem, suprimir, mas é necessário aos que têm contato com os objetos que sejam impressos e afetados por eles, e o de impulso, despertado pelo de representação, move o homem para as coisas adequadas do ponto de vista da ação, como se um peso e inclinação surgisse na parte hegemônica. Assim, os que suspendem o juízo sobre todas as coisas não suprimem isso, mas sim utilizam o impulso que naturalmente conduz para o que aparece adequado. Somente o que, então, eles evitam? Apenas aquilo em que brotam a falsidade e o engano – o opinar e precipitar o assentimento, o qual é uma concessão, por fraqueza, ao que aparece, nada possuindo de útil. Pois a ação necessita de duas coisas: representação do que é adequado e impulso para o que se mostrou adequado, nenhum dos quais conflita com a suspensão de juízo. Pois a argumentação nos afasta da opinião, não do impulso nem da representação. Quando, então, o adequado aparece, em nada é preciso uma opinião para o movimento e condução para ele, mas o impulso imediatamente se foi, sendo movimento e condução da alma”.

Um ponto importante, sendo bem destacado pelo autor, é a posição em que o termo razoável aparece. É sempre depois de realizada que uma ação pode ou não ser tomada como uma ação que “possui defesa razoável”. Tal aspecto “pode, na verdade, ser visto como uma decorrência da recusa de *precipitação* que fundamentava a atitude suspensiva” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 107) de Arcesilau. Além disso, também evita qualquer possibilidade de derivação de normas práticas, pois, para uma filosofia suspensiva, “propor uma justificativa que fundamentasse uma ação antes de sua execução será talvez preconizar alguma forma de teoria para o agir em geral, assim incorrendo no equívoco da precipitação” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 107).

O cotejo com o texto de Plutarco também fornece algumas informações importantes para a análise do *eúlogon*, bem como de sua relação com a suspensão do juízo. De acordo com esse texto, a diferenciação entre os três estados da alma, a representação, o impulso e o assentimento aponta para a saída acadêmica que evitaria a crítica de inação. Se a representação, que ocorre a todos aqueles que se encontram em contato com os objetos, e o de impulso, que é “despertado” pelo primeiro, são inevitáveis, o assentimento, por outro lado, possui outro estatuto. O assentimento pode ser evitado, uma vez que a ação depende tão somente de representação e impulso: em outras palavras, nós “possuímos os meios para adotar modos de agir que se localizam aquém do *lógos*, pois a inclinação para agir é acionada já pelo *páthos* ‘natural’ que a precede, na esfera do *phainómenon* e da *phantasia*” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 109). A ação, desse modo, não interfere ou invalida a doutrina da *epoché*, e que só é capaz de ser considerada razoável, ou “*arrazoada*, veículo de um *lógos* bem elaborado”.

Assim:

Eúlogon é o nome que se dá à razão que justifica uma ação sem adentrar o domínio da opinião e da precipitação, justamente porque apenas *posterior* à própria ação, dependente do resultado a que ela chega. A redução daquilo que o estoico chama de “ação correta” àquilo que esse mesmo estoico chama de “ação adequada” representa a supressão do assentimento prévio à ação, doravante índice de *dóxa* de assentimento agora precipitado, em favor de sua justificativa inevitavelmente posterior e dependente de seu resultado (BOLZANI FILHO, 2013, p. 109).

Existe ainda, porém, outro aspecto que sugere uma distinção entre acadêmicos e pirrônicos, também feita por Sexto Empírico. Tal aspecto, assim como o anterior, não é

atribuído a Arcesilau, nem por Cícero, nem por Sexto Empírico¹⁵. Trata-se de uma espécie de critério admitido pela primeira vez, aparentemente, por Carnéades e, a partir de então, por seus seguidores: aquilo que é *provável*¹⁶. De acordo com Sexto, enquanto o pirronismo não faz qualquer distinção entre as representações, sendo “todas equivalentes em credibilidade ou incredibilidade”, tais acadêmicos afirmam que “umas são prováveis [*pithanós*] e outras não-prováveis” (*H. P.*, I, 227). Cícero, nesse mesmo sentido afirma: “mas assim está escrito: Aprazer aos acadêmicos haver entre as coisas dessemelhanças de modo tal que umas coisas pareçam prováveis [*probabiles*], outras o contrário” (*Acad.*, II, XXI, 103). Assim, mesmo negando a possibilidade de conhecer a verdade, a filosofia da Nova Academia reconhece certa hierarquia entre as representações: entre as prováveis, Sexto salienta que os acadêmicos ainda distinguem as representações prováveis e contrastadas ou testadas; e ainda as prováveis, testadas e irreversíveis (*H. P.*, I, 227). Os filósofos da Academia, portanto, se inclinavam a aceitar como prováveis e mais próximos da verdade aqueles argumentos que se mostravam mais sólidos após um exame minucioso¹⁷.

O argumento sobre as representações prováveis é levantado por Cícero contra a acusação de que os acadêmicos acabavam por suprimir até mesmo os sentidos, caso mantivessem a suspensão do juízo. O texto ciceroniano remete-se a Antíoco ao atribuir-lhe a crítica de que, uma vez retirada a apreensão, “‘toda a razão é suprimida’, o que suprime também a aspiração pelo conhecimento, pela descoberta, o que leva consigo qualquer possibilidade de demonstração” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 178). A crítica sugere que o estoicismo de Antíoco considera a apreensão como base para a teoria e para a prática, entendendo que sentidos, memória e razão, por exemplo, necessitam dela. Dessa forma, os acadêmicos, por negarem a apreensão tal como entendida pelo estoicismo, “nos arrebatam esses instrumentos [sentidos, memória, razão] e ornamentos

¹⁵ Conforme CÍCERO *Acad.*, 2012, II, XVIII, 59; XXI, 67; XXIV, 78; e XLVIII, 148.

¹⁶ É preciso, antes de tudo, entender o sentido que o termo tem dentro da doutrina de Carnéades: “É importante desde já observar que ‘probabilidade’ e ‘provável’, aqui, expressam a ideia presente no verbo *probare*: ‘aceitar’, ‘aprovar’; Cícero utiliza o adjetivo *probabile* para traduzir o termo grego *pitanón*, que significa ‘persuasivo’. Fazer referência a representações ‘prováveis’, portanto, significa aludir à sua capacidade de persuadir, de se fazer aceitar e aprovar. Não se deve pensar no sentido estatístico de ‘probabilidade’” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 187).

¹⁷ “Por exemplo, quando em uma casa escura se encontra uma corda enrolada, naquele que nela entra se produz uma representação meramente provável de que ela tem a forma de uma serpente; sem embargo, para o que examina e contrasta a situação – que não se move, que a cor é diferente e cada um dos outros detalhes – aparece como uma corda segundo uma representação provável e contrastada” (*H. P.*, I, 228). Em *Contra os lógicos*, (1933) I, 166-189, Sexto Empírico oferece uma explicação mais extensa e detalhada sobre os níveis do critério de Carnéades.

da vida, ou melhor, destroem a vida inteira desde seus fundamentos, privando o ser animado de sua própria alma” (*Acad.*, II, 31).

Isso faz com que, em medida importante, a estratégia de defesa dos acadêmicos consista em mostrar que a apreensão, no sentido estoico dessa noção, e os conceitos a ela ligados, não são necessários para que se explique e justifique um critério de ação (BOLZANI FILHO, 2013, p.180).

A defesa de Cícero, um pouco à frente, fundamenta-se principalmente em argumentar que a apreensão, que, de acordo com os estoicos, ocorre apenas em representações verdadeiras, não é necessária, e que a argumentação do estoicismo é problemática. Ao tratar da memória, por exemplo, referindo-se ao epicurismo, o autor romano coloca a escola de Zenão em contradição, uma vez que, segundo sua doutrina, a simples lembrança de algo o tornaria verdadeiro: “mas nada falso pode ser apreendido, e Sirão recorda todos os dogmas de Epicuro; por conseguinte, todos eles são agora verdadeiros” (*Acad.*, II, 106). O argumento consiste em levar o estoicismo ao absurdo de considerar como verdadeiras teses que para eles são inadmissíveis: ou as teses de Epicuro são verdadeiras, ou a memória não exige a apreensão, ou a apreensão não se limita somente a coisas verdadeiras.

A ação, portanto, não exige, segundo a argumentação acadêmica, a apreensão e o assentimento, ao contrário do estoicismo, sendo permitida a suspensão do juízo sobre todas as coisas: *epoché* não implica *apraxia*. Cícero conclui, então, a respeito do filósofo da nova Academia, com um trecho que, mais tarde, Montaigne, aparentemente, fará alusão em seus *Ensaíos*¹⁸:

Pois não é esculpido da rocha ou talhado no carvalho; tem corpo, tem alma, é movido pelo intelecto, é movido pelos sentidos, de modo que muitas coisas lhe aparecem ser verdadeiras e não ter, contudo, aquela distinta e própria marca de apreensão; e por isso o sábio não assente, porque algo falso pode surgir do mesmo modo como algo verdadeiro (*Acad.*, II, 101).

Ao analisar uma das críticas dirigidas aos acadêmicos, feitas por Lúculo na obra de Cícero, Bolzani Filho conclui que ela se baseia em uma compreensão equivocada do discurso da Academia. A passagem referida (*Acad.* II, 99) trata de uma divisão entre as

¹⁸ Remetendo-se ao pirronismo, Montaigne escreve, de forma semelhante: “Ele não quis fazer-se pedra ou cepo; quis fazer-se homem vivo, refletindo e raciocinando, desfrutando de todos os prazeres e comodidades naturais, pondo em ação e utilizando todas as suas partes corporais e espirituais com ordem e retidão” (II, 12, 259).

representações, que seriam de dois gêneros: “em um, esta é a divisão, há umas representações que podem ser apreendidas e outras representações que não podem ser apreendidas”; o outro gênero, no entanto, “umas representações são prováveis e outras não-prováveis”. A crítica estoica, portanto, consistiria em acusar a filosofia acadêmica de manter uma distinção entre o verdadeiro e o falso por supor um correspondente através do provável e do não-provável. Assim, nas palavras do estoico, “o que é esse *cânon* do verdadeiro e do falso, se não temos nenhuma noção do verdadeiro e do falso, pela razão de não poderem ser distinguíveis?” (*Acad.* II, 33).

Uma formulação semelhante do problema encontra-se em *Contra os acadêmicos*, de Santo Agostinho. Em uma passagem na qual se discute a questão do provável, os interlocutores indagam-se sobre a possibilidade de alguém dizer: “não conheço o seu pai, mas penso que você e ele sejam parecidos”. Tal questionamento serve de analogia para explicar como os críticos entendiam a doutrina acadêmica. Em suas palavras, “não conhecemos o verdadeiro, mas o que vemos se parece com o não conhecido” (AGOSTINHO, II, 8,20). O problema, tanto na formulação estoica quanto na do padre cristão, consiste em afirmar que a doutrina acadêmica do provável exige a distinção entre o verdadeiro e o falso através da apreensão, distinção essa, como vimos, abolida pelos filósofos da Academia. Para os críticos, no entanto, a possibilidade da escolha de algo como provável torna necessária uma imagem do verdadeiro, para uma espécie de espelhamento, uma quase equivalência entre provável e verdadeiro.

O que acontece nesses casos é que tal formulação faz com que a filosofia acadêmica se contradiga, expressando-se “nos termos de um dilema: ou o acadêmico endossa um critério que permite distinguir o verdadeiro do falso, assim rendendo-se à posição estoica de Antíoco, ou renuncia a todo e qualquer critério de distinção” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 185). Assim, ou os acadêmicos acatam o critério dogmático, ou não acatam a critério nenhum, perdendo o probabilismo e condenando-se à *apraxia*. No entanto, a análise da defesa a Carnéades feita por Cícero mostra que o desenvolvimento da argumentação acadêmica é um tanto mais complexa do que aquela que é expressa por seus críticos. De que maneira, então, deve ser interpretado o sentido do critério práticos dos acadêmicos?

O que salienta Bolzani Filho em sua análise é que, ao tratar dos gêneros de representações, o estoicismo entenderia o tema como “uma divisão da totalidade das representações em *dois tipos que mutuamente se excluem*”. Desse modo, “haveria, de

um lado, as representações que seriam ou verdadeiras ou falsas; e, de outro, as representações que seriam ou prováveis ou não-prováveis” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 187). A partir dessa perspectiva, uma representação provável seria tomada assim por possuir “certo ‘grau’ de verdade que mais ou menos a aproxima de ser verdadeira, embora sem poder sê-lo plenamente” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 188). O intérprete oferece, no entanto, uma passagem “esclarecedora” de Cícero para ilustrar o equívoco da leitura estoica:

Os acadêmicos sustentam haver, entre as coisas, dessemelhanças de um modo tal que algumas delas aparecem prováveis e outras, o contrário; mas que isso não é suficiente para que digas que algumas coisas podem ser apreendidas e outras não podem, porque muitas coisas falsas são prováveis, mas nada falso pode ser apreendido e conhecido (*Acad.* II, 103).

Observamos, portanto, que uma representação provável não é de tal forma que possa ser apreendida, assim como as representações verdadeiras. Além disso, *coisas falsas são prováveis*, nas palavras de Cícero, indicando que não se trata de uma divisão das representações em quatro partes, ou seja, verdadeiras e falsas, prováveis e não prováveis. O texto sugere, segundo a interpretação de Bolzani Filho, uma diferença de ponto de vista:

Fazer tal distinção de dois tipos de representações não é, portanto, separar *conteúdos*. Isso permite levantar a hipótese de que se trate aí, na verdade, de uma diferença de *forma*, ou, para dizer melhor, de *ponto de vista*. As mesmas representações, então, poderão ser, de um certo ponto de vista, verdadeiras ou falsas; e, ao mesmo tempo, de outro ponto de vista, prováveis ou não prováveis. Se assim for, o probabilismo poderá arrogar-se um meio de, como critério de conduta, potencialmente recuperar toda e qualquer representação para esse fim, desde que registrada nessa nova e não-dogmática escala, desde que enfocada por esse outro prisma (BOLZANI FILHO, 2013, p. 190 [grifos do autor]).

Não se trata, portanto, de assentir ao provável por conta de uma representação apreensiva, uma vez que este pode, também, ser falso. O probabilismo acadêmico não consiste, dessa forma, em apresentar-se como critério infalível para a vida prática, o que não seria possível de acordo com sua doutrina, mas como alternativa para um modo de vida guiado através de decisões não dogmáticas.

Sexto Empírico apresenta algumas informações importantes para a doutrina de Carnéades. Ao tratar do tema, o médico pirrônico diz que os acadêmicos “afirmam que

umas [representações] são prováveis e outras não. E entre as prováveis eles fazem distinções: pois umas são apenas prováveis; outras prováveis e testadas; outras são prováveis, testadas e irreversíveis” (*H. P.*, I, 227). Mesmo que a passagem seja apresentada por uma fonte hostil à Academia, pois, como vimos, Sexto considera que a filosofia acadêmica seja dogmática por afirmar a impossibilidade do alcance da verdade, tais informações lançam luz sobre alguns detalhes dessa doutrina. Nota-se que existe uma espécie de graus que aumentam ou diminuem a “confiabilidade” em determinadas representações.

Cícero também faz alusão a esse aspecto da doutrina em sua obra. Em *Acadêmicos* II, 99, o autor escreve: “Assim, o que quer que ocorra com aspecto provável, se nada se oferecer que seja contrário a essa probabilidade, o sábio usará e assim todo o seu plano de vida será governado”. Ainda sobre o tema, mais à frente lemos: “e seja o que for que entre em contato com ele de um modo tal, que a representação seja provável e por nada impedida, ele será movido”. Ele nos oferece, então, uma ilustração sobre o assunto:

Pois o que? Subindo o sábio num navio, possui apreendido na alma e percebido que ele navegará conforme seu desejo? Como pode? Mas se agora partisse daqui a Puteoli, a trinta estádios, com um bom navio, um bom piloto e nesta tranquilidade, apareceria a ele provável que chegaria lá a salvo. Portanto, por representações desse tipo tomará decisões de ação e de inação, e estará mais pronto a aceitar que a neve é branca do que estava Anaxágoras (que, não somente negava que isso fosse assim, mas também que, a ele, a neve até mesmo aparecia ser ela própria branca, porque sabia que a água, de onde foi condensada, era negra) (*Acad.* II, 99-101).

Podemos perceber, então, a partir da defesa de Cícero da filosofia desenvolvida ao longo dos anos dentro da Academia fundada por Platão, que o critério prático acadêmico tem um caráter diferente daqueles formulados pelas doutrinas dogmáticas. Ao recusar e combater as pretensões de verdade dos estoicos, por exemplo, Arcesilau e Carnéades, principais escolarcas citados pelo autor latino, encontraram uma alternativa para defenderem a possibilidade de um posicionamento livre da precipitação dogmática, denunciada também pelos céticos do pirronismo. É como se o argumento do acadêmico fosse: “não digo que a coisa seja de fato assim, mas que parece provável que seja”. Há a possibilidade de refutar todo aquele que diz que uma coisa seja verdadeira; mas o mesmo não ocorre com aquele que diz que uma coisa seja provável, porque nesse caso sempre se admite que, ocasionalmente, ela possa ser diferente.

1.3 – Diferenças e semelhanças

Muito se discutiu, mesmo entre os gregos, sobre os traços pelos quais se delineiam diferenças e semelhanças entre o pirronismo e a filosofia acadêmica¹⁹. O próprio Sexto Empírico tratou do tema, comparando o legado de Pirro com cada uma das possíveis divisões existentes dentro da Academia. Tal discussão, no entanto, ainda hoje é motivo de controvérsias, chamando a atenção de intérpretes contemporâneos, tendo como foco principal aquele aspecto apontado por Sexto Empírico no primeiro livro das *Hipotiposes Pirrônicas*, ou seja, de que os acadêmicos também dogmatizam ao afirmar que a verdade não pode ser apreendida, enquanto os céticos não se pronunciam sobre isso, suspendendo sempre o juízo e seguindo continuamente sua busca pelo verdadeiro. Assim, parece-nos, o ponto decisivo sobre classificar a filosofia acadêmica como dogmática ou não dogmática incide sobre a escolha das fontes e o ponto de vista sob o qual elas são analisadas.

Quando se toma, por exemplo, a avaliação de Sexto Empírico, o único autor tido com um pouco de estima é Arcesilau, de quem é dito que “tem muito em comum com os raciocínios pirrônicos, de forma que sua orientação e a nossa são quase a mesma”. No entanto, ainda assim, recebe algumas ressalvas:

Mas, caso se creia também naquilo que dele se diz, afirmam que a primeira vista parecia ser pirrônico, mas que no fundo era dogmático e que, quando através do ceticismo testava seus discípulos para saber se estavam aptos a receber os dogmas platônicos, ele parecia um filósofo cético mas, para tais discípulos, ensinava Platão. Por isso que Ariston o descrevia como “na frente Platão, Pirro atrás, Diodoro no meio”, porque ele empregava a dialética de Diodoro, enquanto era na verdade um platônico (*H. P.*, I, 234).

Quanto aos outros dois filósofos geralmente citados como herdeiros da filosofia suspensiva de Arcesilau na Academia, Carnéades e Clitômaco, a história é diferente. Nessa passagem das *Hipotiposes Pirrônicas*, não são apontadas semelhanças entre eles

¹⁹ “O assunto, até onde se sabe, foi objeto de tratamento por um dos principais céticos pirrônicos, Enesidemo, que, no primeiro livro de seus *Escritos Pirrônicos*, provavelmente pela vez primeira introduz, segundo o testemunho de Fócio, a diferença entre pirrônicos e acadêmicos. Sabe-se também, com base no catálogo de Lâmprias, que mais tarde Plutarco retoma o tema, escrevendo um tratado intitulado “Sobre a diferença dos pirrônicos e dos acadêmicos”. E Sexto Empírico, outro cético pirrônico, posterior a Enesidemo, registra, como veremos, já no início de sua *Hipotiposes Pirronianas*, mas também num outro capítulo do primeiro livro desse tratado, algumas diferenças e críticas que deve ter tomado de empréstimo a seu antecessor. É bem provável, entretanto, que outros tenham-se pronunciado sobre o problema, algo que a precariedade de documentos a nós disponíveis jamais permitirá saber com certeza” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 9-10).

e o pirronismo. Ao contrário, ambos “diferem claramente de nós” e, segundo Sexto Empírico, eles afirmam positivamente que “tudo é inapreensível”; além disso, estão convencidos de que “é mais provável que seja objetivamente bom aquilo que eles dizem que é bom do que o contrário”; também não consideram equivalentes em credibilidade as representações mentais, “mas afirmam que umas são prováveis e outras não” (*H. P.*, I, 226-227).

Tais críticas, como vimos, não são feitas apenas por parte do pirronismo, pois observamos anteriormente que, principalmente, a questão do não apreensível foi levantada por outras escolas como denúncia de contradição dentro da filosofia da Academia. Quando partimos, no entanto, para fontes como Cícero, podemos notar que o problema não se resolve com tanta facilidade como querem os críticos. Caso a análise, por exemplo, de termos como *acatalepsia*, não apreensibilidade, *eúlogon*, razoável, e *pitanón*, ou provável, seja mais detida e rigorosa, não se atendo somente a fontes hostis, logo se compreende que a filosofia acadêmica é muito mais complexa do que aquela que se imagina à primeira vista.

Além disso, uma análise mais profunda, como a realizada por Bolzani Filho (2013), sugere que existem mais pontos em comum entre pirrônicos e acadêmicos do que se pode imaginar. A respeito da *acatalepsia*, por exemplo, Cícero deixa claro que Carnéades não a afirmava de forma positiva, de modo a contradizer-se, ou seja, de cair no erro de dizer que ao menos a afirmação de que nada é apreensível seja apreensível, uma vez que “ele retomou a posição rigorosa de Arcesilau em favor da suspensão do juízo” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 243). Dessa forma, portanto, Carnéades não dogmatiza acerca de tal assunto.

Também as noções de razoável e de provável não devem ser entendidas como critérios aos moldes dogmáticos, já que sua função é exatamente a de oferecer meios para escapar da *apraxia*, justamente por recusarem o critério dogmático. Eles são simplesmente os guias que permitem ao acadêmico se posicionar quanto aos desafios práticos que lhe sobrevêm, sem que tal posicionamento seja fundamentado por todo um arcabouço conceitual dogmático, permitindo um campo de escolha mais amplo e livre. Como vimos, os acadêmicos argumentaram que o assentimento não seria necessário para as tomadas de decisão práticas, mostrando que essa necessidade era incompatível até mesmo com a doutrina estoica, da qual procedia essa crítica. Além disso, “a análise pode mostrar que existem semelhanças fundamentais entre esse conceito carneadiano de

representação provável e a importantíssima noção pirrônica de *fenômeno*” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 171), pois ambos estão relacionados à passividade da noção de *páthos*. O exemplo do barco de que a qualquer um parecerá provável que chegue em seu destino caso as condições sejam favoráveis (um bom navio, um piloto experiente, a calmaria do mar), se baseia nas afecções daquele a quem isso parece provável. A interpretação de uma passagem de Sexto Empírico sobre o provável sugere isso a partir de uma espécie de “subjativismo”:

Vimos que uma das formas de expressar o que ocorre com uma representação quando é provável é dizer que ela “aparece em o suficiente”, *hikanôs emphainoméne*. Esta expressão nos parece fundamental, por dois motivos: porque reitera a ideia de que se lida, no probabilismo, com distinções de *graus* de vivacidade, e, sobretudo, porque nos parece deixar claro que se transita aí no âmbito do *subjetivo* da representação, em sua “maneira de ser” segundo a qual é daquele *em que* ocorre, o homem. Eis por que, quando descrevia o conceito de representação provável, além de chamá-lo de “probabilidade”, Sexto Empírico dizia também uma expressão de tradução difícil: *émphasis*. O termo significa “ação de aparecer em”, “manifestação”. Expressa o fato de que a probabilidade maior ou menor que me leva a seguir uma representação em detrimento de outra se descobre nessa manifestação da representação *em quem a tem* – por que não dizer, na intensidade do *páthos* que nele se produz (BOLZANI FILHO, 2013, p. 217-218).

É possível notar, desse modo, que ambas as doutrinas – a acadêmica e a pirrônica – ofereceram respostas para as acusações de inação. Além disso, trataram de estabelecer critérios de ação que, diferentemente daqueles critérios tomados pelas filosofias dogmáticas, não contrariam as regras da suspensão do juízo. Esse critério, então, mostra como, segundo a concepção de pirrônicos e acadêmicos, não apenas resolve as exigências da vida comum e cotidiana, como também demonstra que é possível guiar-se no âmbito prático sem contrariar uma postura dubitativa e suspensiva como a que praticam filosoficamente.

Almejou-se, com a exposição precedente, traçar a maneira como o ceticismo – tanto o pirronismo quanto a filosofia acadêmica – se desenvolveu ao longo da filosofia greco-romana. Da simples observação das contradições sensoriais até um intrincado mecanismo dialético com vistas à denúncia de toda e qualquer pretensão, desenvolvida de modo precipitado, de encontrar certeza, em todos os campos do saber antigo. Sexto Empírico escreve contra os retóricos, contra os músicos, contra os professores, bem

como contra toda a filosofia dogmática; Cícero debate sobre astrologia, adivinhação, teologia, passando em revista, também, as doutrinas filosóficas populares de seu tempo. Por esse motivo, oferecem mais do que um panorama do ceticismo antigo, tornando-se ricas fontes para o estudo filosófico de autores de um período que vai de Tales de Mileto até seus contemporâneos. Alguns nomes não nos são conhecidos por nenhuma outra fonte exceto as suas.

Os céticos foram, portanto, filósofos que trataram das mais variadas áreas do saber, e seu modo de argumentar lhes garantia uma vantagem sobre as outras doutrinas: estavam livres de serem criticados do mesmo modo como faziam com os outros, já que não proferiam nenhuma afirmação própria²⁰. Sempre que eram indagados sobre a natureza de qualquer coisa, se esquivavam ao modo de Sócrates, dizendo não ter conseguido encontrar qualquer argumento. Em *Sobre a natureza dos deuses*, por exemplo, o personagem acadêmico, após a explicação da teologia epicurista, é questionado sobre o que pensava sobre o assunto, e responde da seguinte maneira: “Na verdade, Veleio, se não tivesses dito alguma coisa, decerto não terias podido ouvir absolutamente nada mim”, e conclui que “costuma vir-me à mente não tão facilmente por que uma coisa é verdadeira quanto por que é falsa [...], e se me pedes que julgue qual seja a natureza dos deuses, talvez nada possa te responder” (*De nat. deor.*, I, XXI, 57).

O fato de a suspensão do juízo os proteger de semelhante espécie de censura não os manteve ilesos de outras críticas. Não apenas os estoicos, que se encontravam constantemente em discussão com a filosofia acadêmica, mas outros filósofos, como Santo Agostinho, por exemplo, invocaram argumentos para confrontar os céticos da Grécia e de Roma. Por isso, a seção seguinte deste capítulo tratará de elencar algumas das mais relevantes críticas formuladas pelos antigos contra pirrônicos e acadêmicos, pois somente após esta próxima parte é que teremos elementos para compreender como isso se relaciona com Montaigne, no Renascimento.

²⁰ Esse aspecto é mais complexo na defesa dos acadêmicos, pois se arriscam um pouco mais que os pirrônicos com a fórmula de que a verdade não pode ser conhecida e com o probabilismo, mas voltaremos a essa questão mais adiante.

2 – O RENASCIMENTO E O CETICISMO

A história do ceticismo tem um caráter peculiar após o período helenista: depois de *Contra os acadêmicos*, de Agostinho (2014), que cita as obras de Sexto Empírico e de Cícero, os debates céticos são deixados de lado, dando espaço para as discussões sobre Deus, que se torna tema central para a filosofia do período medieval. Com o cristianismo em ascensão na Europa, há um esforço por parte da Igreja de fundamentar filosoficamente sua doutrina religiosa. Os dois maiores expoentes desse trabalho são Agostinho de Hipona e, mais tarde, Tomás de Aquino. Ambos trabalharam a fim de conciliar as duas grandes doutrinas da filosofia grega, as de Platão e Aristóteles, com a religião, apoiando a teologia sobre bases filosóficas.

Depois de esquecida por mais de dez séculos, a obra cética aparece em um período cujas consequências sociais e políticas não poderiam ser mais desastrosas. A Reforma Protestante, iniciada por Martinho Lutero, coloca em questão a autoridade da Igreja Católica em matéria de fé. O homem que passou de crítico das práticas católicas a líder da Reforma negando a chamada “regra de fé”, “critério para o julgamento das verdades religiosas” (EVA, 2004, p. 15), levantou um dos problemas clássicos do pirronismo: a discussão sobre o critério. A partir da exposição realizada na parte anterior, podemos perceber que, em sua argumentação, o ceticismo greco-romano questionou todo e qualquer sistema filosófico, pois a justificação de adesão a um critério de conhecimento se mostrava impossível, a não ser que fosse baseado em uma hipótese ou em uma falácia. Assim, a pretensão de certeza oferecida por determinado critério seria arbitrária, uma vez que não há, segundo o ceticismo, meios de decidir entre um argumento e outro, tendo por resultado a suspensão do juízo.

Lutero, denunciando a corrupção da Igreja, passa a recusar a autoridade de seus membros, inclusive a do próprio papa. A tradição da Igreja, construída por homens falhos e baseada em qualquer outra coisa que não as *Escrituras*, é negada pelo reformador, já que isso torna questionáveis todas as suas decisões. Para ele, a Igreja Romana “se transformou num licenciosíssimo antro de salteadores, no lupanar mais impudente de todos, no reino do pecado, da morte e do inferno”, um lugar onde “nem o anticristo, se viesse, poderia cogitar algo para acrescentar à maldade” (LUTERO, 1987, p. 428, vol. II), não poderia mais julgar de forma justa sobre os assuntos de Deus. O ataque de Lutero ao critério religioso católico, baseado na autoridade eclesiástica, exigia

que um novo critério lhe substituísse. Assim, atacando várias teses católicas que não passam de “fábulas desafortadamente inventadas”, o reformador conclui que “[...] todos nós somos sacerdotes. Todos temos uma fé, um Evangelho, o mesmo sacramento” e pergunta, depois de utilizar algumas passagens bíblicas: “Como não haveríamos de ter também o poder de perceber e julgar o que seria correto ou incorreto na fé? ” (LUTERO, 1987, p. 287, vol. II). Sua argumentação tem a intenção de defender que, além de o papa não ser infalível acerca das questões religiosas, qualquer um pode interpretar a Bíblia de forma correta e satisfatória, tirando os cristãos do jugo de sacerdotes mal-intencionados. De acordo com ele, pode ocorrer “que o papa e seus comparsas sejam maus, não sejam cristãos verdadeiros, nem instruídos por Deus para que tenham a compreensão correta, e que, por outro lado, uma pessoa humilde tenha a compreensão correta” (LUTERO, 1987, p. 286, vol. II), e completa: “Por isso cabe a todo cristão assumir a fé, de forma a compreendê-la e defendê-la, bem como a condenar todos os erros” (LUTERO, 1987, p. 287, vol. II).

Lutero procura fundamentar todo o seu discurso nas Escrituras, de modo a criticar, entre outras coisas, a afirmação de que só os sacerdotes seriam capazes de compreendê-las. O critério adotado até então, construído a partir da autoridade e da tradição da Igreja Católica, é substituído pelo texto religioso. Sua sugestão é a de que cada cristão é inteiramente capaz de ler e interpretar a palavra de Deus de forma correta e satisfatória. A “regra de fé” passa das mãos dos sacerdotes para as mãos de todos os cristãos. Portanto, “aquilo que a consciência é compelida a aceitar ao ler as Escrituras é verdade” (POPKIN, 2000, p. 27). O problema é que, ao criticar a ortodoxia religiosa estabelecida até então, Lutero abre o que Popkin chamou de “caixa de Pandora”, pois seu critério de iluminação a partir da Bíblia não era infalível. As consequências da tese de Lutero seriam desastrosas, já que qualquer um poderia propor o que quisesse com a simples justificativa de que isso lhe era ditado pela própria consciência na interpretação religiosa.

O problema ocorre porque, seguindo a argumentação cética, o critério de Lutero também é passível de várias críticas, como de fato acontece nas discussões do século XVI. Inicia-se, então, um período de disputa intelectual entre partidários do reformador e aqueles da igreja católica, formando o que se chamou de Contrarreforma²¹. Os textos

²¹ A Contrarreforma consistiu na resposta católica à crítica de Lutero. De acordo com Popkin (2000, p. 25-48), alguns autores escreveram em defesa da Igreja, utilizando do material cético para atacar a reforma

céticos, conhecidos inicialmente por poucas pessoas, por meio de manuscritos²², passam a ser traduzidos, contribuindo para a argumentação dos dois lados da contenda, e obtendo grande importância a partir de então. De acordo com Popkin (2000, p. 50), o fato da descoberta de Sexto Empírico, justamente nesse período, lhe conferiu uma importância que nunca havia tido até então e que nunca teria depois, sendo chamado de “*le divin Sexte*”, e “que ao final do séc. XVII era conhecido como o pai da filosofia moderna” (POPKIN, 2000, p. 50). Essa influência não se limitou, no entanto, à disputa religiosa. Tal influência passou a refletir, sobretudo, na epistemologia do período, como é possível observar principalmente no projeto filosófico de Descartes de fundamentar a ciência sobre bases sólidas²³. Entre outros, dois nomes se destacam por disseminar as ideias céticas nesse período, aplicando-as a problemas de seu tempo.

O primeiro deles, Francisco Sanches, médico e filósofo português que lecionou na França, escreveu uma obra intitulada *Que nada se sabe* (2006), na qual aplicava algumas críticas aos sentidos e à razão, argumentando como a relação entre sujeito e objeto atrapalha o verdadeiro conhecimento. Sanches escreveu contra o platonismo e o aristotelismo, doutrinas que se destacaram no período medieval. Ele apresenta, após suas críticas, uma alternativa, sugerindo que a pesquisa deveria incidir sobre as coisas particulares, sobre a própria natureza, e não sobre as palavras, que definem “uma coisa obscura por outra mais obscura ainda” (SANCHES, 2006, p. 79). O autor, no entanto, passa em revista toda a sua teoria, acabando por concluir que até mesmo o conhecimento das coisas particulares é impossível. Há dificuldades devido à constituição das coisas e à nossa própria constituição, além do fato de serem as coisas

sugerida por Lutero e seus seguidores. Houve, então, um período de disputas intelectuais entre católicos e protestantes acerca do verdadeiro critério religioso a ser adotado, que acabou gerando violência em diversos países europeus no período.

²² Apenas alguns manuscritos eram conhecidos, até que, “finalmente, em 1562, Henri Estienne, o grande impressor renascentista, publicou uma edição latina das *Hipotiposes*. Em seguida, foi publicada, em 1569, uma edição latina de toda a obra de Sexto, pelo pensador francês da Contrarreforma, Gentian Hervet [...]. A edição de Hervet foi republicada em 1601. Mas o texto grego só foi publicado em 1621 pelos irmãos Chouet. Além disso, há evidência substancial de que uma tradução para o inglês das *Hipotiposes* apareceu em 1590 ou 1591. Outra tradução para o inglês apareceu na *História da filosofia* de Thomas Stanley de 1655-1661, subsequentemente reimpressa três vezes ao longo do século seguinte” (POPKIN, 2000, p. 51-52).

²³ A filosofia cartesiana pode ser interpretada, entre outras maneiras, como uma tentativa de superação ou refutação do ceticismo que ganhava força em seu tempo. O ato de recusar o conhecimento adquirido, colocando tudo em suspenso – tudo aquilo que não fosse indubitavelmente certo –, mostra o cuidado de alguém que conhecia o ceticismo suficientemente bem para não tomar um critério qualquer como base. Assim, o processo dubitativo da Primeira Meditação, culminando na certeza da existência do eu logo em seguida, pode ser tomado como o mesmo caminho trilhado por um cético, mas com a diferença do resultado: o ceticismo permanece em suspensão; Descartes pretende, a partir da dúvida, uma certeza, e a refutação do ceticismo, portanto (DESCARTES, 1973).

ilimitadas, de se relacionarem entre si e de estarem em constante mudança. A conclusão negativa de Sanches, no entanto, é mais próxima da filosofia acadêmica do que da suspensão do juízo pirrônica. Como vimos, porém, o modo de argumentação de ambas as escolas é semelhante, dificultando uma distinção precisa.

O outro desses filósofos é o francês Michel Eyquem de Montaigne²⁴. A presença do ceticismo na obra de Montaigne se dá de modo diferente dos cétricos gregos e até mesmo daquele de alguns de seus contemporâneos, como o próprio Sanches. Enquanto o ceticismo clássico trata de expor suas fórmulas contrariando pontualmente as doutrinas dogmáticas, confrontando cada uma de suas teses, o ensaísta introduz a filosofia cética em seus escritos de forma que, por vezes, nem seja notada. *Os ensaios* (2000), ao invés disso, esboçam o exercício de reflexão de um homem, Michel de Montaigne, sobre os mais variados assuntos, corriqueiros muitas vezes, e que têm consciência do caráter particular e limitado de seus escritos, sem nenhuma pretensão a um juízo absoluto, portanto. Entre os diversos assuntos tratados pelo autor, queremos destacar a atenção que Montaigne dispensa aos julgamentos comuns feitos sobre os costumes, tanto em relação aos seus quanto aos de seu próprio povo.

Como vimos anteriormente, os cétricos antigos já haviam versado sobre a questão dos costumes. Tal discussão entre eles, no entanto, limitava-se apenas a denunciar a falsa pretensão de universalidade das justificativas morais, elencando a variedade de costumes entre os diversos povos e sugerindo a adoção e manutenção dos costumes do país no qual cada um se encontra. Montaigne, por sua vez, apesar de utilizar os mesmos meios e de chegar a uma conclusão semelhante, acaba realizando algumas reflexões diferentes. Procederemos, no decorrer deste capítulo, à análise de três ensaios da obra: com o primeiro deles, *Apologia de Raymond Sebond* (II, 12), pretendemos lançar luz sobre alguns aspectos da apropriação do discurso cético – tanto pirrônico quanto acadêmico – por parte de Montaigne; a leitura dos outros dois ensaios, *Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita* (I, 23) e *Dos canibais* (I, 31), terá por finalidade entender a maneira como o filósofo francês se apropria dos argumentos cétricos antigos para refletir questões ligadas ao julgamento do mundo a partir dos olhos europeus. Teremos subsídios, então, para entender o modo como Montaigne pensa a relação entre

²⁴ Michel Eyquem, Seigneur de Montaigne, (1533-1592). Filósofo francês do século XVI, Montaigne é um dos receptores da doutrina cética no Renascimento. Foi conselheiro e prefeito em Bordeaux. Criador do gênero literário conhecido como ensaio, que intitula sua obra, o autor discute vários temas, como a morte, a política, as descobertas marítimas do período, o amor, etc.

ação e ceticismo, uma vez que o ensaísta foi um homem atuante na vida pública, exercendo alguns anos de atividade como prefeito da cidade francesa de Bordeaux²⁵. Poderemos, desse modo, compreender como Montaigne pensou a relação entre fazer e dizer no ceticismo, ou seja, entre sua teoria e sua prática, podendo avaliar se a crítica feita sobre a impossibilidade da ação faz sentido ou não, de acordo com a doutrina.

2.1 – Apologia de Raymond Sebond (II, 12)

Montaigne é um dos principais autores do renascimento relacionados ao ceticismo recém-descoberto. No entanto, as interpretações sobre a adoção da filosofia cética por parte do autor são divergentes. Sobre algumas dessas interpretações, Luiz Eva aponta “que elas se portaram de muitos modos”:

Situando o “ceticismo” como um traço permanente, e um tanto idiossincrático, do “temperamento” de Montaigne; ou buscando decifrar, na linguagem dos *Ensaïos*, uma forma literária de “ceticismo”, do qual os paradoxos e as contradições seriam o instrumento; ou, ainda, modalidade mais popular, reconhecendo a presença filosófica do veio cético como um entre outros que alimentam a obra, para buscar noutra parte o essencial (EVA, 2007, p. 27).

Tal discussão sobre a presença do ceticismo nas diversas leituras da obra de Montaigne, seja ela tida como constante ou passageira, parece se dever ao fato de os textos céticos de Sexto Empírico e de Cícero serem encontrados em vários capítulos dos *Ensaïos*. Além disso, várias das inscrições nas vigas de sua biblioteca são extraídas das obras do médico pirrônico e sua medalha gravada com uma balança de pratos equilibrados e a pergunta “*Que sais je?*”, ilustram a afeição de Montaigne pelo ceticismo²⁶. A marca desses textos céticos, no entanto, nem sempre é indicada pelo autor, que, em alguns momentos, incorpora passagens quase literais aos seus ensaios, como se se tratassem de suas próprias palavras. Por outro lado, quando Montaigne se

²⁵ Montaigne foi prefeito durante dois mandatos em Bordeaux, entre os anos de 1581 e 1585.

²⁶ “[A] Observo os filósofos pirrônicos, que não podem expressar sua concepção geral em nenhuma forma de falar, pois precisariam de uma nova linguagem. A nossa é toda formada de proposições afirmativas, que lhes são inteiramente hostis; de forma que, quando eles dizem: ‘Eu duvido’, incontinenti são agarrados pelo pescoço para serem obrigados a admitir que pelo menos asseguram e sabem que duvidam. Assim, foram forçados a escapar por meio desta comparação com a medicina, sem a qual seu ponto de vista seria inexplicável: quando pronunciam ‘Ignoro’ ou ‘Duvido’, dizem que essa proposição carrega a si mesma, juntamente com o restante, exatamente como o ruibarbo, que expele os maus humores e ao mesmo tempo transporta a si mesmo para fora. [B] Essa visão é expressa com mais clareza pela interrogação: ‘Que sei eu?’, tal como a trago de divisa numa balança” (II, 12, 291-292).

refere diretamente aos céticos, é sempre na chamada “terceira pessoa”, ou seja, de modo que ele se coloque como exterior em relação à escola: quando, em determinado trecho da “Apologia”, Montaigne trata dos “gêneros” da filosofia – de forma muito semelhante àquela das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico²⁷ –, é de maneira distanciada que o faz. Segundo ele, “Pirro e outros céticos ou eféticos [...] dizem que estão ainda em busca da verdade. Estes declaram que os que pensam havê-la encontrado enganam-se infinitamente” (II, 12, 254).

Não nos ocuparemos, no entanto, do trabalho de discutir a amplitude que o ceticismo ocupa dentro da totalidade dos *Ensaaios*. Nossa tarefa será apenas a de apontar alguns aspectos comuns entre os capítulos da obra montaigneana aqui analisados, que tratam dos costumes, e os textos clássicos do ceticismo. Faremos isso, na leitura da “Apologia”, destacando dois pontos: a apropriação de alguns dos *tropos*, tanto entre os dez de Enesidemo quanto os cinco de Agripa, e o caráter dialético que a argumentação de Montaigne assume, tal como observado principalmente com os acadêmicos no capítulo anterior, que força o interlocutor, a partir de suas próprias premissas, a entrar em contradição. Começemos com um pequeno panorama geral sobre o tema e sobre algumas implicações que o capítulo acaba gerando.

Raymond Sebond (1385-1436) foi um teólogo católico, nascido em Barcelona, cuja obra – *Theologia naturalis sive liber creaturarum* – Montaigne alega ter traduzido a “pedido do melhor pai que jamais existiu” (II, 12, 162). Seu pai, que buscava a companhia de “homens doutos”, recebera o livro na época que “as novidades de Lutero começavam a entrar em voga e abalar em muitos lugares nossa antiga crença” (II, 12, 161), com a recomendação de que lhe seria muito “útil e adequado”. De acordo com o autor dos *Ensaaios*, o objetivo de Sebond “é ousado e corajoso, pois ele se propõe a estabelecer e demonstrar contra os ateístas todos os artigos da religião cristã, por meio de razões humanas e naturais” (II, 12, 163).

²⁷ O trecho é o seguinte: “Quem procura alguma coisa acaba chegando a este ponto: ou diz que a encontrou, ou que ela não pode ser encontrada, ou que ainda está buscando. Toda a filosofia está distribuída por esses três gêneros. Seu intento é buscar a verdade, a ciência e a certeza. Os peripatéticos, epicuristas, estoicos e outros pensaram havê-la encontrado. Estes estabeleceram as ciências que temos e trataram-nas como conhecimentos certos. Clitômaco, Carnéades e os acadêmicos desesperaram de sua busca e declararam que a verdade não podia ser compreendida com nossos meios. O fim destes são a fragilidade e a ignorância humanas [...]. Pirro e outros céticos ou eféticos [...] dizem que estão ainda em busca da verdade. Estes declaram que os que pensam havê-la encontrado enganam-se infinitamente; e que há ainda vaidade ousada demais nesse segundo escalão que assegura que as forças humanas não são capazes de atingi-la” (II, 12, 254). Comparar com o texto de *H. P.*, I, 1, citado anteriormente no item 1.1.

O escrito de Sebond, considerado por Montaigne “tão firme e tão bem sucedido que não penso que seja possível fazer melhor nesse assunto” (II, 12, 163), é alvo de duas objeções das quais o filósofo francês intenta “aliviar”: “A primeira crítica que fazem à sua obra é que os cristãos estão errados em querer apoiar com razões humanas sua crença, que só se concebe por fé e por uma inspiração particular da graça divina” (II, 12, 164); além disso, “Dizem alguns que seus argumentos são fracos e inadequados para demonstrar o que ele pretende, e dispõem-se a atacá-los facilmente” (II, 12, 175). Montaigne, então, põe-se a defender a obra do teólogo de cada uma das objeções, mas sua defesa constitui-se de um tom paradoxal.

Esse tom paradoxal da defesa de Montaigne aparece logo no início da resposta à primeira objeção. Após dizer que isso seria tarefa “para um homem versado em teologia”, da qual nada sabe, Montaigne diz o seguinte:

No entanto julgo assim: que numa coisa tão divina e tão elevada, e que ultrapassa de longe o entendimento humano, como o é essa verdade com a qual aprouve 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. Mas isso não quer dizer que não seja uma iniciativa muito bela e muito louvável adaptar ao serviço de nossa fé os instrumentos naturais e humanos que Deus nos deu. Não se deve duvidar que esse seja o uso mais honroso que lhes poderíamos dar, e que não haja ocupação nem desígnio mais digno de um homem cristão do que pretender, por todos os seus estudos e reflexões, embelezar, estender e amplificar a verdade de sua crença (II, 12, 164).

Apesar de se propor a defender Sebond, é possível observar que Montaigne, parcialmente, concorda com os críticos, uma vez que, em suas palavras, “é por meio de razões humanas e naturais” que o teólogo pretende levar a cabo o seu projeto. É através dessa passagem, no entanto, que Montaigne encontra ocasião de criticar a relação dos homens com a religião cristã. Os cristãos que, apesar de professarem uma fé forte e inabalável, não conseguem conciliá-la com seus atos. Quando comparados com homens de outras crenças, a fé dos cristãos é sempre inferior (II, 12, 166).

O problema é que, mesmo que não queiram que as razões humanas sejam levantadas em favor da fé, os homens acabam sempre usando a religião em favor deles mesmos:

Se nos ligássemos a Deus por intermédio de 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 ideias não teriam a força de sacudir e alterar nossa crença; não a deixaríamos tremer à 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, *Illis fluctus rupes ut vasta refundit, Et varias circum latrantes dissipa tundas Mole sua*²⁸ (II, 12, 165).

A argumentação de Montaigne leva a concluir, então, que a fé de muitos cristãos é uma fé vazia, constituída apenas por palavras. É motivo de vergonha, de acordo com ele, o fato de que em todas as seitas se buscou conformar “a ela em certa medida sua conduta e sua vida; mas uma tão divina e celeste instituição marca os cristãos tão somente pela língua” (II, 12, 165). O que ocorre é que “os homens ali são condutores e servem-se da religião; deveria ser exatamente o contrário” (II, 12, 167).

A crítica da fraqueza dos meios humanos é o que forma a ocasião para Montaigne iniciar sua resposta aos segundos objetores. De acordo com ele, nossas reflexões “têm um corpo, mas é uma massa informe, sem contorno e sem luz, se a fé e a graça de Deus não se somarem a elas” (II, 12, 174), e é exatamente por esse caminho que a vaidade daqueles que consideram os argumentos de Sebond insuficientes para levar a cabo o que pretende é criticada. Tal grupo de homens, que é “preciso sacudir um pouco mais rudemente, pois são mais perigosos e mal-intencionados que os primeiros” (II, 12, 175) são criticados por Montaigne através de um método diferente, porque são pessoas que “desejam ser açoitadas à sua própria custa e não pretendem admitir que se combata a razão a não ser por meio dela própria” (II, 12, 177).

É nesse momento que as relações com o ceticismo começam a aparecer no texto. O método empregado pelo autor “é quebrar e calcar aos pés o orgulho e a altivez humana; fazê-los sentir a inabilidade, a vaidade e a nulidade do homem; arrancar-lhes

²⁸ “Como um vasto rochedo repele as ondas que o atingem e, opondo-lhes sua massa, dispersa as vagas que de toda parte rugem ao seu redor” (Versos imitados de Virgílio, *Em.*, VII, 587, e que foram escritos por um autor anônimo, em louvor a Ronsard).

das mãos as mirradas armas de sua razão”, além de fazê-los “curvar a cabeça e morder a terra sob a autoridade e a imponente da majestade divina” (II, 12, 175). Montaigne pretende investigar se esses que consideram fracos os argumentos do teólogo são capazes de oferecer qualquer opinião consistente a respeito de algum assunto com base apenas na razão, uma vez que negam qualquer interferência sobrenatural.

Note-se, porém, que o procedimento deste ensaio tem algumas características incomuns quando comparadas aos demais capítulos da obra. Este é, de longe, o maior dos textos de Montaigne: “Vós”, Margarida de Valois, segundo nota de rodapé, “por quem me dei ao trabalho de, contra o meu costume, estender um corpo tão longo, não deixareis de defender Sebond pela forma habitual de argumentar, em que sois instruída diariamente” (II, 12, 337). Além do tamanho, é por meio de um tipo diferente de discurso que o autor dos *Ensaio*s utiliza para a defesa do teólogo, um discurso que foge da “forma habitual de argumentar”, e que, de acordo com ele, não se deve usar sem cuidado.

Pois este último passe de esgrima [o modo de argumentar utilizado por Montaigne] só deve ser empregado como um recurso extremo. É um golpe desesperado, pelo qual tendes de abandonar vossas armas para fazer vosso adversário perder as dele, e um passe secreto, que deve ser usado raramente e com reserva. É uma grande temeridade pôr-se a perder para pôr outro a perder (II, 12, 337).

Mas o que Montaigne quer dizer com isso? Que passe de esgrima é esse do qual ele fala? Para entender isso, é preciso voltar algumas páginas no texto da *Apologia*. Quando Montaigne inicia a sua resposta aos segundos objetores, aqueles que “têm uma opinião prejudgada que lhes torna o paladar insosso para as razões de Sebond” (II, 12, 175), é com a declaração de que pretende considerar “o homem isoladamente, sem auxílio externo, armado somente com suas armas e desprovido da graça e do conhecimento de Deus” para descobrir “quanta resistência há nesse belo equipamento” (II, 12, 177). De acordo com Eva (2004), Montaigne “situa-se a partir de um ponto de vista puramente racional, pretendendo mostrar que os objetores erram, não na avaliação particular das razões de Sebond, mas na avaliação geral do poder da razão” (EVA, 2004, p. 32). Sua intenção, ao tratar o homem sem a graça de Deus, portanto, é a de discutir o poder da razão para entender os motivos de o homem considerar-se privilegiado em relação às outras criaturas.

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

Essa ideia do homem como criatura superior se refere, segundo Eva, à concepção humanista conhecida como *dignitas hominis*, que situa “o homem numa condição privilegiada na ordem das coisas e [...] apoiam-se no postulado da exclusividade humana da posse da razão” (EVA, 2004, p.25). É por esse viés, então, que Montaigne inicia sua crítica, empregando um meio já utilizado pelos cétricos antigos, como vimos anteriormente: o primeiro dos dez *tropos* de Enesidemo.

Nas *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico, esse é o *tropo* que trata da diferença entre os animais. É aquele que indica que, “em virtude da diferença entre os animais, de coisas idênticas não se oferecem imagens idênticas” (*H.P.*, I, 40-79). Com sua argumentação, Montaigne nos leva a concluir que os animais nos igualam, quando não nos superam, em muitos aspectos. Vários exemplos de comportamento dos animais, tidos como apenas instintivos, são apontados em contraste com os atos dos homens, supostamente racionais, para mostrar que há algo de incoerente em atribuir razão somente ao homem em detrimento dos animais. Quando trata deste ponto, Sexto toma o cão como exemplo principal, argumentando que este faz uso da chamada “razão interior” que, de acordo com os estoicos, consiste “na escolha do apropriado e na fuga do inapropriado, do conhecimento das artes que contribuem para isso e a apreensão das virtudes pertinentes para o próprio modo de ser e relativas às paixões” (*H. P.*, I, 65). O cão, de acordo com ele, tem todas essas características, pois conhece os alimentos que deve buscar e quais evitar, conhece a arte para isso, ou seja, a caça, além de não estar à margem da justiça, pois zela por seus conhecidos e afugenta os estranhos. Além disso, conhece a dialética pois, encontrando três caminhos a sua frente ao procurar pelo rastro de algo, ao ter verificado que aquilo que procura não passou por nenhum das duas primeiras estradas, já compreende que deve seguir o outro caminho: “implicitamente –

diz Crisipo, antigo estoico – o cão raciocina assim: a criatura seguiu ou este, ou aquele, ou o outro caminho; mas não passou por este, nem por aquele; logo, foi pelo outro” (*H. P.*, I, 69).

Montaigne igualmente usa este exemplo, e também é com provável ironia que o faz, assim como vários outros. Um deles, sobre os atuns, nos quais “observa-se um singular conhecimento de três partes da matemática”.

Quanto à astronomia, ensinam-na ao homem, pois se detêm no lugar onde o solstício de inverno os surpreende e não se deslocam até o equinócio seguinte; eis por que o próprio Aristóteles de bom grado admite neles essa ciência. Quanto à geometria e à aritmética, eles sempre se agrupam numa forma cúbica, quadrada em todos os sentidos e formando um destacamento sólido, fechado e cercado em toda a volta, com seis lados absolutamente iguais; depois nadam nessa disposição quadrada, tão larga atrás como na frente, de forma que quem vir e contar uma fileira pode facilmente contar toda a tropa, pois o número da profundidade é igual ao da largura, e a largura igual ao comprimento (II, 12, 220).

O ensaísta ainda cita diversos exemplos comparando homens e animais: sua organização em comunidades, sua forma de comunicação entre si, mesmo que nós não entendamos, entre outros. Sua conclusão é que não devemos considerar-nos superiores aos animais, assim como também não somos inferiores: de acordo com ele, “de efeitos semelhantes devemos concluir faculdades semelhantes, e conseqüentemente admitirmos que esse mesmo raciocínio, esse mesmo caminho que seguimos para agir é também o dos animais” (II, 12, 192).

Assim sendo, a raposa, da qual se servem os habitantes da Trácia quando querem aventurar-se a atravessar por cima do gelo um rio congelado e soltam-na à frente com essa finalidade, quando a 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 menos ou mais espessura no gelo, recuar ou avançar, não teríamos razão de julgar que lhe passa pela cabeça o mesmo raciocínio que passaria 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 em nossa mente. O mesmo se deve julgar de tantos tipos de artimanhas e de expedientes com que os animais se protegem dos avanços que fazemos sobre eles (II, 12, 193).

Outros *tropos* de Enesidemo são utilizados em seguida, bem como os de Agripa: a precariedade dos sentidos, dos quais a razão se serve, e as consequências que disso deriva, como a divergência de opiniões entre os homens, tanto os comuns quanto os filósofos, e os problemas da argumentação para o estabelecimento de um critério válido, como o da circularidade, da regressão ao infinito e da hipótese aparecem no texto de Montaigne. Mas o outro aspecto para o qual queremos chamar a atenção aqui é o modo como o autor dos *Ensaaios* argumenta, tratando de uma passagem em especial, que nos parece muito semelhante àquele que vimos a respeito das conclusões da filosofia acadêmica dos termos *acatalepsía* e *epoché*, retirados do estoicismo, por exemplo, bem como de algumas passagens da argumentação pirrônica.

Na trajetória da argumentação que compara os homens com os animais, Montaigne utiliza algumas afirmações sobre o caráter da vida animal para extrair uma conclusão diferente. A suposta vantagem do homem reside na atribuição exclusiva da posse da razão, ao contrário dos animais que são reféns de uma “imposição natural” (II, 12, 192). Assim, a liberdade que o uso da razão proporciona era considerada pelos interlocutores do autor francês como marca da superioridade humana, em oposição à passividade do instinto animal.

O ensaísta, no entanto, tira outra conclusão desse aspecto. É por um sentimento de vaidade, como observa no ensaio, que o homem se considera superior. Montaigne argumenta que, se acontecer de o homem ser o único na natureza a possuir “essa liberdade de imaginação e esse desregramento de pensamentos representando-lhe o que é, o que não é, o que ele quer, o falso e o verdadeiro, essa é uma vantagem que lhe custa bem caro e da qual tem bem pouco para se vangloriar” (II, 12, 192). Isso, segundo ele, é a fonte dos males que nos atormentam: “pecado, doença, inconstância, perturbação, desespero” (II, 12, 192). A vaidade do homem, para o autor, consiste no fato de que prefere atribuir às suas próprias forças tudo o que faz, ao invés da liberalidade da natureza, que faz os animais agirem “de acordo com as regras por uma condição natural e inevitável, e mais aproximativo da divindade” (II, 12, 192).

Esse método, comum entre os céticos antigos, como vimos no capítulo anterior, consiste em construir um discurso a partir de premissas dogmáticas a fim de contradizê-lo, por encontrar uma conclusão oposta. Nesse caso, a carência de razão dos animais, motivo de sua suposta inferioridade, acaba lhes aproximando da “divindade” devido ao fato de estarem livres do encargo de procurarem por si mesmos tudo que necessitam.

Tal discurso dialético, no entanto, não se limita à “Apologia”, como veremos, por exemplo, no tratamento dos indígenas americanos, quando Montaigne discute as noções de bárbaro e selvagem.

Não devemos entender, contudo, que Montaigne escolha a outra alternativa, ou seja, a de considerar os animais superiores ao homem²⁹. Segundo ele, “disse tudo isso para sustentar a semelhança que existe com as coisas humanas, e para reconduzir-nos e juntar-nos aos muitos” (II, 12, 191). Desse modo, assim como ocorre com o discurso cético de pirrônicos e acadêmicos, a argumentação do ensaísta sobre as qualidades dos animais não pretende estabelecer sua superioridade em relação aos homens, mas mostrar, por outro lado, o quão precipitado é o julgamento oposto, ou seja, de que o homem é senhor de todas as outras criaturas. De acordo com ele, “não estamos nem acima nem abaixo do restante: tudo o que está sob o céu, diz o sábio, incorre numa lei e num destino igual” (II, 12, 191).

Podemos destacar também outro aspecto, mesmo que só de passagem, que aproxima a argumentação presente na “Apologia” de Montaigne daquela dos cétricos gregos, do pirronismo, em especial: a crítica à vaidade do homem. A crítica do autor, como vimos, tem como foco principal o antropocentrismo dos objetores de Sebond, a partir da crença da superioridade da razão, exclusiva do homem. Ao analisar o ensaio, Luiz Eva (2004) enfatiza três momentos do exame de Montaigne, apontando que ela avança gradualmente de uma para a outra: a vaidade do homem, a vaidade do saber e a vaidade da razão. De acordo com o intérprete, é possível “observar as afinidades que essa concepção de vaidade racional, explorada por Montaigne nas diversas figuras de sua crítica, guarda com as reflexões pirrônicas de Sexto Empírico” (EVA, 2014, p. 62).

A afinidade consiste na aproximação da *vanité*, como a expõe Montaigne, e a *propéteia*, ou precipitação, tal como em Sexto Empírico. A precipitação sempre aparece nas *Hipotiposes* como uma característica dogmática a ser “curada” pelos cétricos que, para isso, utilizam argumentos de forças diferentes, ao modo de um médico que utiliza

²⁹ Ao comentar uma passagem de Montaigne sobre a “vantagem” que damos aos animais ao atribuir-lhes apenas o instinto, escreve Eva: “Esse argumento faz entrar em cena um tema oposto, mas igualmente presente, embora com menor ênfase, nas concepções antropológicas do período: a *miseria hominis*. Mas Montaigne igualmente rebate tais razões que concluiriam pela inferioridade humana, oferecendo-nos uma ocasião privilegiada de distinguir sua crítica à vaidade do homem do tratamento tradicional dado ao tema, como veremos adiante. Não estamos nem acima nem abaixo das criaturas, esclarece ele, enquanto propõe, em contrapartida, um novo critério para a avaliação de nossa posição perante os bichos: ‘Devemos concluir de efeitos iguais faculdades iguais, e confessar, por conseguinte, que essa mesma razão, essa mesma via de que dispomos para operar, é também aquela dos animais’ (460A)” (EVA, 2004, p. 27).

seus remédios para curar as enfermidades (*H. P.*, III, 280). A aproximação entre ambas as noções se expressa, segundo Eva, da seguinte maneira:

Se o cético, para Sexto, é um “amante de sua espécie (*philánthropos*)”, em outra passagem os dogmáticos são descritos como uma classe de homens “que se amam a si próprios (*philautói*)”, ao asseverarem, cada um, que devem ser individualmente preferidos em relação aos outros. Tais textos parecem mostrar que o orgulho resultante da precipitação é também uma mera vaidade, uma defesa de suas próprias razões filosóficas como melhores que as demais sem fundamentação adequada. Os dogmáticos são vaidosos, assim, na exata medida em que se aferram a suas concepções dogmáticas pessoais, incapazes de avaliar a precariedade de suas filosofias e, mais amplamente, a fraqueza da razão demonstrativa (EVA, 2004, p. 64).

Podemos observar, assim, que Montaigne acompanha de perto os textos céticos ao tratar de suas discussões. Mais à frente, no fim desse capítulo, trataremos de outras passagens da “Apologia”, nas quais o autor francês se refere diretamente aos céticos gregos, ao argumentar sobre o caráter de sua filosofia, principalmente no que concerne à adesão dos costumes estabelecidos. Seguiremos, por ora, com a análise dos outros dois ensaios sobre a noção de costume.

2.2 - Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita (I, 23)

O ensaio “Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita” (I, 23), de acordo com a nota introdutória de Pierre Villey³⁰ no início do capítulo, pode ser considerado como um dos primeiros textos escritos por Montaigne na obra, ou seja, em 1572, mesmo que de forma apenas aproximada³¹. O tema do ensaio, como o título

³⁰ Villey é um nome importante nos estudos sobre Montaigne. Até a publicação de sua tese, *As fontes e a evolução dos Ensaios de Montaigne*, em 1908, a obra de Montaigne era considerada uma coleção de citações, sobre diversos assuntos, sem uma estrutura estabelecida. Em sua tese, no entanto, Villey investiga a obra, estabelecendo suas fontes e precisando, na medida do possível, o período aproximado em que cada capítulo teria sido escrito. Também estabelece o que chamamos de “camadas” nos *Ensaios*, que se referem às diferentes edições da obra, já que Montaigne constantemente revisa e adiciona novas passagens ao texto original. Com base nisso, propõe que o pensamento de Montaigne teria passado por três fases: uma estoica, no começo, influenciada por Sêneca e Plutarco; a segunda cética, a partir da leitura de Sexto Empírico; e, finalmente, uma na qual Montaigne teria se aproximado mais da filosofia epicurista.

³¹ “Na falta de um argumento decisivo, alguns indícios sugerem que este ensaio data de 1572 aproximadamente: 1º Montaigne toma um empréstimo do *De occulta philosophia*, de [Cornelius] Agripa, que estava lendo ao escrever o ensaio XXI; 2º um outro (os turienses) deve-se a Diodoro de Sicília, que já havia participado do ensaio XVI; 3º citações gregas parecem provir do *Florilegium*, que contribuiu também nos ensaios XXXIII e XXXIV. Ora, os ensaios XXI, XVI, XXXIII e XXXIV parecem ter sido escritos por volta de 1572. Aliás, como em vários ensaios dessa época, encontramos aqui coleções de exemplos já reunidos em compiladores contemporâneos” (VILLEY *in*: MONTAIGNE, 2000, p. 161).

sugere, gira em torno da relatividade do costume e da lei, e podemos perceber, no decorrer da leitura, que Montaigne trata de algumas questões presentes, com maior ou menor ênfase, em outras partes de sua obra: (i) a noção de que os costumes diferem entre os povos, mas que essa diferença não constitui inferioridade ou superioridade; (ii) e uma espécie de “conservadorismo”, através do qual o autor defende a manutenção dos costumes e das lei, contra as consequências dos conflitos enfrentados durante a Reforma, por exemplo.

Em resumo, Montaigne discute nesse ensaio o poder do costume sobre os homens. Para isso, ele recorre a alguns exemplos de como os hábitos afetam nossos sentidos e nossa razão, mostrando como ficamos admirados quando nos deparamos com algo incomum, como alguém que realiza alguma atividade de forma diferente. Várias páginas desse ensaio, então, são preenchidas com as práticas peculiares de outros povos, a fim de ilustrar a diversidade dos costumes. Ainda sobre o poder do costume, Montaigne chama a atenção para o fato de que ele dificulta a nossa reflexão sobre o que fazemos, e somos levados a entender como irracional aquilo que é diferente ao que estamos habituados. O autor argumenta, então, que há muito perigo em tentar mudar uma lei ou costume, apontando para as consequências da Reforma Protestante, a partir da discussão religiosa no Renascimento. Assim, Montaigne conclui que é preciso refletir e questionar sobre o costume, mas que isso não impede que ele seja seguido, em vista dos possíveis problemas que uma mudança pode gerar.

Como também é possível observar em outros de seus ensaios, Montaigne cita vários exemplos de costumes praticados entre diferentes povos – I, 23, ensaio que ora nos ocupamos, é, talvez, o capítulo que reúna o maior número deles – e começa com uma anedota curiosa sobre o caráter poderoso do hábito:

[A] Parece-me que compreendeu muito bem a força do costume quem primeiro inventou aquela história de que uma aldeã, tendo aprendido a acariciar e trazer nos braços um bezerro desde a hora de seu nascimento, e continuando sempre a assim fazer, pelo hábito ganhou isto: que ele já era boi adulto e ela o carregava ainda (I, 23, 162).

A primeira parte do ensaio sugere que o escritor não tratará apenas de fazer uma compilação sobre os diversos costumes, mas pretende refletir sobre o modo como o costume age sobre nós. A “história inventada” mostra que a mera repetição de um hábito acaba por nos tornar capazes dos mais absurdos atos. Montaigne, no entanto, não se limita apenas a narrar histórias inventadas, faz alusão também a coisas que

experienciou. Seja em relação aos alimentos com os quais o estômago se acostuma, ou o seu “colete de flores” que depois de alguns dias “serve apenas aos narizes das pessoas presentes”, ou mesmo o potente sino cujo alarido que abalava até as paredes de sua torre e de parecer-lhe “insuportável nos primeiros dias, em pouco tempo me habituo a ele, de maneira que o ouço sem me sentir incomodado e amiúde sem despertar” (I, 23, 164): ao longo do tempo, os nossos sentidos deixam de perceber aquilo que os cerca.

Esse processo tem início, de acordo com o ensaísta, de forma sutil, despercebidamente, mas logo acaba por afetar nosso julgamento, fazendo-nos considerar natural aquilo que adquirimos pelo hábito. Um dos exemplos que Montaigne oferece para ilustrar tal distorção é o de um visitante que observou certa vez: “[A] Acabo de ver em minha casa um homenzinho originado de Nantes, nascido sem braços, que adaptou tão bem os pés ao serviço que lhe deviam as mãos que na verdade eles quase se esqueceram de sua função natural” (I, 23, 165). Seu hóspede poderia muito bem, não fosse o convívio com os outros, nunca ter sequer imaginado utilizar os pés para caminhar, tomando como natural seu uso apenas para outras funções, uma vez que ele “corta a carne, carrega uma pistola e atira, enfia a agulha, costura, escreve, saúda com o barrete, penteia-se, joga cartas e dados, movimenta-os com tanta destreza quanto poderia fazer qualquer outro” (I, 23, 166). Assim, logo acabamos por confundir as coisas do âmbito da natureza com aquelas do âmbito do costume.

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, 162).

Podemos observar, nesse início de texto, que Montaigne trata apenas dos hábitos que deixamos de perceber que dizem respeito ao corpo, ou, mais especificamente, aos sentidos. Se os povos que habitam as proximidades das cataratas do Nilo deixam de se dar conta do barulho da água, é somente porque seus ouvidos se acostumaram a este som. Tal apresentação, no entanto, parece servir apenas como uma espécie de introdução para o que vem a seguir, pois, segundo ele, “observamos bem melhor seus efeitos nas estranhas impressões que causa em nossas almas, onde não encontra tanta resistência” (I, 23, 166). O costume que age sobre nosso corpo, moldando-nos de determinada maneira, é muito mais poderoso quando age em nossa alma,

principalmente se se refere a um grupo maior. É possível notar, então, a passagem gradual de um patamar a outro da influência do costume sobre nós: primeiro, o autor destaca a sua influência sobre o corpo, para, então, tratar dessa mesma influência sobre a alma.

Os dois últimos exemplos citados pelo autor nessa primeira parte – o primeiro deles sendo aquele do homem que utilizava seus pés, somado ao de um outro homem que também não tinha os braços, mas “manejava com a dobra do pescoço uma espada para duas mãos e uma alabarda” e que podia fazer “estalar um chicote” (I, 23, 166) – ilustram essa diferença. Ninguém poderia deixar de ficar admirado ao se deparar com tais habilidades devido justamente ao fato de serem elas tão incomuns. Um homem acostuma-se a utilizar seus membros de maneira diversa do uso comum, mas esse outro uso não deixa de ser percebido nem por ele, nem por aqueles que o cercam, porque a diferença é evidenciada a todo o momento. Essa diferença não é notada de forma tão nítida, por outro lado, no que se refere aos usos públicos, ou seja, àqueles que envolvem todo um grupo específico de pessoas, a não ser quando somos confrontados com os costumes de outros povos. O costume, nesse caso, se estabelece de maneira tão cristalizada que faz com que deixemos de percebê-lo apenas como costume e o tomemos como natural.

Em vista dessa naturalização do costume, um problema começa a se delinear: passamos a racionalizar o costume, e acabamos por inverter a ordem desse processo. Determinado uso vai tornando-se comum entre um grupo específico de pessoas, e é passado à próxima geração, e assim por diante. Tal uso, que passa a ser identificado, ao longo do tempo, com esse grupo específico, deixa de ser visto como mero uso adotado entre eles – seja qual for o motivo dessa adoção – e é tomado como a única atitude passível de justificação. O diferente, o estranho, portanto, não é mais apenas diferente, mas tende a ser visto como errado, irracional, ou bárbaro, como veremos na análise de “Dos canibais”. Não admitimos que dado costume seja apenas fruto do hábito, batido ao longo de gerações, exigimos que ele seja justificado: “[B] Considero que não vem à imaginação humana nenhuma fantasia tão insensata que não encontre exemplo em algum uso público, e conseqüentemente que nosso raciocínio não escote e fundamente” (I, 23, 166). Qualquer costume, segundo Montaigne, é suscetível a uma justificação racional: o problema, porém, é que essa justificação é entendida como absoluta, como a única possível, entendendo qualquer outro costume como irracional.

[C] Roubemos espaço aqui para uma história. Um fidalgo francês sempre se assoava com a mão – coisa muito avessa ao nosso costume. Acerca disso, defendendo sua atitude (e era famoso pelos ditos espirituosos), ele perguntou-me que privilégio tinha aquela suja excreção para que lhe fôssemos preparando um belo lenço delicado a fim de recebê-la e depois, o que é pior, empacotá-la e guardá-la cuidadosamente em nós; que isso devia causar mais horror e náusea do que vê-la ser lançada fora de qualquer maneira, como fazemos com todas as outras excreções. Achei que ele não falava totalmente sem razão e que o costume me eliminara a percepção dessa extravagância, que, no entanto, consideramos tão horrível quando é narrada a propósito de um outro país (I, 23, 167).

A longa lista de costumes estrangeiros, que se estende por algumas páginas, surge logo a seguir no texto de Montaigne. Essa listagem parece ter como objetivo justamente evidenciar a grande diferença existente entre povos, mostrando que cada um deles é capaz de ser justificado “racionalmente”, por assim dizer. O que ocorre é que o autor percebe, nesse processo de justificação, que a razão nunca oferece apenas uma única solução: se o ato de cremar os corpos dos mortos pode ser explicado a partir de várias razões, assim como o ato de enterrá-los, o mesmo se pode ouvir das pessoas que têm o hábito de comer seus parentes mortos, uma vez que podem alegar não encontrar melhor sepultura para eles do que o próprio corpo. A razão não oferece um único acesso entre duas margens, mas representa um caminho que pode ser construído de diversas maneiras: “A razão humana é uma tinta infundida mais ou menos na mesma proporção em todas as nossas opiniões e costumes, de qualquer forma que elas sejam: infinita em matéria, infinita em diversidade” (I, 23, 167).

Montaigne salienta que mesmo as leis morais mais arraigadas em qualquer cultura são frutos do costume: “as leis da consciência, que dizemos nascerem naturalmente, nascem do hábito” (I, 23, 172). A partir disso, nossas aprovações e reprovações no âmbito moral não dependem de uma lei imutável, dada a nós por uma entidade superior ou reconhecida a partir de um exercício reflexivo, mas apenas geradas graças ao costume, “que ingerimos com o leite de nosso nascimento” (I, 23, 173). Somos levados a perceber, seguindo Montaigne, que a procura por qualquer base sólida sobre a qual se assente a justificativa para nossos costumes se revela inútil. A razão, com a qual queremos legitimar nossas escolhas, não passa de uma massa de modelar, passível de admitir qualquer forma que lhe dermos, e que encontra pouquíssima resistência.

Outrora, tendo de fazer prevalecer uma de nossas observâncias, aceita com firme convicção bem longe ao nosso redor, e não querendo, como se faz, estabelece-la somente pela força das leis e dos exemplos, mas fazendo pesquisas sempre até sua origem, achei-lhe o fundamento tão fraco que tive dificuldade em não me desgostar dela, eu que tinha que consolidá-la em outrem (I, 23, 174).

Aquele grande rio, largo e violento ao longo de seu curso, se origina a partir de uma estreita fonte, praticamente insignificante, mas que não deixa nunca de jorrar. Assim também o costume: uma prática que passa a dar característica e identidade para determinado povo, importante, portanto, só o é porque se realiza por um processo constante, mas que mal se percebe. A procura pelo fundamento do costume acaba por decepcionar, uma vez que a convicção que pensamos ter de que a razão impera sobre tudo o que fazemos é dissipada. Não há nada de natural ou racional no que aceitamos com maior certeza porque o “uso nos oculta a verdadeira face das coisas” (I, 23, 174).

Se repararmos no movimento que faz o ensaísta para chegar na insustentabilidade da argumentação racional, enquanto universal e necessária, para a fundamentação do costume, podemos notar que ele não apenas segue o ceticismo grego, como também desdobra reflexões originais a partir dele. Luiz Eva (2007, p. 139) evidencia esse aspecto ao apontar que o ceticismo de Montaigne questiona “o modo pelo qual o costume encobre a natureza, mesmo na esfera de nossa percepção sensível, comprometendo nossa percepção das coisas”. Como vimos no capítulo anterior, o ceticismo grego se limitou a elencar a diversidade dos costumes, apontando-a como fator de dissolução de uma suposta universalidade. Quando há grande variedade de opiniões plausíveis, uma *diafonía*, a sugestão cética se inclina para a suspensão do juízo. A lista de costumes diferentes também é observada neste ensaio, como em Sexto Empírico, mas aqui ela é aliada a outro tropo cético: aquele de frequência e raridade.

Esse tropo alerta para o modo como nossa relação com as coisas afeta o julgamento sobre elas. O que vemos com maior ou menor frequência não diz respeito ao que a coisa é nela mesma, dependendo também de nós. Por isso a diferença de atenção que damos ao sol e a um cometa, que aparece com frequência muito menor, por menos impressionante que talvez possa ser. A nossa primeira experiência de um terremoto ou do mar é muito diferente do que aquela de quem já está habituado a eles (*H. P.*, I, 141-142). A passagem desse tropo para o âmbito ético, como faz Montaigne, revela ainda outra diferença. Sexto Empírico nos diz que “as coisas raras nos parecem ser valiosas; enquanto que as coisas familiares e acessíveis, de nenhum modo” (*H. P.*, I, 143). A

água, caso fosse escassa, teria valor muito maior que o ouro, por exemplo. No caso da referência feita n’*Os ensaios*, há também a alusão ao fato de que o valor daquilo que nos é comum pode mudar de lado, já que o costume que é raro, que nos é estranho, é tomado como não natural e como não racional, inferior, portanto.

Há, então, uma duplicidade da influência do costume sobre nosso julgamento. De acordo com Eva:

Alegar que ele [o costume] pode ser causa tanto de uma valorização como de uma desvalorização da mesma coisa (ainda que sob vieses diferentes) talvez seja apenas uma forma diversa de sublinhar o caráter ardiloso e imprevisível de sua ação. Essa ilustração da ambiguidade do costume, assim, esclarece por que o costume se torna causa de dogmatismo na justa medida em que, como diz Montaigne, ele se “esconde a si mesmo” (EVA, 2007, p. 147).

O ensaio I, 23, ao reunir diferentes tropos dos filósofos gregos e ampliando seu alvo, “constitui uma apropriação surpreendente e inventiva de elementos céticos” (EVA, 2007, p. 148). Sua intenção, no entanto, continua, segundo ele, a mesma do ceticismo antigo, uma vez que trata de denunciar a vaidade dogmática que tende a eliminar ou inferiorizar todo o diferente em favor do absolutismo da própria opinião. Podemos observar que, já em um ensaio do começo do processo de escrita da obra, Montaigne se preocupa com o caráter excludente do dogmatismo que se delineia na “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12), quando confronta aquelas pessoas “que desejam ser açoitadas à sua própria custa e não pretendem admitir que se combata a razão a não ser por meio dela própria” (II, 12, 177).

É possível concluir até aqui que Montaigne, mais do que comparar costumes, aponta que eles nos enganam escondendo sua verdadeira face contingente e que, além disso, não há fundamento algum para eles. O ceticismo grego preconizava que, diante da incapacidade de provar algo de forma inquestionável, o melhor a fazer seria suspender o juízo. Desse modo, surge-nos uma questão: como pode agir aquele que encontrou, na busca pelo fundamento da ação, a impossibilidade de qualquer fundamento? Nessa linha, o argumento dos antigos, de que o ceticismo consiste numa doutrina impraticável a não ser sob uma perspectiva contraditória, parece fazer ainda mais sentido quando se leva em consideração a conclusão de Montaigne.

Antes de nos debruçarmos de forma mais detida sobre tais questionamentos, podemos dizer que não é apenas em relação aos tropos que Montaigne se encontra de

acordo com os céticos: sua resposta e sua conduta em relação à crítica dogmática a esse ponto é a mesma. Tal resposta, seguindo tanto os textos céticos antigos quanto *Os ensaios*, no entanto, só será analisada mais adiante, depois da consideração de outro ensaio montaigniano: aquele intitulado “Dos canibais” (I, 31), no qual encontraremos uma abordagem cética semelhante, mas que implica novos elementos, cuja comparação com I, 23 parece problemática.

2.3 - Dos canibais (I, 31)

“Dos canibais” é um ensaio que levanta alguns pontos importantes: em primeiro lugar, o seu tema tem relação com um dos eventos mais importantes da história europeia no período, a saber, a descoberta da América; depois, o ensaio trata mais propriamente do julgamento feito pelos europeus sobre os índios brasileiros, considerados bárbaros pelos europeus; e, além disso, é um curioso exercício criativo e reflexivo que nos faz perceber o quanto nosso preconceito altera a percepção não apenas do mundo, mas também de nós mesmos. Para a consideração desses três pontos, principalmente do último deles, procederemos, como com o ensaio anterior, analisando o texto montaigniano, servindo-nos, sempre que necessário, de outros estudos feitos sobre ele.

Diferentemente de I, 23, “Dos canibais”, apesar de ser um ensaio do primeiro livro, não é um dos textos do início da escrita da obra. Enquanto “Dos costumes e de não mudar facilmente uma lei aceita” é classificado como um ensaio escrito por volta de 1572, logo depois de Montaigne ter se retirado para escrever, o texto sobre os índios americanos é considerado como tendo sido composto por volta de 1579. Esse ponto tem importância porque, ainda de acordo com Pierre Villey, o ensaísta teria entrado em contato com os textos de Sexto Empírico somente por volta de 1576. Entende-se, então, de acordo com essa interpretação, que este se trata de um ensaio que Montaigne escreve com pleno conhecimento da doutrina pirrônica, ao passo que o mesmo não ocorre com o anterior. No entanto, cabe notar que, ainda assim, I, 23 tem muito em comum com o ceticismo já na primeira camada do texto, e que o conhecimento tomado das *Hipotiposes*, de Sexto, adicionado posteriormente, só faz corroborar e enriquecer sua reflexão.

O texto inicia com a apresentação de exemplos militares antigos – recorrentes n’*Os ensaios* –, levantando um questionamento em relação à noção de bárbaro:

[A] Quando o rei Pirro entrou na Itália, depois de verificar a organização do exército que os romanos enviavam ao seu encontro, disse: “Não sei que bárbaros são estes (pois os gregos chamavam assim todas as nações estrangeiras), mas a disposição deste exército que vejo não é nem um pouco bárbara”. O mesmo disseram os gregos sobre o exército que Flamínio fez entrar no país deles, [C] e Filipe, ao ver de uma colina a ordem e a distribuição do acampamento romano em seu reino, sob o comando de Públio Sulpício Galba (I, 31, 303).

“Dos canibais” tem em comum com o ensaio I, 31, que acabamos de examinar, o tema do costume, principalmente devido ao fato de considerarmos o que nos é comum com o que é de acordo com a razão e com a natureza. Selvagem ou bárbaro, portanto, é uma característica dada àquele que é incomum, ao diferente. Os não gregos, como no exemplo de Montaigne, ou os não europeus, no caso de seus contemporâneos, são chamados de bárbaros por não se adequarem aos seus padrões de comportamento. O ensaísta explora bem essa oposição, a ponto de inverter os papéis, colocando os índios de além do Atlântico como superiores aos europeus, considerando tanto os costumes desses últimos quanto algumas máximas de filósofos gregos.

Antes de mais nada, cabe-nos dizer duas coisas: a primeira é que Montaigne faz um breve comentário sobre relatos de civilizações que se formaram em ilhas, ou em pedaços de terra que foram separadas do continente, como Atlântida, por exemplo, mas conclui pela não identidade entre elas e o Novo Mundo. A segunda diz respeito às fontes utilizadas por ele para tratar do que foi visto na América recém-descoberta: quanto a elas, o autor opõe a narrativa de um “homem simples e grosseiro” à de pessoas finas que, “para dar crédito a seu raciocínio e atrair-vos para ele, facilmente forçam a matéria para esse lado, esticam-na e alargam-na” (I, 31, 306-307). O autor prefere o relato do primeiro já que, segundo ele, essa “é uma condição própria para dar testemunho verdadeiro” pois tal espécie de homem não tem nada “com que construir invenções” (I, 31, 307). Sabemos de antemão, portanto, que Montaigne deixa de lado, de maneira intencional, os livros e os eruditos, limitando a sua reflexão às fontes orais³².

Após essas pequenas considerações introdutórias, Montaigne volta ao tema de seu primeiro parágrafo, e começa a analisar os sentidos possíveis dos termos *bárbaro* e *selvagem*, deslocando e alterando o seu sentido, de modo semelhante ao que observamos entre os cétricos antigos e na “Apologia”, por exemplo:

³² Segundo Souza Filho (2006), é interessante notar que, apesar de Montaigne dizer que se baseará no relato de um homem comum, que não colocaria muito de seu na narrativa, é principalmente a partir dos livros dos viajantes que o escritor colhe as informações para a elaboração do ensaio.

Mas, para retornar a meu assunto, acho que não há nessa nação nada de bárbaro e selvagem, pelo que me contaram, a não ser porque cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não ser o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país em que estamos. Nele sempre está a religião perfeita, a forma de governo perfeita, o uso perfeito e cabal de todas as coisas (I, 31, 307).

Pela pena de Montaigne, no entanto, o termo selvagem acaba explorado de modo diferente do habitual. De acordo com ele, se quiséssemos chamar de selvagem aquilo que se encontra contra a razão e a natureza, o termo não poderia ser mais inadequado para se referir aos habitantes do Novo Mundo. Isso porque nós também chamamos de selvagens os frutos que a natureza nos oferece, sem nenhuma interferência do artifício humano. Assim, se chamamos de selvagem aquele fruto que mais se aproxima de sua condição natural, aquilo que a própria natureza oferece, portanto, e chamamos de selvagens os homens que julgamos contrários às regras da razão e da natureza, utilizamos o mesmo termo indiscriminadamente para sentidos opostos. Esse é exatamente o ponto pelo qual Montaigne tece toda a sua inversão no sentido do valor atribuído à cultura indígena por seus contemporâneos.

Para a realização dessa inversão, Montaigne continua com a oposição entre arte e natureza: se, de acordo com ele, toda a engenhosidade humana não é capaz de “reproduzir o ninho do menor passarinho” nem “a tecedura da mísera aranha” (I, 31, 308), é impossível que a arte possa sobrepujar a natureza em perfeição. Para corroborar seu argumento, o ensaísta se utiliza de uma paráfrase de Platão, que atribui a produção de todas as coisas a partir de três meios: natureza, fortuna e arte. Assim, as coisas “maiores e mais belas, por uma ou pela outra das duas primeiras; as menores e imperfeitas, pela última” (I, 31, 308).

O nosso empreendimento, conclui o autor, acaba somente por sufocar as qualidades selvagens, nas quais se encontram “as verdadeiras e mais úteis e naturais virtudes e propriedades” (I, 31, 307-308). Os homens selvagens da América, portanto, devem ser chamados assim porque suas leis e costumes foram pouco “abastardadas” pela arte, ao contrário dos europeus, “estando muito próximos de sua naturalidade original” (I, 31, 308). A única conclusão possível de ser extraída do raciocínio de Montaigne seria a consideração de que os índios selvagens ultrapassariam qualquer

francês em perfeição, caso se utilize a natureza como critério de julgamento, como de fato se supõe fazer na comparação.

A elevação que o ensaísta faz do índio é tão grande que chega a compará-los com as civilizações míticas da idade de ouro, lamentando que a descoberta da América não tenha sido feita mais cedo, quando homens “melhores”, como Licurgo e Platão, por exemplo, teriam tido a oportunidade de fazer um julgamento mais sábio e acertado sobre eles.

É um povo, diria eu a Platão, no qual não há a menor espécie de comércio; nenhum conhecimento das letras; nenhuma ciência dos números; nenhum título de magistrado nem de autoridade política, nenhum uso de servidão, de riqueza ou de pobreza; nem contratos; nem sucessões; nem partilhas; nem ocupações, exceto as ociosas; nem consideração de parentesco exceto o comum; nem vestimentas; nem agricultura; nem metal; nem uso de vinho ou de trigo. Mesmo as palavras que designam a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a maledicência, o perdão, são inauditas. A república que ele imaginou, como a consideraria distante dessa perfeição: [C] “*virī a diis recentes*”!³³ (I, 31, 309).

Segue então, por algumas páginas, a narrativa ouvida por Montaigne sobre muitas características do novo povo: seus hábitos alimentares, vestimentas, habitações, sacerdotes, etc. Dentre essas características, o ensaísta destaca as únicas duas recomendações feitas a eles por um dos “velhos”: “a valentia contra os inimigos e a afeição por suas mulheres” (I, 31, 311). Montaigne se demora sobre a primeira delas, que oferece todo o pano de fundo para o tema que dá título ao ensaio, o canibalismo. Esse é, aqui, outro aspecto com o qual ele joga, forjando toda uma argumentação para fazer da prática canibal não um ato abominável, mas um exercício da virtude dos índios guerreiros, cumpridores de seus deveres, por assim dizer.

Essa inversão de sentido deve-se ao fato de, como Montaigne esclarece, consumir carne humana não ser uma prática diária, feita para sua subsistência, como se poderia imaginar de início. Ao contrário, tal hábito encontra-se vinculado à realização de sua vida moral, uma vez que só ocorre em função do aprisionamento dos inimigos derrotados em batalha. O cumprimento de seus preceitos morais, através do canibalismo, no entanto, é efetivado não só pelos vencedores, mas, principalmente, pelos próprios vencidos. O processo todo ocorre, de acordo com o relato de Montaigne,

³³ A nota de rodapé, no texto, refere a passagem da seguinte forma: ‘Veria “homens recém-saídos da mão de Deus” (Sêneca, *Ep.*, XC) ’.

da seguinte maneira: quando levados para a tribo do vitorioso, os prisioneiros são tratados com “todas as comodidades em que podem pensar” (I, 31, 312), mesmo que isso seja para que pensem que logo perderão tudo. Depois de matar o prisioneiro, “assam-no, comem dele em comum e enviam pedaços aos amigos que estiverem ausentes” (I, 31, 313). Todo esse ritual acontece como ato de “extrema vingança”.

Quanto ao prisioneiro, tratado com liberdade pelos inimigos para que tema pelos bens que logo perderá, dele apenas são exigidas a “confissão e o reconhecimento de estarem vencidos” (I, 31, 315), como moeda de troca por seu resgate. No entanto, sua firmeza de ânimo é tão grande que, como assinala Montaigne, nunca nenhum europeu observou uma rendição por parte deles, pois “não se vê um único que não prefira ser morto e devorado a implorar para não o ser” (I, 31, 315). Aqui se encontra o ponto sobre o qual o ensaísta constrói a superioridade do homem selvagem sobre o homem civilizado da Europa. De acordo com ele, há derrotas muito mais belas e nobres do que determinadas vitórias, porque são obtidas a partir de “vantagens emprestadas e não nossas” (I, 31, 316).

[C] Por isso há derrotas triunfantes que ombreiam com as vitórias. Nem aquelas quatro vitórias irmãs, as mais belas que o Sol algum dia viu com seus olhos – de Salamina, de Plateia, de Mícale, da Sicília –, jamais ousaram opor juntas toda a sua glória à glória da derrocada do rei Leônidas e dos seus, no desfiladeiro das Termópilas (I, 31, 316).

A coragem e valentia apresentada pelos índios, tanto durante a guerra quanto em seu cativeiro, ilustra que não são meros selvagens que não sabem o que estão fazendo, tão brutos a ponto de não perceberem a morte iminente, mas que vivem de acordo com um padrão moral muito bem estabelecido e observado. A própria razão de suas guerras tem como fundamento esse ponto: suas lutas não são por terras ou títulos porque têm todas as coisas das quais necessitam. Assim, “o proveito do vitorioso é a glória, e a vantagem de ter sido superior em valor e em coragem” (I, 31, 314). Os homens do Novo Mundo são, portanto, grandes homens, porque, para Montaigne:

O valor e o mérito de um homem consistem no ânimo e na vontade; é onde se abriga sua verdadeira honra; valentia é a firmeza, não das pernas e dos braços, mas da coragem e da alma; ela não consiste no valor de nosso cavalo, nem de nossas armas, mas no nosso. Aquele que cai perseverando em sua coragem, [C] “*si succiderit, de genu pugnât*”³⁴. [A] Quem por um perigo de morte próxima não afrouxa

³⁴ “Se caiu, combate de joelhos” (Sêneca, *De prov.*, II).

um só ponto de sua confiança; que, entregando a alma, ainda olha o inimigo com olhar firme e desdenhoso, é abatido não por nós, mas pela fortuna; é morto, mas não vencido (I, 31, 316).

O segundo preceito observado entre eles deriva, em certa medida, desse primeiro, mas a observação do ensaísta é focada não no amor dos homens por suas esposas – pois cada homem pode casar com tantas mulheres quanto quiser –, mas do delas por seus maridos. Isso tem relação com a valentia porque esse é o aspecto valorizado nos homens da tribo: quanto maior sua fama de guerreiro marcial e corajoso, tanto melhor visto será não só pelos companheiros, mas também entre as mulheres. Mais do que isso, “elas se ocupam e põem empenho em ter o máximo de companheiras que puderem, porque essa é uma prova do valor do marido” (I, 31, 318), diferentemente das mulheres europeias, que zelam por afastar as outras mulheres.

Esse costume das mulheres da tribo é mais um ponto pelo qual Montaigne faz pesar a balança para o lado dos selvagens. Assinalando que o esforço de somar outras mulheres para o marido não é apenas uma atitude irrefletida, fruto de uma observação cega da tradição. O mérito atribuído a isso por Montaigne é tão grande que ele chega a comparar as índias a algumas mulheres da Bíblia e de alguns personagens importantes que, além de oferecer servas para os maridos, em alguns casos até criaram os filhos delas. A crer em toda a narrativa do autor sobre o relato dos índios por parte daquele homem grosseiro, incapaz de fantasiar demais a história, a única conclusão possível é que tanto homens quanto mulheres entre os canibais são exemplos de zelo pela virtude. Além disso, eles chegam mesmo a ser superiores aos europeus, corrompidos por toda sorte de falhas, nesse quesito. Percebemos aqui, mais uma vez, um exemplo que parece herança da argumentação dialética dos cétricos gregos, sendo possível interpretá-lo como um discurso forjado para contrapor outro.

Telma de Souza Birchal (2007, p. 108-109) salienta três aspectos passíveis de caracterizar o canibal neste ensaio montaigniano: ele é diferente; é igual; e é superior ao europeu. Diferente porque se encontra em um estado mais próximo do natural, do não alterado. Igual porque seu modo de viver se assenta sobre determinadas regras e costumes, assim como os europeus. Superior porque a prática da virtude guia todo o seu agir e, como veremos mais adiante, na próxima seção deste capítulo, seu canibalismo é muito menos cruel aos olhos de Montaigne do que algumas práticas realizadas na Europa do séc. XVI. O ensaio não trata apenas de um relato sobre a vida descoberta

pelos navegadores, ou de uma investigação sobre o sentido de barbárie e selvageria, mas da reflexão de alguém que percebeu que somos injustos no julgamento que fazemos sobre o diferente e, principalmente, naquele que fazemos sobre o que não conhecemos.

2.4 - Ceticismo e costume: as consequências da reflexão de Montaigne

Se a “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12) é o texto de Montaigne no qual se encontra o maior número de referências ao ceticismo grego, devemos dizer que não é exclusivamente nele que o ceticismo de Montaigne aparece, como pudemos observar e mostrar nos outros ensaios analisados. A leitura dos dois ensaios feita anteriormente mostra que o ensaísta se apropria de muitos elementos cétricos, alguns cuja passagem pelo texto é quase imperceptível. Não apenas a união dos tropos em I, 23 e sua nova aplicação, mas também a maneira de argumentar em I, 31, defendendo e louvando os costumes canibais, praticando a *isostenía*, expressa o conhecimento do autor sobre a doutrina de Pirro e da Academia.

Esse aspecto em “Dos canibais” é ainda mais nítido quando consideramos algumas características da argumentação de Montaigne. No fim de sua narrativa sobre o povo indígena, o ensaísta conta sobre três deles que, “ignorando o quanto custará um dia à sua tranquilidade e à sua felicidade o conhecimento das corrupções de cá” (I, 31, 319), teriam se encontrado com o rei Carlos IX³⁵, em Rouen. Nesse relato, Montaigne destaca os comentários feitos pelos indígenas quando lhes fora perguntado sobre o que mais os impressionara na sua viagem à Europa.

Disseram que em primeiro lugar achavam muito estranho que tantos homens adultos, portando barba, fortes e armados, que estavam ao redor do rei (é provável que estivessem falando dos suíços de sua guarda), se sujeitassem a obedecer a uma criança, e que ao invés não se escolhesse algum deles para comandar; em segundo lugar (ele têm um tal jeito de linguagem que chamam os homens de “metade” uns dos outros) que haviam percebido que existiam entre nós homens repletos e empanturrados de toda espécie de regalias, e que suas metades estavam mendigando-lhes nas portas, descarnados de fome e pobreza; e achavam estranho como essas metades aqui necessitadas podiam suportar tal injustiça sem agarrar os outros pelo pescoço ou atear fogo em suas casas (I, 31, 319-320).

³⁵ Carlos teria, nessa ocasião, apenas doze anos.

Percebemos aqui uma posição diferente, ou seja, o julgamento feito por parte dos índios sobre os europeus, mostrando que estes são tão bárbaros e estranhos aos olhos daqueles quanto o contrário: os costumes europeus causam tanta estranheza nos índios quanto os costumes indígenas causam nos europeus – motivo da reflexão de Montaigne. Mas há um outro aspecto, que se encontra velado, em relação a essa passagem: será possível que os índios pudessem falar com tal franqueza diante do rei, denunciando tais problemas existentes em seu país? Souza Filho (2006), em uma investigação sobre os fatos históricos narrados por Montaigne nesse ensaio, aponta uma série de inconsistências entre o que é escrito e o que de fato aconteceu. O primeiro é o fato de que, durante o encontro, “mostraram-lhes nosso modo, nossa pompa, a forma de uma bela cidade” (I, 31, 319). No entanto, a cidade, aparentemente, apresentava uma outra forma “no tempo em que o falecido rei Carlos IX lá estava”. De acordo com Souza Filho, o rei, com a idade de doze anos, esteve de fato na cidade, mas isso aconteceu em 1562, quando o exército real investiu contra os portões da cidade que havia sido tomada por protestantes alguns meses antes. O cenário, portanto, não poderia ser o exibido por uma bela cidade, mas por uma cidade afetada por uma violenta batalha: segundo ele, “todos os testemunhos oculares da queda de Rouen são unânimes em afirmar que a cidade estava semidestruída” (SOUZA FILHO, 2006, p. 250). Ademais, nenhum documento atesta a presença de índios americanos no local durante essa ocasião.

Um encontro envolvendo os índios, Montaigne e o rei, no entanto, aconteceu três anos mais tarde, mas em Bordeaux³⁶. Durante uma viagem pela França que durara mais de dois anos, Carlos IX esteve na cidade natal do ensaísta para uma “entrada real”, ocasião na qual o costume romano de apresentar indivíduos dos povos vencidos, na condição de cativos, como prova de seu triunfo, “depois de terem vencido os bárbaros” (SOUZA FILHO, 2006, p. 253), passou a ser adotado. Era comum que cada um dos povos fizesse um discurso em sua língua nativa, traduzido por um intérprete francês. No entanto, “tratava-se provavelmente de discursos formais, previamente encomendados pelo cerimonial com o objetivo de exaltarem a figura do rei” (SOUZA FILHO, 2006, p.

³⁶ De acordo com Souza Filho (2006), um dos motivos de Montaigne ter alterado a ocasião do encontro é o fato de que, com isso, ele acabaria por destacar de forma mais marcante a pouca idade do rei, que havia acabado de atingir a maioridade. “O rei fez sua entrada em Bordeaux no dia 09 de abril de 1565, e os ‘Registros secretos’ do parlamento da cidade atestam a presença, entre seus membros, do conselheiro Michel de Montaigne, que desfilou diante do palanque do rei, juntamente com seus colegas magistrados” (SOUZA FILHO, 2006, p. 253).

254). É pouco verossímil, desse modo, que um dos índios tenha feito um discurso “revolucionário”, questionando a vida social europeia, uma vez que, como narrado por documentos do período, “dentre os preparativos para a visita do rei, estava a evacuação dos mendigos e desocupados para fora dos muros da cidade” (SOUZA FILHO, 2006, p. 253).

Além da questão da inconsistência histórica sobre as circunstâncias do encontro e a decorrente força da faculdade fabuladora do ensaísta, Thelma Birchall atribui outro aspecto do ensaio à capacidade imaginativa de Montaigne. Ao falar sobre as únicas duas prescrições morais observadas pelos canibais, ou seja, o amor por suas mulheres e a valentia contra os inimigos, o escritor cita duas supostas canções dos índios, uma sobre cada uma de suas virtudes. Ao comentar sobre a canção de guerra, lemos que, para o ensaísta, “de forma alguma essa ideia cheira à barbárie” (I, 31, 317), e, quanto à de amor: “Ora, tenho bastante contato com a poesia para julgar isto: nessa criação não apenas nada existe de barbárie como ela é totalmente anacreônica” (I, 31, 319). As duas canções teriam, dentro do ensaio, o objetivo de evidenciar que os indígenas teriam sensibilidade e racionalidade para a composição de algo no mínimo belo, afastando-os da barbárie e brutalidade a eles atribuídas. De acordo com Birchall, no entanto, o mérito poético de ambas se encontra em outro lugar: “Ora, tudo indica ter sido este poema escrito... pelo próprio Montaigne” (BIRCHALL, 2007, p. 106).

Observa-se, dessa maneira, que, além do mérito próprio da cultura indígena, relativo ao zelo pela virtude de seus sacerdotes, Montaigne ainda atribui aos selvagens algumas características que não se encontram presentes entre eles. Isso, é claro, não reduz sua riqueza cultural, mas lança curiosidade aos motivos do ensaísta de enfeitar os índios com adereços seus, tornando-se necessário que consideremos outros aspectos presentes ao longo do texto. Birchall (2007) investiga, em obra cujo título é *O eu nos Ensaios de Montaigne*, a construção de um tipo peculiar de subjetividade, presente ao longo da obra do escritor francês. “Da amizade” (I, 28), ensaio cuja afeição pelo amigo perdido, Étienne de la Boétie, é declarada, além de I, 31, é utilizado por Birchall para mostrar o modo como Montaigne, a partir de uma reflexão sobre o outro, pensa a si mesmo e o que lhe é próprio, como os costumes de sua terra. Desse modo, a reflexão sobre os índios brasileiros acaba fazendo com que os europeus sejam avaliados, a partir de uma comparação entre “selvagens” e “civilizados”.

Assim, “Dos canibais” ganha outro estatuto, além daquele da relativização dos termos bárbaro e selvagem. Isso porque, ao longo desse ensaio, bem como de vários outros (I, 32; I, 35; I, 42; I,43...), Montaigne critica algumas práticas europeias.

Não me aborrece que salientemos o horror barbaresco que há em tal ação, mas sim que, julgando com acerto sobre as faltas deles, sejamos tão cegos para as nossas. Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e por torturas um corpo ainda cheio de sensibilidade, assá-lo aos poucos, fazê-lo ser mordido e rasgado por cães e por porcos (como não apenas lemos mas vimos de recente memória, não entre inimigos antigos mas entre vizinhos e concidadãos, e, o que é pior, sob pretexto de piedade e de religião), do que assá-lo e comê-lo depois que ele morreu (I, 31, 313).

Essa passagem, assim como outro ensaio do segundo livro³⁷, ilustra o quão grande era a desaprovação de Montaigne pela crueldade. A acusação de barbaridade e selvageria feita aos canibais por seus contemporâneos não permite que vejam o quanto suas práticas são ainda mais bárbaras e cruéis. As fogueiras, tanto de católicos quanto de protestantes, os massacres, como a noite de São Bartolomeu³⁸, por exemplo, eram intoleráveis para o espírito de Montaigne, principalmente por serem praticados, entre outras coisas, sob a desculpa de razão e religião. Observa-se, portanto, que o título do ensaio vela uma crítica feita a seu próprio povo e seus costumes absurdos: “podemos chamá-los de bárbaros com relação às regras da razão, mas não com relação a nós, que os sobrepujamos em toda espécie de barbárie” (I, 31, 314).

Outro ensaio, mais tardio, atesta em quão alta conta Montaigne tem os povos americanos. “Dos coches” (III, 6) traz um belo elogio do autor às virtudes dos habitantes do México e do Peru, contrastadas com toda espécie de vícios dos europeus. Há também aqui, portanto, uma argumentação em favor da superioridade de certos hábitos em relação a outros, na qual aqueles que se consideram racionais e industriais passam por brutos e selvagens, escravos de toda sorte de paixões. Sua superioridade moral, no entanto, é, para o ensaísta, justamente a causa de sua ruína por não serem tão versados quanto os europeus no logro e na enganação. Após certa equiparação de algumas características entre ambos os povos, isto é, americanos e europeus, Montaigne lamenta pelos índios, cuja “devoção, observância das leis, bondade, liberalidade,

³⁷ “Da crueldade” (II, 11).

³⁸ A noite de São Bartolomeu marca o massacre ocorrido nos dias 23 e 24 de agosto de 1572, em Paris, quando, num ato de repressão ao protestantismo pelos católicos franceses, milhares de protestantes foram mortos.

lealdade, franqueza, de muito nos serviu não os termos tanto quanto eles: por causa dessa superioridade eles se perderam, venderam-se e traíram a si mesmos” (III, 6, 186). Quanto a esse “mundo criança”, recém-descoberto, “não o açoitamos e submetemos à nossa disciplina com a superioridade de nosso valor e forças naturais, não o seduzimos com nossa justiça e bondade, não o subjugamos com nossa magnanimidade” (III, 6, 186), mas antes com aquilo que temos de mais vil e vergonhoso. O povo dos modos corretos, da religião correta, da razão correta é precisamente aquele mais bárbaro, cruel e contrário à razão do que os americanos jamais poderiam sonhar e, como previra Montaigne já em “Dos canibais”, exatamente desse “contato nascerá a ruína deles” (I, 31, 319).

É possível notar, desse modo, que nem todas as coisas são admissíveis para Montaigne, ao contrário do que se poderia imaginar quando se considera o discurso cético, de que todas as posições se equivalem em valor argumentativo, e de que por isso é necessária a suspensão do juízo. Como vimos anteriormente, nem mesmo os cétricos gregos pensavam dessa maneira. A reflexão que o ensaísta faz sobre o julgamento feito de acordo com “as opiniões do vulgo” e da “voz comum” de seus concidadãos, além de todas as crueldades cometidas nas guerras, em geral, e daquelas das guerras de religião, em particular, bem como da preocupação com as consequências da vida social europeia, nos mostram que não é possível aceitar tudo, nos mostram que até os “imperturbáveis” cétricos são sensíveis àquilo que os rodeia. Há, portanto, uma diferença entre alguns costumes; há, dentre eles, os que podem ser propagados e os que não podem; há, então, escolha, mesmo para aqueles que fazem profissão de dúvida.

Essa conclusão, no entanto, se choca com uma outra, extraída de várias partes dos *Ensaaios*, apontando para uma espécie de paradoxo no pensamento de Montaigne. O primeiro ensaio analisado aqui por nós, I, 23, tem como título a seguinte sentença: “Do costume – e de não mudar facilmente uma lei aceita”. Como observamos anteriormente, o ensaísta denuncia em I, 23 o caráter injustificado do costume e da lei, uma vez que é possível todo e qualquer argumento para a defesa de determinado costume ou hábito. Tais argumentos, no entanto, se mostram insuficientes porque todo costume é passível de justificação: disso se pode concluir que, ou todas são igualmente verdadeiras, ou todas são igualmente falsas. O que Montaigne estabelece, no entanto, é que nenhuma dessas duas conclusões é correta porque não é esse o ponto, já que os costumes são praticados por outros motivos, alheios a uma justificação racional. Não há costume

falso, já que os costumes que existem são costumes praticados. Por outro lado, porém, não há costume verdadeiro perante a razão, porque a razão justifica costumes contrários a partir de argumentos, muitas vezes, também contrários: ainda assim não há razão no mundo capaz de convencer alguém que seu costume não tenha sentido porque, segundo Montaigne, “na minha opinião, não há coisa alguma que ele [o costume] não faça ou que não possa” (I, 23, 172).

Enganamo-nos, portanto, quando supomos a razão como critério de julgamento entre o que é bárbaro e selvagem e o que não é, porque isso não pode ser estabelecido pelo crivo da razão. O único critério para definir quem é bárbaro é o próprio costume. Por isso, “os bárbaros não são nem um pouco mais surpreendentes para nós do que o somos para eles” (I, 23, 167): todo povo é bárbaro a partir dos olhos de outro. Concluímos, a partir dessa argumentação, que há uma homogeneidade entre os costumes, sem superioridade de um em relação a outro. Quando questionado sobre o que fazer, então, em relação a isso, percebemos que Montaigne se posiciona de forma a preferir a manutenção da tradição e da ordem estabelecida, como o título do ensaio sugere: frente a ausência de justificação e de fundamento, a melhor opção possível é sempre que cada um mantenha-se onde está, seguindo o próprio costume.

Encontramos conclusão semelhante em Descartes, embora o plano prático não seja tão desenvolvido em seu projeto filosófico como é no de Montaigne. O primeiro passo do método cartesiano, aquele de não adotar como verdadeira nenhuma consideração que não seja de caráter indubitável³⁹, exige uma resposta que assegure determinada maneira de agir até que a verdade seja encontrada. A suspensão de juízo de Descartes, assim como a cética, não atinge a ação pelo simples fato de que o homem não deixa de ser homem enquanto investiga, ou seja, ele continua dependente de suas características e necessidades físicas, ainda que se aventure pelo aspecto metafísico mais distante disso possível. A terceira parte do *Discurso do método* apresenta uma metáfora interessante sobre esse ponto: segundo ela, quando pretendemos reconstruir a casa na qual moramos, é preciso “ter-se provido de outra qualquer onde a gente possa alojar-se comodamente durante o tempo em que nela se trabalha” (DESCARTES, 1973, p. 49).

³⁹ “O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida” (DESCARTES, 1973, p. 45).

Essa casa temporária, chamada por Descartes de moral provisória, “consistia apenas em três ou quatro máximas” (DESCARTES, 1973, p. 49). A que chama a atenção sob o aspecto considerado por nós é a primeira dessas regras:

[...] obedecer às leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído desde a infância, e governando-me, em tudo o mais, segundo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fossem comumente acolhidas em prática pelos mais sensatos daqueles com os quais teria de viver. Pois, começando desde então a não contar para nada com as minhas próprias opiniões, porque eu as queria submeter todas a exame, estava certo de que o melhor a fazer era seguir as dos mais sensatos (DESCARTES, 1973, p. 49).

A ausência de fundamento em relação ao costume, seja ela temporária, como se supõe em Descartes, seja ela “definitiva”, na falta de outra palavra, como parece concluir Montaigne, ainda assim deve ser ignorada, e o costume mantido. Como diz o escritor dos *Ensaaios*, “contudo essas considerações não impedem um homem de discernimento de seguir o estilo geral” (I, 23, 177). Para corroborar sua afirmação, Montaigne também faz alusão a Sócrates e a ocasião em que o ateniense se recusa a salvar a própria vida a troco de trair as leis do magistrado⁴⁰, mesmo sendo ele “muito injusto e muito iníquo” (I, 23, 178).

Com a reflexão de I, 23, o ensaísta levanta a seguinte questão e logo a responde: deve alguém substituir uma lei antiga, aceita de longa data, em favor de uma nova? Há benefício ou prejuízo nessa alteração? Sua resposta é negativa, e Montaigne tem em vista, com ela, as consequências ocasionadas pelas novidades implantadas por Lutero, das quais falamos no início desse capítulo. A troca do critério de fé, que recusava a tradição da Igreja para seguir a iluminação interior na interpretação das Escrituras, ocasionou não apenas uma disputa intelectual entre os doutos, mas também um conflito físico, levando a França, por exemplo, à guerra civil. Tudo isso ocorria, portanto, às portas de Montaigne, que fala do assunto em várias ocasiões. Por isso, é também a sua experiência pessoal que o coloca contra a novidade, desgostando-a “sob qualquer aparência que se apresente” (I, 23, 178).

⁴⁰ Referência aos diálogos *Críton* e *Apologia de Sócrates* (PLATÃO, 1999), nos quais narra-se os últimos dias antes da execução de Sócrates, que se recusa, no primeiro, a seguir o conselho de seu amigo para que fugisse da prisão mediante suborno e, no segundo, a aceitar a alternativa do exílio contra a decisão de pena de morte.

Não que Montaigne aprovasse de olhos fechados, de forma irrefletida, todas as prescrições e tradições da igreja católica. Pelo contrário, até a adesão do autor ao cristianismo pode ser questionada, já que, para ele, “[B] somos cristãos a mesmo título que somos perigordinos ou alemães” (II, 12, 170). Entende-se, portanto, que ele não se considera como alguém nascido e educado na religião cristã deliberadamente, ou por um exercício racional, mas como consequência do mero acaso, podendo ter nascido e sido educado em qualquer outro país, religião ou tempo, sem nunca ter tido notícia da mensagem bíblica. Ainda assim, Montaigne posiciona-se como católico toda a vida, mesmo correndo risco de morrer nas mãos huguenotes⁴¹.

O posicionamento de manter as leis e costumes obtidos dos pais e avós não reflete apenas a admiração por Sócrates, mas também converge com as prescrições dos cétricos antigos. Sexto Empírico, ao tratar do critério de ação do ceticismo em suas *Hipotiposes*, diz que uma dentre as quatro recomendações cétricas para guiar-se na vida é a observância das leis e costumes do país onde se vive. Diz ele: “o legado das leis e costumes é aquele segundo o qual assumimos na vida como bom o ser piedoso e como mau o ser ímpio” (*H. P.*, I, 24). Também em relação a esse aspecto, Montaigne se encontra de acordo com a doutrina cétrica. Nota-se, então, que de nenhuma maneira os cétricos consideram como um problema a orientação prática comum, mesmo quando argumentam em favor da ausência de um fundamento de caráter racional, na medida em que ele signifique necessidade e universalidade.

Assim, diante das considerações feitas até aqui, queremos destacar alguns pontos: mesmo hesitando em chamar Montaigne, terminantemente, de cétrico, é inegável que o autor tenha muito da herança de Pirro e da Academia; seguindo o modo de argumentar que resulta de tal herança, o discurso cétrico do ensaísta denuncia o caráter infundado do costume em bases racionais; também de acordo com o ceticismo, Montaigne constrói uma narrativa que inverte o que é aceito comumente por seus contemporâneos, colocando os selvagens como superiores aos europeus moralmente, denunciando tudo o que considera fora do lugar, como se observa na crítica colocada na boca do canibal. Disso tudo, o ensaísta conclui que (i) os selvagens são melhores que os

⁴¹ Huguenote é o nome dado aos protestantes franceses do período. Mesmo se posicionando como católico, Montaigne via com maus olhos as guerras que ocorriam, tentando, por isso, acordos de paz. Por essa razão, era visto com desconfiança tanto por católicos como por protestantes, tendo até mesmo passado um dia preso na Bastilha.

européus em algum sentido, e que, no entanto, (ii) devemos continuar, cada um de nós, com nossos próprios costumes.

Perguntamos, então, se devemos zelar pela manutenção de nossos próprios costumes, que valor tem o discurso “revolucionário” que encerra o ensaio I, 31 que, provavelmente, expressava o próprio sentimento de Montaigne contra a injustiça em seu país? Devemos, mesmo frente à crueldade ou irracionalidade de determinado costume, continuar a praticá-lo, defendendo sua propagação?

Parece-nos que não. Como pudemos notar na comparação com os canibais, o ensaísta critica diversos hábitos europeus, mostrando como estes são superados por aqueles que chamam de bárbaros. A “Apologia de Raymond Sebond”, por exemplo, ilustra os problemas observados pelo autor na fé e na religião dos cristãos, marcada apenas pela “língua”, ou seja, somente no discurso, mas não na ação:

[B] Quereis prova disso? Comparai nossos costumes com os de um maometano, de um pagão: ficareis sempre abaixo; ao passo que, considerando a superioridade de nossa religião, deveríamos brilhar em excelência, com uma extrema e incomparável distância; e dever-se-ia dizer: “São tão justos, tão caridosos, tão bons? Então são cristãos.” [C] Todas as outras aparências são comuns a todas as religiões: esperança, confiança, eventos, cerimônias, penitência, martírios. A marca particular de nossa verdade deveria ser nossa virtude, como é também a marca mais celeste e mais difícil e como é a mais digna manifestação da verdade (II, 12, 166).

A crítica que se segue a partir dessa passagem mostra que a apropriação da religião feita pelos cristãos visa somente fins particulares. No que se refere às guerras entre católicos e protestantes, “a justiça que está em um dos partidos está nele apenas como ornamento e pretexto; é muito invocada, mas não é nem aceita, nem alojada, nem esposada” (II, 12, 167). O problema, segundo ele, é que “os homens ali são condutores e servem-se da religião; deveria ser exatamente o contrário” (II, 12, 167). Assim, por mais que Montaigne defenda a manutenção do “partido” católico, do costume estabelecido, tal defesa não fecha os olhos para os problemas existentes. O mesmo ocorre, como vimos, com a crítica colocada na boca do índio americano em “Dos canibais”. Existem problemas nos costumes, e esses problemas devem ser denunciados e discutidos.

A discussão desses problemas, no entanto, deve ser feita de modo cuidadoso. As consequências da Reforma, por exemplo, ilustram os riscos de se desafiar a tradição de maneira demasiado brusca. O discurso dogmático, como o ceticismo se esforça para mostrar, não é capaz de oferecer uma alternativa sólida para compensar aquela que

acabaram de refutar, tal como pretendem. Quando determinada lei ou costume são criticados, há sempre o risco de que o povo abrace ou recuse tal crítica de forma violenta, pois, de acordo com o ensaísta, “o governo é como uma construção com diversas peças, interligadas com tal coesão que é impossível mover uma sem que todo o corpo o sinta” (I, 23, 178).

Isso nos leva de volta ao tema da presunção, tratado acima, na “Apologia”. No ensaio sobre os costumes, ao falar sobre os “inventores” das novidades, Montaigne afirma que lhe parece haver:

grande amor de si e presunção em valorizar suas opiniões até o ponto de, para estabelece-las, ser preciso derrubar uma paz pública e introduzir tantos males inevitáveis e uma tão horrível corrupção de costumes que as guerras civis e as mudanças de estado trazem em coisa de tal peso; e introduzi-las em seu próprio país (I, 23, 180).

O autor considera que muitos dos problemas enfrentados na Europa de seu tempo se devem ao orgulho dogmático de aceitar somente o próprio juízo como verdadeiro. Dessa forma, qualquer problema de determinado costume, de acordo com esse ponto de vista, torna-o falso, e oferece sua alternativa como preferível. Não percebem, no entanto, que aquilo que oferecem também é passível de crítica. Não percebem, também, que essa tática de forçar sua opinião a qualquer custo acaba por causar um atrito devido ao seu caráter excludente, já que ela, a opinião verdadeira, deve ser colocada no lugar da anterior, considerada agora falsa.

Devemos observar, no entanto, que o modo como o ceticismo critica as doutrinas dogmáticas é semelhante àquele como o dogmatismo faz entre si, ou seja, os céticos também denunciam a fraqueza da argumentação de seus oponentes. Talvez seja por esse motivo que o autor alerta seu interlocutor na “Apologia” de que esse é um “recurso extremo”, que deve ser usado raramente. A crítica cética não tem por fim substituir uma lei ou costume por outro. Quando utilizam um argumento para se contrapor a outro, como vimos, sua intenção é um efeito de igualdade, onde um não tenha preferência em relação ao outro. Assim, o argumento utilizado não pode ser entendido como sua opinião própria. Como diz Montaigne em I, 23, a crítica dos costumes não impede “um homem de discernimento de seguir o estilo geral” (I, 23, 177).

Ainda de acordo com ele, “o sábio deve, no íntimo, afastar sua alma da multidão e mantê-la com liberdade e poder para julgar livremente sobre as coisas” (I, 23, 177), ou

seja, nada impede que um “homem de discernimento” examine e avalie as coisas, inclusive os costumes. Assim, em consonância com os cétricos gregos, Montaigne não é um filósofo que nega as faculdades humanas, já que sempre fala sobre avaliar com a razão, sobre julgamentos, mesmo que considere, por exemplo, que o espírito “é um corpo vazio, que não tem por onde ser pego e assestado; um corpo variável e disforme, que não conseguimos atar nem dominar” (II, 12, 339). A sua denúncia da fraqueza da razão não tem por fim suprimi-la, uma vez que isso seria suprimir o próprio homem, que a utiliza constantemente.

Cabe notar, portanto, que o ceticismo não é uma doutrina que despreza a razão. O cético não é alguém que está desautorizado a pensar e refletir porque nega a pretensão de que a razão seja capaz de produzir um discurso unânime, de que ela possa oferecer uma conclusão indubitável e absoluta. A diferença está no alcance que se acredita com essa reflexão e julgamento: o discurso cético assume o seu caráter limitado, compreende que não pode oferecer a última palavra. A própria obra do ensaísta é expressão disso, sendo regularmente revisitada, constantemente enriquecida. “Este [seu livro] 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” (III, 2, 27).

Assim, pensamos, parece haver uma distinção entre a razão como faculdade e o uso que se faz dela. A filosofia dogmática, de acordo com o ceticismo, não é capaz de oferecer o discurso universal e necessário que promete. Além disso, há uma série de consequências negativas geradas pelo dogmatismo, que pretende impor-se sobre o diferente de forma a negá-lo, principalmente no âmbito prático. Por isso, diz Montaigne:

[B] Por certo há poucas almas tão regradas, tão fortes e bem-nascidas a quem se possa confiar seu próprio governo e que possam, com moderação e sem temeridade, vogar na liberdade de seus julgamentos, longe das ideias comuns. É mais conveniente coloca-las sob tutela. O espírito é um gládio temível [C] até mesmo para seu possuidor, [A] para os que não sabem armar-se com ele de maneira ordenada e judiciosa. [C] E não há animal a que com maior razão devam ser dados antolhos para manter-lhe os olhos sujeitados e forçados diante de seus passos e evitar que perambule para cá e para lá, fora das trilhas que o uso e as leis lhe traçam. [A] Por isso vos será melhor vos comprimirdes no andamento costumeiro, qualquer que seja, do que alçardes voo nessa permissividade desenfreada (II, 12, 340-341).

Também esse conselho se harmoniza com o ceticismo tal como Sexto Empírico o expõe. De acordo com o médico pirrônico, a observação das leis e costumes do país no qual se vive é uma das quatro classes de “regras normais da vida”, que regem o critério prático do pirronismo. Podemos perceber, ainda, que Montaigne acolhe de maneira positiva o critério prático dos filósofos acadêmicos, citando a passagem sobre a viagem de navio, referida por nós no primeiro capítulo:

Assim, quando vai viajar por mar ele segue esse projeto, ignorando se este lhe será favorável, e curva-se à ideia de que o barco é bom, o piloto experiente, a estação adequada – circunstâncias somente prováveis, que ele é obrigado a seguir e a deixar-se levar pelas aparências, contanto que estas não tenham uma expressa discordância. Ele tem um corpo, tem uma alma; os sentidos impelem-no, o espírito agita-o. Ainda que não encontre em si essa marca própria e singular de julgar e que perceba que não deve empenhar seu assentimento, visto que pode haver um falso que seja semelhante a esse verdadeiro, ele não deixa de realizar as funções de sua vida de forma plena e satisfatória (II, 12, 259).

Interessante é notar que essa passagem, utilizada por Cícero para ilustrar o modo de agir dos filósofos acadêmicos, é introduzida no texto de Montaigne como defesa da filosofia dos seguidores de Pirro. Logo em seguida, é com um termo acadêmico que o ensaísta elogia o pirronismo: “[A] Não há na imaginação humana nada que tenha tanta *verossimilhança* e utilidade” (II, 12, 260). As duas doutrinas são aproximadas por ele ainda em outro momento, já que, “das três seitas gerais da filosofia, as duas fazem profissão expressa de dúvida e de ignorância” (II, 12, 260).

Ao apresentar o ceticismo em sua versão pirrônica, Montaigne argumenta que se trata de uma doutrina interessante no que se refere à manutenção da tradição, mais especificamente o cristianismo católico. De acordo com o filósofo francês:

Ela apresenta o homem nu e vazio, reconhecendo sua fraqueza natural, apropriado para receber do alto uma força externa, desguarnecido de ciência humana e portanto mais apto para alojar em si a divina, anulando seu próprio julgamento a fim de dar mais espaço para a fé; [C] nem descrendo [A] nem estabelecendo algum dogma contra as observâncias comuns; humilde, obediente, disciplinável, zeloso; inimigo jurado da heresia e conseqüentemente isentando-se das ideias irreligiosas e vãs introduzidas pelas falsas seitas. [B] É uma tabula rasa preparada para assumir pelo dedo de Deus as formas que a este aprouver nela gravar. Mais nos remetemos e nos confiamos a Deus e renunciamos a nós, mais valem. [A] Aceita de bom grado as coisas, diz o Eclesiastes, com o rosto e o gosto que se apresentarem a ti, dia a dia; o restante está fora de teu conhecimento (II, 12, 260).

Assim, pelo entendimento de Montaigne, o ceticismo, ao invés de prejudicar o costume e a tradição, acaba por protegê-la, não importando qual seja. Nesse sentido, as fontes cétricas utilizadas pelo autor na “Apologia de Raymond Sebond” serviram como base para a defesa do catolicismo frente aos conflitos enfrentados durante a Reforma, assim como serviram em “Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita”. Entendemos, portanto, que as críticas ao ceticismo referentes ao âmbito prático, ou seja, que a doutrina cétrica invalida a ação não se sustentam. Essa conclusão pode ser extraída, como vimos, tanto dos textos dos cétricos pirrônicos e acadêmicos da antiguidade, quanto da interpretação feita por Montaigne, séculos depois, no Renascimento.

CONCLUSÃO

O caminho percorrido por nós neste estudo, traçando o ceticismo desde sua origem, entre os antigos, e a sua apropriação por Montaigne, no Renascimento, também tratou de discutir uma das principais críticas direcionadas à doutrina cética, a saber, a acusação de inação, ou *apraxia*. Tal crítica, como vimos, trata de acusar os cétricos de incoerência, por compreenderem que a suspensão do juízo, resultante, entre outras coisas, da falta de um critério justificado, do modo como os dogmáticos pretendem, ou seja, como o único verdadeiro, culmina em uma negação de escolha, em qualquer nível possível. Seguindo essa interpretação, o cético deveria abster-se de decidir até mesmo as coisas mais banais e corriqueiras, como alimentar-se, por exemplo, a custo de sacrificar e contradizer tudo aquilo que preconiza a *epoché*.

No entanto, de acordo com os textos analisados, pudemos perceber que essa interpretação consiste em uma leitura apressada ou equivocada sobre a doutrina cética, uma vez que tanto acadêmicos quanto pirrônicos trataram de oferecer uma resposta a ela. O pirronismo, tal qual o expõe Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*, não é a doutrina de filósofos que negam a razão e as faculdades humanas. O fato de criticar razão e sentidos, denunciando seus problemas e limitações, não implica abrir mão de ambos, tanto que a possibilidade de criticar depende dessas faculdades. Como vimos, Sexto argumenta que os cétricos conduzem suas vidas a partir de alguns preceitos básicos, seguindo o fenômeno, isto é, aquilo que aparece, como guia da vida cotidiana. Essa adoção do fenômeno como critério prático, contudo, não deve ser entendida como uma adoção dogmática, pois, segundo ele, o fenômeno interfere de forma involuntária e, por isso, é inquestionável. Não se discute, portanto, se ele nos afeta de uma maneira ou outra, mas sim se ele é de fato tal qual nos afeta (*H. P.*, I, 22).

A filosofia dos acadêmicos, por sua vez, também é explícita sobre o fato de que seus partidários não negam a razão. Em geral, de acordo com a exposição feita no primeiro capítulo, as duas doutrinas, a pirrônica e a dos acadêmicos, são bastante semelhantes, mesmo que o pirronismo tenha tentado distanciá-las devido a algumas peculiaridades. O que ocorre, no entanto, é que os textos de Cícero, nossa principal fonte, se esforçam em demonstrar que os critérios práticos, tal como os formularam Arcesilau e Carnéades, também se tratavam de possibilitar uma forma de aderir à ação, mas de maneira não dogmática. Assim, a exigência da *epoché* não é violada pelos

critérios práticos acadêmicos, o razoável e o provável, porque eles não necessitam do assentimento. Além disso, os filósofos da Academia, bem como os pirrônicos, tratam de seguir afecções involuntárias, afecções que os inclinam para esta ou aquela ação.

Pensamos, por isso, que a crítica feita aos céticos antigos é respondida em seus próprios textos: Sexto Empírico e Cícero o fazem ao traçar a história de cada uma das doutrinas até suas respectivas origens. Isso nos possibilitou, ao longo do primeiro capítulo, entender o modo como ambas se desenvolveram a fim de mostrar o equívoco no qual se incorre ao considerar a suspensão do juízo incompatível com a vida cotidiana. Também pudemos perceber com a análise dos textos acadêmicos e pirrônicos que há mais semelhanças entre ambas do que poderíamos supor à primeira vista, principalmente com base no distanciamento com que Sexto trata os herdeiros da filosofia socrática. O que notamos é que os acadêmicos não tinham abandonado a busca pela verdade, tampouco afirmaram de forma dogmática que sua apreensão é impossível, como julgou o médico pirrônico. Os filósofos da Academia, assim como os partidários do pirronismo, se esforçaram para engendrar argumentos opostos aos das doutrinas dogmáticas, o estoicismo, por exemplo, como destacado no primeiro capítulo, lembrando sempre que tais argumentos não deveriam ser entendidos como refletindo seu modo de pensar de forma positiva, ou seja, sua função era apenas a de contrapor-se aos outros de modo a encontrar um ponto de igualdade para uma exclusão mútua: trata-se de “abandonar vossas armas para fazer vosso adversário perder as dele” (II, 12, 337), como bem ilustrou Montaigne.

O período no qual o ceticismo ficou esquecido, a saber, entre os séculos II e XVI, aproximadamente, não foi suficiente, contudo, para enfraquecê-lo. As diversas edições das obras céticas, de Sexto Empírico especialmente, e seu emprego durante os debates religiosos ocasionados pela Reforma Protestante reavivou o interesse pelos temas relacionados à possibilidade do conhecimento, estendendo-se pelos séculos seguintes. No contexto específico do Renascimento, apesar de vários nomes terem utilizado tais obras como fontes de suas pesquisas, nos parece ser Montaigne aquele que mais amplamente conseguiu explorar algumas das implicações da reflexão cética.

No que diz respeito, por exemplo, às discussões entre católicos e protestantes, o ceticismo foi utilizado por alguns autores, incluindo Montaigne, em favor da manutenção da doutrina da Igreja católica a partir de diversos sentidos. Um dos argumentos apontados por Montaigne tem como pontos principais a “profissão expressa

de dúvida” e a recomendação de que se sigam as leis e costumes comuns. Para o autor, o fato de não se curvarem às razões dos homens, através de sua *epoché*, os tornam mais aptos “para alojar em si a [ciência] divina, anulando seu próprio julgamento a fim de dar mais espaço para a fé” (II, 12, 260). Isso os torna, com base no modo como compreende o filósofo renascentista, “inimigos jurados da heresia” por não adotarem as “ideias irreligiosas das falsas seitas” (II, 12, 260).

Essa interpretação de Montaigne, consonante, como vimos, com a reflexão dos antigos cétricos, mostra o equívoco de considerar a atitude *zetética* incompatível com a observação das leis. De acordo com ele, “parece-me que todas as maneiras insólitas e individualistas provêm mais de loucura ou de afetação pretensiosa que de razão verdadeira” (I, 23, 177). Isso o leva a uma separação entre dois âmbitos, que devem ser tratados de forma diferenciada: um deles, interno, refere-se aos nossos pensamentos e deve ser tratado de modo a possibilitar um julgamento livre sobre as coisas; o outro, que tem a ver com “nossas ações, nosso trabalho, nossas fortunas e nossa vida própria, é preciso emprestá-lo e entregá-lo a seu serviço [da sociedade] e às ideias comuns, como aquele bom e grande Sócrates” (I, 23, 177), que aceitou sua sentença, mesmo considerando-a injusta.

Isso não implica, contudo, que a defesa da tradição deva ser feita de maneira irrefletida, na tentativa de justificar e legitimar quaisquer práticas que “se apoiam somente na barba encanecida e nas rugas do uso que as acompanha” (I, 23, 175), como se poderia pensar à primeira vista. Podemos notar em algumas passagens da *Apologia de Raymond Sebond* e do ensaio *Dos canibais* que Montaigne chama a atenção e critica, por exemplo, a hipocrisia da maioria dos cristãos, que utilizam a religião apenas em benefício próprio, e as injustiças sociais existentes em seu país. Entendemos, a partir de considerações como essas, que tal preconização cética, ou seja, de seguir as leis e costumes, não é feita de maneira dogmática visto que não apenas percebe, mas também aponta as limitações encontradas. Assim, nem o catolicismo, defendido pelo autor em II, 12, nem os costumes europeus, de acordo com os quais foi criado, fazem de Montaigne alguém incapaz de refletir sobre suas consequências, boas ou ruins. Por outro lado, a influência da argumentação crítica do ceticismo também não o impedem de agir, muito menos de adotar outro conjunto de crenças.

A reflexão sobre o próprio costume, no entanto, não é tarefa fácil, pois, como destaca o autor em I, 23, sua influência sobre nós é tão grande que suas peculiaridades

acabam sendo encobertas. Disso decorre sua afirmação, com ironia, de que entre nós sempre está a religião, a forma de governo e os costumes perfeitos, porque sempre somos levados a entender o diverso como irracional. É o que acontece, por exemplo, quando Montaigne discute a noção do termo “selvagem”, em *Dos canibais*. Através da dialética herdada dos cétricos, o ensaísta explora o termo a partir de outra perspectiva, atribuindo aos índios brasileiros uma espécie de superioridade em relação aos europeus. Além disso, seus apontamentos mostram que qualquer um considera bárbaro e estranho tudo aquilo que não é de seu costume, e que, portanto, os europeus seriam bárbaros e selvagens do ponto de vista de outros povos.

Somos levados a entender, portanto, a partir das análises de Sexto Empírico, Cícero e Montaigne, que não há incompatibilidade entre o que se chama de teoria e a prática nas duas vertentes cétricas. Isso porque, como bem frisaram, não se trata de negar e recusar os instrumentos dos quais o homem se utiliza para agir e conhecer. Razão e sentidos, por exemplo, continuam a existir, tanto no dogmático quanto no cético, da mesma maneira, independentemente da suspensão do juízo. Ser cético, como vimos, não impede alguém de seguir sua viagem, seja com qualquer transporte, quando considera que as condições lhe são favoráveis. Ser cético também não impede, em um âmbito mais específico, que atividades públicas, como o cargo de prefeito, sejam exercidas. O ceticismo não é contrário ao agir comum e corriqueiro dos homens.

Sua crítica tem outro alvo. O combate cético é focado em um modo particular de assentimento, que regula uma relação específica entre teoria e ação. Esse modo particular de assentimento diz respeito à maneira como os dogmáticos, segundo o entendimento dos filósofos do ceticismo, pretendem estabelecer determinado discurso como absoluto, como necessário ou universal. Assim, o dogmático acredita encontrar no sistema perfeito, aquele seu, as regras para o agir perfeito. Tal crença nega o exame das outras doutrinas, ou o faz de forma apressada, por já possuir o julgamento prévio de que todas as outras são falsas ou insuficientes, por já possuir, nas palavras de Oswaldo Porchat, uma “autonomia invencível” (2014, p., 10). Desse modo, ainda de acordo com Porchat, cada doutrina dogmática, ao “inventar” seu universo próprio, “se instaura como negação e recusa inexorável das demais, condenadas a uma radical desqualificação” (1975, p., 13). Tal postura, quando transposta do âmbito da filosofia para outro, como o da religião, por exemplo, pode causar problemas como aqueles presenciados por Montaigne, ou seja, as disputas religiosas ocasionadas pela Reforma. O dogmatismo,

portanto, sob qualquer face que se apresente, não pode aceitar nenhum diálogo por não reconhecer o outro como igual, levando à tentativa de dissolução do outro, considerado sempre seu inferior.

O ceticismo, por sua vez, também é capaz de constatar o conflito gerado entre as doutrinas filosóficas, mas o compreende de outro modo. Ao invés de encontrar, como no dogmatismo, um suposto ponto de desempate para a adesão a uma ou outra filosofia, o ceticismo não vê solução possível, entendendo-as como equivalentes, causa de sua suspensão. Por isso, entendemos, não é a razão que o ceticismo nega, mas o uso dogmático da razão, que se crê possuidora da verdade. Não nega, também, os sentidos, mesmo que enganosos. Não nega, portanto, o homem, que depende de suas faculdades para a relação, tanto passiva quanto ativa, com o mundo. Concluimos, então, que o ceticismo não ocasiona nenhum prejuízo, nem teórico, nem prático, para aqueles que se guiam por ele.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, 2 vol. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. *Contra os acadêmicos*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

ANNAS, J. e BARNES, J. *The modes of skepticism*. Cambridge Univ. Press, 1985.

ARISTÓTELES. *Física I e II – Cadernos de tradução*. Trad. Lucas Angioni. UNICAMP, Campinas, 2002.

_____. *Tópicos; dos argumentos sofisticos; Metafísica*. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

BICCA, Luiz. *Ceticismo antigo e dialética*. 1 ed. Rio de Janeiro: 7 Letras: PUC-Rio, 2016.

BIRCHAL, Thelma. *O eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BOLZANI FILHO, Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Alameda casa editorial, 2013.

BROCHARD, Victor. *Os cétricos gregos*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

CÍCERO. *Acadêmicas*. Trad. José Seabra Filho. 1 ed. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012.

_____. *Cuestiones Académicas*, textos latino y español; Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

_____. *De natura deorum – Academica*, with an English Translation by H. Rackham; Harvard Univ. Press – William Heinemann, Cambridge – London, 1979.

_____. *Sobre a adivinhação*. Trad. Beatriz Ribeiro Gratti. Dissertação (mestrado em linguística) – Instituto de estudos da linguagem. UNICAMP, Campinas, 2009.

_____. *Sobre a natureza dos deuses*. Trad. Leandro Abel Vendemiatti. Dissertação (mestrado em linguística) – Instituto de estudos da linguagem. UNICAMP, Campinas, 2003.

COUISSIN, Pierre. “*L’origine et l’évolution de l’épokhe*”. *Revue des Études Grecques*, 42, 1929.

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: editora UNB, 2008.

_____. *Vida de Pirro*. Trad. Gabriela G. Gazzinelli. São Paulo: editora Loyola, 2009.

EVA, Luiz Antônio Alves. *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola, 2007.

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

GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*. Trad. Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: edições Colibri, 1993.

LESSA, Renato. *Veneno pirrônico: ensaios sobre o ceticismo*. Rio de Janeiro: editora Francisco Alves, 1997.

LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: editora Sinodal, 1987.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000, 2001.

PLATÃO. *Eutífron; Apologia de Sócrates; Críton; Fédon*. São Paulo: editora Nova Cultural, 1999.

_____. *Protágoras; Górgias; Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2 ed. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *Teeteto; Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2001.

POPKIN, Richard. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PORCHAT, Oswaldo. *O conflito das filosofias*. Sképsis, ano VII, número 11, 2014.

PORCHAT, Oswaldo. *Prefácio a uma filosofia*. Discurso, vol. 5, número 6, 1975.

SANCHES, Francisco. *Que nada se sabe*. In. AZEVEDO, António. *Da epistemologia e metodologia de Francisco Sanches*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006.

SANCHÉZ, Francisco. *Que nada se sabe*. Colección Austral. Madrid: Espasa-Calpe, 1972.

SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos Pirrónicos*. Trad. Antonio Gallego Cao e Teresa Muñoz Diego. Madrid: editorial Gredos, 1993.

_____. *Sextus Empiricus in four volumes*. Ed. R. G. Bury. Loeb Classical Editions, Harvard, 1933.

_____. *Contra os retóricos*. Trad. Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: editora UNESP, 2013.

_____. *Contra os gramáticos*. Trad. Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: editora UNESP, 2015.

_____. *Outlines of Pyrrhonism*. Trad. Julia Annas e Johnathan Barnes. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

SIQUEIRA, Ariosvaldo Kiister. *Morte e razão na dita fase estoica de Montaigne*. Dissertação (mestrado em filosofia) – Faculdade de ciências humanas, letras e artes. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2011.

SOUZA FILHO, José Alexandrino. *A arte do blefe: Montaigne e o mito do bom selvagem*. Revista Morus. Vol. 4, 2006.

TOURNON, André. *Montaigne*. Trad. Edson Querubini. São Paulo: Discurso editorial, 2004.

VASCONCELLOS, Cláudia. À guisa de introdução. In: MONTAIGNE. *Os ensaios, livro I*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VILLEY, Pierre. A vida e a obra de Montaigne. In: MONTAIGNE. *Os ensaios, livro I*. São Paulo: Martins fontes, 2000.