

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

ANDERSON LUCAS DOS SANTOS PEREIRA

A Vaidade da Razão na Apologia de Raymond Sebond de Montaigne

TOLEDO
2019

ANDERSON LUCAS DOS SANTOS PEREIRA

A Vaidade da Razão na Apologia de Raymond Sebond de Montaigne

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

Orientador: Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

TOLEDO
2019

ANDERSON LUCAS DOS SANTOS PEREIRA

A Vaidade da Razão na Apologia de Raymond Sebond de Montaigne

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/tese defendida e aprovada pela banca examinadora em __/__/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich – (orientador)
UNIOESTE

Prof.^a Dr.^a Ester Maria Dreher Heuser
UNIOESTE

Prof. Dr. Stefano Busellato
UNIOESTE

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Theobaldo
UFMT

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

Pereira, Anderson Lucas dos Santos

A Vaidade da Razão na Apologia de Raymond Sebond de Montaigne / Anderson Lucas dos Santos Pereira; orientador(a), Prof. Dr. Luciano Carlos , 2019.
96 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

1. Montaigne. 2. Apologia. 3. Vaidade. 4. Raymond Sebond. I. , Prof. Dr. Luciano Carlos. II. Título.

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, ANDERSON LUCAS DOS SANTOS PEREIRA, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto/trabalho 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/trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual 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, 2019

Assinatura

Em si mesma, toda ideia é neutra ou deveria sê-lo; mas o homem a anima, projeta nela suas chamas e suas demências; impura, transformada em crença, insere-se no tempo, toma a forma de acontecimento: a passagem da lógica a epilepsia está consumada... Assim nascem as ideologias, as doutrinas e as farsas sangrentas.

Emil Cioran

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador, Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich, que, com paciência orientou o trabalho até o resultado que aqui se apresenta.

Devo também agradecimentos a CAPES, que possibilitou que esse trabalho fosse concluído com êxito.

RESUMO

Anderson Lucas dos Santos Pereira. *A Vaidade da Razão na Apologia de Raymond Sebond de Montaigne*, 2019 (96 p.). Faculdade de Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade de Toledo, 2019)

A VAIDADE DA RAZÃO NA APOLOGIA DE RAYMOND SEBOND DE MONTAIGNE

Palavras-chave: *Montaigne, Apologia, Vaidade, Raymond Sebond*

Essa dissertação tem como intuito investigar o ensaio de Michel de Montaigne denominado Apologia a Raymond Sebond. Nesse ensaio, abordaremos especificamente a noção de vaidade exposta pelo filósofo. Entenderemos quais são as características típicas da vaidade exposta pelas vertentes políticas-religiosas denominadas protestantismo e catolicismo. Nesse sentido, compreenderemos as diversas críticas que tais representantes da miséria humana (catolicismo) e dignidade humana (protestantismo) fazem ao teólogo diante de sua teologia natural, para então, a partir de uma ótica tipicamente cética pirrônica do filósofo, estabelecer os limites que nossa razão proporciona evidenciando uma maior vaidade nos argumentos racionais do que na fé anti-racionalista católica. Para a compreensão de tais fatores, estudaremos os diversos argumentos que defendem a posição privilegiada da razão tanto no âmbito das teorias racionalistas, quanto às de base empírica, das quais colocam os sentidos como os únicos que podem conceber a verdade. No desdobramento do trabalho entenderemos a crítica de Montaigne a moral, botando em xeque a tendência universalista das leis de determinadas culturas. Sendo assim, percorremos o caminho crítico de Montaigne visando estabelecer uma crítica ao cunho dogmático de tais afirmações, compreendo assim a vaidade exposta nesses argumentos.

ABSTRACT

Anderson Lucas dos Santos Pereira. The Vanity of Reason in Raymond Sebond's Apology of Montaigne, 2019. 96 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

THE VANITY OF REASON OF REASON IN RAYMOND SEBOND'S APOLOGY OF MONTAIGNE

Keywords: *Sebond, Apology, Vanity*

This dissertation intends to investigate the essay of Michel de Montaigne called "Apology to Raymond Sebond". In this essay, we will specifically address the notion of vanity exposed by the philosopher. We will understand what are the typical characteristics of the vanity exposed by the political-religious strands denominated Protestantism and Catholicism. In this sense, from an apology to the Catalan theologian called Raymond Sebond, we will understand the various criticisms that such representatives of human misery (Catholicism) and human dignity (Protestantism) make to the theologian in the face of his natural theology, from then onwards typically skeptical of the philosopher, establish the limits that our reason provides, thus evidencing the vanity exposed in such arguments. Finally, we will understand why Montaigne establish a greater critique to the Protestants than Catholics, evidencing a greater vanity in rational arguments than proper Catholic anti-rationalist faith. In order to understand these factors, we will study the various arguments that defend the privileged position of reason both within rationalist and empirical theories, of which the senses are the only ones that can conceive of truth. In the unfolding of the work we will understand Montaigne's critique of morals, putting in check the universalist tendency of the laws of certain cultures. Thus, we follow Montaigne's critical path in order to establish a critique of the dogmatic nature of such statements, thus understanding the vanity exposed in these arguments.

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Neste trabalho, as referências a obras de Montaigne serão efetuadas mediante as seguintes formas abreviadas, primeiro inserindo o número registrando a referência ao livro *Ensaíos* e o segundo registrando o número do capítulo.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. O ENSAIO APOLOGIA DE RAYMOND SEBOND: CRÍTICA AOS SEGUNDOS OBJETORES	16
2.1 Considerações Gerais	16
2.2 Porque um Ensaio Chamado <i>Apologia</i>	25
2.3 Montaigne e sua Relação com o Ceticismo	37
3. CRÍTICA À VAIDADE DA RAZÃO	49
3.1 Macrocosmos e a Crítica ao Antropocentrismo	49
3.2 Microcosmos e a Crítica a Imortalidade da Alma	60
3.3 Resumos das Críticas	70
4. CRÍTICA À VAIDADE DOS SENTIDOS	73
4.1 Os Riscos do Ceticismo Diante de uma Crítica aos Sentidos	73
4.2 Crítica a tradição e a Impotência do Conhecimento Moral	81
4.3 Resumo das Críticas	91
5. CONCLUSÃO	93
6. REFERÊNCIAS	95

1 – INTRODUÇÃO

Dúvidas e interrogações encontram-se em quase todos os *Ensaio*s de Montaigne, constituindo sua tônica dominante. Porém, é principalmente no mais extenso deles, a *Apologia de Raymond Sebond* que a índole interrogante do pensamento de Montaigne se manifesta mais nitidamente. Com isso não se quer afirmar que este escrito apresente todo o conteúdo da filosofia do ensaísta, senão que lhe traça o perfil extremo e oferece uma ordenação ‘formal’, ou seja, estruturando um caráter investigativo que visa uma maior rigorosidade conceitual para tratar de suas ideias, debruçando-se assim diante das variadas interpretações filosóficas propiciadas pela história da filosofia. É, todavia, o texto de mais difícil interpretação. Conforme visto nos diversos intérpretes clássicos de Montaigne, a *Apologia*, certamente é o ensaio que possui uma maior influência de figuras como Sexto Empírico e Cícero, sendo eles os dois principais historiadores sobre a noção de ceticismo advinda de Pirro e da Nova Academia.

Tendo como referência principalmente o ceticismo pirrônico em sua base argumentativa, este ensaio específico que trabalharemos, investigaremos as críticas de Montaigne tanto sobre o *topos* da *dignitas hominis* quanto (de uma maneira menos incisiva) a *miseria hominis*, compreendendo desta forma porque o filósofo dirige uma defesa a um teólogo que, como veremos, possui característica vaidosas em seu pensamento.

O *topos* da *dignitas hominis*, em seu sentido mais essencial é a discussão acerca do livre-arbítrio do homem. Os medievais já pensavam essa dignidade humana, mas sobrenaturalmente determinada. A alteração renascentista em termos teóricos (morais e ontológicos) para com os medievais habita na supressão da temática da corrupção da liberdade, bem exemplificada pelo tormento da *miseria hominis* por autores como Pico, entre outros. No Renascimento *dignitas hominis* é identificado com a obra de Pico della Mirandola e sua mística da suficiência e dignidade da natureza humana.¹ Dessa forma, a

¹ “Ao homem nascente o Pai conferiu sementes de toda a espécie e germes de toda a vida, e segundo a maneira de cada um os cultivar assim estes nele crescerão e darão os seus frutos. Se vegetais, tornar-se-á planta. Se sensíveis, será besta. Se racionais, elevar-se-á a animal celeste. Se intelectuais, será anjo e filho de Deus, e se, não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolher no centro da sua unidade, tornado espírito uno com Deus, na solitária

partir da *dignitas hominis*, Sebond coloca o homem no cume da escala hierárquica, desta forma, isolando-o muito acima dos seres que não são de sua espécie. Assim sendo, faz de si a finalidade última de todas as coisas, a razão de ser de todas as existências incompletas que se comprimem abaixo dele, Montaigne recoloca-o em meio à natureza e rebaixa-o ao nível dos animais. Por ser semelhante à natureza é que o ser humano está sempre subordinado ao conjunto de relações de causa e efeito naturais.

Como veremos no desfecho desta dissertação, o ponto culminante é a dúvida total sobre o conhecimento real das coisas, tendo como intuito evidenciar a vaidade que está sobreposta a todos os seres humanos, mas que, como podemos compreender de uma forma enfática, o núcleo dos ataques do filósofo tem como objetivo demonstrar a maior vaidade do protestantismo. Popkin entende que a última série de dúvidas de Montaigne, o nível mais filosófico de seu pirronismo, levanta todo um conjunto de problemas sobre a confiabilidade do conhecimento sensível, sobre a verdade dos primeiros princípios, sobre o critério do conhecimento racional, sobre nossa incapacidade de conhecer algo exceto aparências, e sobre nossa falta de qualquer evidência segura sobre a existência e a natureza do mundo real (POPKIN, 2000, p.105).

Na primeira parte do primeiro capítulo, analisaremos o contexto histórico salientando as principais causas que levaram Montaigne a escrever *Apologia*. Nesse sentido, também temos como intuito compreender brevemente o contexto histórico que moveu o filósofo a estabelecer as diversas críticas ao estatuto do conhecimento, que continham em seu fundamento o preestabelecimento de fundamentos epistemológicos propiciados pelos dogmáticos. Veremos também alguns dos principais conceitos utilizados pelo filósofo, para assim construir uma melhor base de compreensão para os capítulos posteriores. Na segunda parte, estudaremos porque Montaigne designa uma apologia a um teólogo que, assim como os protestantes, possuía conclusões vaidosas e precipitadas sobre a existência². Desta forma, teremos como intuito a tentativa da resolução de um

caligem do Pai, aquele que foi posto sobre todas as coisas estará sobre todas as coisas” (MIRÂNDOLA. 2001 p. 53).

² Segundo Eva, “(...) A comparação das teses criticadas por Montaigne na *Apologia* (que deveriam corresponder, supostamente, às razões dos objetores que se trataria de rechaçar) com a argumentação de Sebond em sua *Teologia Natural* revela-nos algo de inesperado. Pois é a própria crítica à vaidade que parece estar voltada, surpreendentemente, contra as teses filosóficas defendidas por Sebond na sua obra. Na crítica à vaidade do homem em particular,

dos paradoxos mais caros para Montaigne expostos na *Apologia*, a saber, o paradoxo da defesa à Sebond (há realmente uma apologia ao teólogo?). Sendo assim, na terceira parte do primeiro capítulo investigaremos sobre o estatuto cético de Montaigne, salientado toda sua influência dos escritores antigos que preservaram a história do ceticismo, posterior a seu esquecimento ocorrido na idade medieval.

No segundo capítulo, compreenderemos as críticas de Montaigne (baseadas nos *tropos* propostos pelos cétricos) as teorias propiciadas pela *science*, tendo como intuito primeiro demonstrar toda a vaidade exposta nas teorias da *dignitas hominis* voltadas para as teorias macrocósmicas³. Veremos que as diversas teorias que tendem a partir de suas compreensões revelarem a verdade possuem em seu interior apenas o erro de compreensão sobre a existência, não se atendo na diversidade de caminhos que podemos tomar para a compreensão de uma suposta “verdade”. Sendo assim, Montaigne ataca diretamente as hierarquias estabelecidas pelos filósofos dogmáticos, retirando o homem do centro do universo, colocando-o ao nível dos outros seres. Na segunda parte do mesmo capítulo, entenderemos a crítica das teorias microcósmicas⁴, que possuem o intuito estabelecer os diversos critérios em prol de uma noção de alma, pautadas em um âmbito transcendente ao homem. Perceberemos que o homem em sua tradição concebeu diversas características sobre a noção de alma, estabelecendo a partir de seus conceitos racionalistas variadas qualidades para a mesma, como por exemplo, a de imortalidade. Desta forma, Montaigne atacará especificamente tal característica, retirando tais noções transcendentais aos limites de compreensão do homem. Na última parte

Montaigne se ocupa com o ataque da crença de que o homem é a única das criaturas que tem poder de conhecimento; de que as demais criaturas foram criadas para o uso e contentamento do homem; de que a razão humana, enfim, é naturalmente apta a conhecer e dominar as coisas naturais e espirituais a partir da ordenação segundo a qual Deus dispôs.”

³ As teorias macrocósmicas são aquelas que atribuem um significado para a nossa existência, do qual coloca o homem como aquele que possui a possibilidade de conhecer tudo que está fora de si, e com isso, se estabelecer no topo de toda a criação divina como aquele que possui a razão que conhece. Sendo assim, tais teorias entendem a existência como uma obra ordenada, das quais não podem ser mero produto do acaso. Seriam assim todas as explicações de cunho dogmático que compõem um entendimento do *Makros* ordenado, ou seja, cósmico.

⁴ Diferentemente das teorias macrocósmicas, as microcósmicas se voltam as questões que estabelecem um sentido essencial para o entendimento de alma. Sendo assim, tais teorias são todas as explicações das qualidades da alma, como por exemplo, sua imortalidade ou mortalidade.

do segundo capítulo faremos uma breve retrospectiva das duas críticas trabalhadas.

Na primeira parte do último capítulo, analisaremos as críticas de Montaigne ao campo fenomênico de conhecimento, salientando que até mesmo os sentidos podem se equivocar, sendo que não possuem nenhuma segurança em prol do estabelecimento de uma verdade última. Por mais verídico que pareça às coisas que sentimos no nosso dia-a-dia, mesmo que se mostrem de uma maneira clara para nós, ainda assim podemos colocar em dúvida nossas percepções, não podendo assim salientar tais como uma fonte segura de cognição. Na segunda parte do terceiro capítulo, veremos as críticas de Montaigne aos costumes estabelecidos pelas diversas culturas, evidenciando que não há uma lei última revelada a nós da qual temos de seguir e que as leis são diversificadas e perecíveis, não podendo assim ser caracterizada como uma lei fundamental para todas as pessoas. E na terceira parte faremos um resumo do que irá ser constatado nas duas críticas

2. O ENSAIO APOLOGIA DE RAYMOND SEBOND: CRÍTICA AOS SEGUNDOS OBJETORES

2.1 Considerações Gerais

A *Apologia a Raymond Sebond* é certamente um dos ensaios de Montaigne de maior destaque no conjunto de seus textos. Trata-se da produção mais extensa e de maior teor conceitual no qual o filósofo apresenta seu envolvimento com os grandes autores da tradição filosófica antiga e sua contemporânea, em que discute os limites da razão. No decorrer de um debate que envolve, de modo sensível, os limites internos da razão, o ensaio *Apologia* coloca em destaque a ofensiva de Montaigne contra os abusos que ameaçam as bases da razão na compreensão das faculdades do homem que se deparava, no período, visando à estrita relação com o aparecer.

Em parte o surgimento do ensaio já revela as premissas a serem defendidas por Montaigne no decorrer do texto: motivado pelo pedido de seu pai para a tradução do latim para o francês do livro do teólogo Raymond Sebond (*Theologia Naturalis*, 1434-1436)⁵, Montaigne aproveita para inserir aquilo que toma por modo precavido de usar a razão no intuito do conhecimento, evidenciando, em oposição a todo exagero que era cometido na época pelas tradições da *Science*⁶ e da Fé, os limites indispensáveis para a defesa do uso da razão. A essa abordagem carregada de desconfiança a respeito do poder da própria razão, a que se pode chamar *ceticismo* – em virtude, principalmente, de

“Raymond Sebond (? – 1436) era um teólogo catalão, autor do livro *Theologia Naturalis*, sendo esse um livro que relata sobre a natureza por um aspecto comparado àquela que é feita na Bíblia, com o notório propósito de desvelar a realidade divina. Nele, a natureza evidenciada ao modo de uma sociedade classificatória e que tem o homem no cume, componente mais elevado e insigne da criação de Deus. O escopo de seu escrito é tornar evidente racionalmente o cânone religioso, tendo como principal método o caminho da razão juntamente com a fé.

⁶ Segundo Damião, “(...) podemos salientar alguns pontos evidentes que caracterizam a *Science* do tempo de Montaigne; 1) a busca pela autonomia da investigação filosófica em relação à religião, a partir da qual (diferentemente da escolástica) a filosofia deve ser examinada à luz de suas próprias regras, não como instrumento para fornecer racionalidade à teologia; 2) a diversidade das perspectivas filosóficas, principalmente de conteúdo (não de método como na Idade Média, em que a noção de Deus determinava as conclusões mais relevantes); 3) a procura – já que estavam livres das amarras teológicas – para propor e sustentar sistemas epistemológicos inteiramente inovadores, desde que apresentassem elementos de racionalidade; 4) a relativa diminuição da relevância da metafísica em favor de uma filosofia voltada para os problemas gnosiológicos, morais e políticos, das questões práticas do cotidiano.” (DAMIÃO, 2018, p. 25)

sua filiação à perspectiva filosófica dos cétricos antigos, Montaigne se opôs a todo comportamento e a toda motivação cognitiva que se mostrava estar assentada no expoente da vaidade humana.

Outro motivo fulcral que possibilitou a existência deste ensaio, certamente foi o contato do filósofo com a princesa de Navarras denominada Margarida de Valois.⁷ Logo no início da *Apologia*, Montaigne relata que não é de seu feitio realizar ensaios tão grandes assim como esse se mostrava, porém, como uma forma de rebater as variadas críticas que os protestantes faziam baseando-se na razão, o pensador desenvolve tal ensaio como forma de ajudar a princesa contra tais argumentos. Assim como podemos constatar pelos dados históricos, Montaigne possuía um contato muito próximo com a princesa, frequentando sempre (como conselheiro) a corte de Margarida. Desta forma, assim como constatado pelo historiador Joseph Coppin, no livro *Historical Records and Family Trees* (1923), a princesa possuía um grande prestígio pelo *Livro das Criaturas* escrito por Sebond, por ele mostrar de uma forma simples (sem fugir do catolicismo) a existência de Deus, sem a necessidade de toda a rigurosidade metodológica presente nos filósofos humanistas que haviam se aproximado das ideias protestantes.⁸ Dessa forma as duas objeções respondidas por Montaigne contra Sebond também possuem, como intuito principal, não apenas o protestantismo - que nas palavras do filósofo, cada vez mais aproximava as pessoas a um certo tipo de ateísmo -, mas também instruir a princesa contra a proliferação do protestantismo calvinista.

Levando isso em conta, destacamos para objeto de nosso texto investigativo o sentido e as circunstâncias da vaidade na *Apologia*, não tanto como um defeito conscientemente cultivado, mas antes como marca de uma época em que o homem ainda tateava em busca de critérios exclusivamente racionais. Não se trata de decretar a existência da vaidade como a fogueira em

⁷ “[A] Vós, por quem me dei ao trabalho de, contra meu costume, estender um corpo tão longo, não deixareis de defender vosso Sebond pela forma habitual de argumentar em que sois instruída diariamente, e exercitares nisso vosso espírito e vosso estudo; pois este último passe de esgrima só deve ser empregado como um recurso extremo.” (II, XII, 337)

⁸ O rompimento de Lutero contra o papado possibilitou a aproximação dos humanistas com Erasmo de Roterdã. Porém, como podemos observar posteriormente, os humanistas rompem com o luteranismo dado que, em vez de possibilitar uma volta as raízes do pensamento cristão (assim como era o intuito principal da reforma) acabou se afastando de uma forma mais abrangente, dado que sustentava mais os desejos subjetivos de Lutero do que propriamente a bíblia e os pensadores clássicos como Santo Agostinho.

torno da qual os homens se reúnem para se aquecer (como mencionou Matias Aires em *Reflexão sobre a Vaidade dos homens* (1752)),⁹ mas antes como resquício de um aparecer comum entre todos que ambicionam conseguir uma segurança a respeito do domínio do conhecimento e do domínio da fé.

No ensaio *Apologia*, Montaigne traz o embate entre as duas vertentes principais das discussões teológicas e políticas, à saber, o catolicismo e o protestantismo. A oposição tradicional entre católicos e protestantes reformistas vigorava no período em que vivia Montaigne. Enquanto o catolicismo pregava um conhecimento que poderia se estabelecer pela pura contemplação divina pela fé, os reformistas evidenciavam a razão como base para o conhecimento racional da Revelação.¹⁰

Desde o envolvimento teórico que lhe facultou o contato com o ceticismo antigo, principalmente as *Hipotiposes Pirrônicas*¹¹ de Sexto Empírico, redescobertas no século XVI, Montaigne encontrou os recursos necessários para criticar as variadas formas de presunção sobre a verdade. Sem estar inteiramente de acordo com o racionalismo (representado na tradição protestante), que defendia a *Science* em sua tendência nascente, nem com os católicos, que levantaram a causa da fé pura e simples (que colocava a razão como subordinada à fé), Montaigne desenvolve um método muito particular de tratamento suspensivo e de anulação (equipolência) das opiniões humanas – de ambas as correntes – a partir da demonstração da ausência de fundamento delas, ou melhor, assentado no fato de que toda opinião ainda era mantida amarrada em meras aparências. A suspensão diante do campo epistemológico mostra-se necessária, dado que, diante de qualquer interpretação possível das

⁹ “Vivemos com vaidade, e com vaidade morremos; arrancando os últimos suspiros, estamos dispendo a nossa pompa fúnebre, como se em hora tão fatal o morrer não bastasse para ocupação: nessa hora, em que estamos para deixar o mundo, ou em que o mundo está para nos deixar, e entramos a compor, e a ordenar o nosso acompanha- e assistência funeral; e com vanglória antecipada nos pomos a antever aquela cerimônia, a que chamam as nações últimas honras, devendo antes chamá-la vaidades últimas. Queremos, que em cada um de nós se entregue à terra com solenidade, e fausto, outra infeliz porção de terra: tributo inexorável!” (AIRES, 2007, p. 11)

¹⁰ O termo *Revelação* possui vários sentidos diante das diversas vertentes religiosas que surgiram a partir do cristianismo. Porém, de uma forma genérica, a noção de Revelação trata-se do conhecimento propiciado ao homem sobre o Criador e sua criação, possibilitando assim a apreensão da figura de Deus como a única Verdade possível de ser revelada.

¹¹ Certamente um dos livros mais emblemáticos que trata a questão do ceticismo de forma proeminente. Sendo redescobertos no século XVI, foi o texto que mais contribuiu para o surgimento do ceticismo na época moderna, dado que os ensinamentos de tal escola grega antiga haviam se perdido durante o período medieval.

coisas que nos aparecem, sempre podemos suspeitar de qualquer afirmação que colocamos como indubitável. Visto que tanto a razão não pode se apoiar em uma verdade última.

Diante do embate entre tais vertentes do conhecimento, Montaigne traz como base crítica os argumentos de Sebond, advertindo que tanto os reformistas (que representa a *dignitas hominis*) quanto os católicos (que representam a *miseria hominis*) mostram-se insuficientes diante da obscuridade sobre a verdade. Diante deste intuito, constatamos a possibilidade de uma apologia a Sebond, negando assim, a tendência da vaidade exposta por tais formas de conhecimento. Sebond em seu livro, nos mostra que podemos interpretar o mundo e seus significados partindo de uma síntese das duas formas de conhecimento possibilitadas ao homem por Deus, sendo então necessário tanto o uso da razão quanto da fé para evidenciar a Verdade sobre a criação. Percebemos que Sebond, assim como mostra Montaigne, mostra-se “[...] ousado e corajoso, pois ele propõe estabelecer e demonstrar contra os ateístas todos os artigos da religião cristã, por meio de razões humanas e naturais” (II, XII, 163). Segundo Sebond, a verdade da criação divina só pode se conceber diante da experiência estrita com a compreensão humana sobre as coisas de uma maneira natural, não estabelecendo hipóteses que estão para além das possibilidades meramente humanas.

Como mostra Telma Birchal, em *O Eu nos Ensaios de Montaigne* (2007), há uma nova espécie de racionalismo deísta na *Teologia Natural*, dado que recusa toda a propensão humanista (que tendia alcançar a Revelação por métodos racionais-científicos), partindo, assim, apenas das experiências naturais do cotidiano, pautadas no senso comum com o auxílio tanto da fé quanto da razão (BIRCHAL, 2007, p. 42,). Sendo assim, um dos principais motivos constatados por Sebond é o de justamente traduzir os diversos sentidos que a natureza impõe a nós pelo aparecer, tendo como base tanto os preceitos racionalistas advindos da forma filosófica de entendimento de Deus e do mundo, quanto propriamente via a noção teológica da qual, a partir do caminho racional, pode-se estabelecer uma possibilidade de elevação até o conteúdo da fé (a razão em prol da fé). Porém, tanto os preceitos racionalistas, implícitos na obra, quanto o da própria fé cristã, devem apenas basear-se no entendimento que a natureza nos possibilita ao senso comum, não necessitando do racionalismo dos

filósofos dogmáticos, ou seja, de querer estabelecer uma Verdade predeterminada a partir de preceitos lógicos que o homem alcança via uso da razão ou sentidos (a fé em prol da razão).

Como mostra Sebond, a razão, por mais que se mostre insuficiente diante dos mistérios que apenas a fé pode “saciar”, manifesta-se como necessária, pois, podemos utilizá-la em prol do conhecimento das coisas criadas por Deus. Foram concedidas ao homem a inteligência e o corpo, sendo assim tornam-se necessário não apenas honrar à alma, mas também as outras habilidades humanas cedidas. Há sempre a necessidade do consentimento da mediania entre tais atributos humanos, dado que, como diz Birchal,

Na verdade, a obra de Sebond é ambígua e não se desenvolve apenas como uma demonstração fundada na razão natural. Os intérpretes em geral registram a difícil convivência, no livro, entre as exigências filosóficas de um discurso conduzido pela razão e a afirmação dogmática de princípios do cristianismo. Se, no prólogo, Sebond afirma a possibilidade de se chegar às verdades divinas com os instrumentos da natureza humana (experiência, contemplação da natureza pela razão natural), mais adiante ele não deixa de levar em conta o dogma da queda, um dos pontos centrais da revelação. (BIRCHAL, 2007, p. 37)

Nesse sentido, o teólogo catalão pode ser visto como uma figura que determina os limites da razão pela própria noção católica de queda do homem, evidenciando a noção de pecado como a gênese da decadência humana diante do conhecimento puro de Deus e de suas obras. Posteriormente ao primeiro pecado, o homem desvincula-se da clareza com que se apresentava Deus, retirando-se da experiência íntima e permeável que se tinha com o divino, tornando a noção de criação algo obscuro para si mesmo. Porém, por mais que o humano se mostre como um ser limitado diante da Verdade divina, podemos conceber o uso da “reta razão” propiciando a possibilidade de conhecer a essencialidade do ser partindo de uma “ciência do homem enquanto homem” (BIRCHAL, 2007, 38), da criatura enquanto espelho divino. Diante da síntese de tais janelas do conhecimento, ou seja, a racional e a fideísta, presenciamos a junção da atitude filosófica diante da teológica, ou seja, o uso do conhecimento em prol da fé. Sendo assim, a razão toma um papel secundário diante do conhecimento, como por exemplo, quando tratamos da figura divina.

A razão, segundo Montaigne, não passa de uma forma “louca” que carrega em seu cerne a vaidade do homem de se achar digno do conhecimento dos mistérios, embora haja limites próprios que ele - homem - não pode compreender¹². Sendo assim, apenas a contemplação e a fé na divindade tornam acessível o conhecimento da Revelação, sendo negado qualquer tipo de conhecimento racional disso, como por exemplo as diversas categorizações fundamentalistas sobre as qualidades de Deus.

Diante deste quadro questiona-se a posição de Montaigne sobre a figura de Raymond Sebond, investigando de que modo ele, grandemente influenciado pelo ceticismo antigo, se torna um (aparente?) defensor de um autor religioso, que havia ao mesmo tempo concebido a Revelação a partir dos limites próprios do homem, desde uma mescla (síntese) de duas tradições, uma da fé e outra da razão.

Como mencionado, os *Ensaio*s de Montaigne trazem uma grande influência do ceticismo antigo, principalmente de leituras de Sexto Empírico e de Cícero, entre outros importantes historiadores da doutrina cética antiga. É certo que se mostra importante aqui a questão da influência cética em Montaigne; entretanto, as vezes se possibilita a sobrevalorização desta influência, como nos mostra os intérpretes correntes que conduziram a uma interpretação parcial de seu pensamento, exclusivamente nas expressões que mais haviam marcado a sua aproximação ao interior da abordagem cética - como por exemplo, “que sei eu?” (*que sais-je?*) – muitos intérpretes tomaram-nas para endosso de sua interpretação do autor, em vez de ater-se à leitura rente do texto montaigniano. Só que *Ensaio*s de Montaigne não tratam apenas do ceticismo aos moldes dos antigos. Sobre isso observa Luís Eva, dizendo:

Montaigne deparou-se com a dúvida cética, mas ela não seria mais do que uma etapa, incompatível com o florescimento da verdadeira filosofia dos *Ensaio*s; é apenas um expediente metodológico que leva a um lugar ermo e inabitável, do qual rapidamente ele deverá fugir. (EVA, 2004, p.13)

¹²Como diz Montaigne: “O que nos prega a verdade, quando nos exorta a evitar a filosofia mundana, quando nos inculca tão amiúde que diante de Deus nossa sabedoria é apenas loucura; que todas as vanidades a mais vã é o homem; que o homem que se vangloria de seu saber não sabe ainda o que é saber; e que o homem, que nada é, se julga ser alguma coisa está iludindo a si mesmo e se enganando?” (II, XVII, 176 [A])

Neste sentido se mostra necessária uma exposição dos argumentos deste ensaio a fim de esclarecer não haver apenas um “puro” ceticismo antigo, mas também, vemos uma “reabilitação” da investigação “do fenômeno”, que postula a possibilidade de enunciar juízos, estabelecer críticas, fazer apologias, sem cair nas falsas presunções que a racionalidade vaidosa vinha proporcionando. Afinal, como Montaigne soluciona o problema da vaidade? Na medida em que lança mão da estratégia de desenvolver – a partir dos recursos do ceticismo pirrônico - para desvencilhar-se da exclusividade pretendida pelo neoacademicismo e pelos dogmáticos, como se dá que uma apologia a Sebond escape do campo da vaidade dos juízos?

Em prol da resolução dessas questões mostra-se a noção de movimento um dos conceitos mais importantes para entender a crítica de Montaigne à vaidade, dado que a possibilidade da mudança de opinião, de reformulações e de reconstrução dos juízos se repercute pautada sempre no movimento próprio da existência, ou seja, na construção imediata do pensamento, sem a necessidade de o mesmo ser estabelecido por uma lógica petrificada e axiomática, fundante de cada juízo.

Decerto o ceticismo fornece uma base para entender a noção de movimento; na *Apologia a Raymond Sebond* essa noção possibilita com que não olhemos adiante, para além - no sentido de pretender buscar algo que não esteja já suposto pela experiência instantânea -, do que está dado de modo imanente. Assim, ao contrário do que salientavam os acadêmicos, não há mais exclusivamente a dúvida hiperbólica (negativa), que se esvai do campo fenomênico, pois, veremos doravante com Montaigne que a dúvida é tornada em fator que possibilita a investigação e o julgamento de temas diversos, ou seja, ela – a dúvida – constitui-se no método investigativo. E, por sua vez, ao contrário do que previra o dogmatismo, esses julgamentos não acabarão mais em uma pressuposição, que se configuraria em um sistema para a filosofia, mas antes devem estar sempre abertos à possibilidade do erro e da impermanência, estando assim distantes da impermeabilidade e da lógica das diversas doutrinas de cunho dogmático.

Nesse sentido, abre-se a possibilidade de um modo de filosofar propriamente assistemático, que pretende ser fortuito e impremeditado, cujo

paradigma possa ser apenas o “vento” e suas “fantasias pessoais” como instigadores da investigação. É o que diz Montaigne: “Não faço senão ir e vir: meu julgamento nem sempre avança adiante; ele flutua, ele vaga” (II, XII, .280 [B]). Por isso trataremos a seguir, no debate trazido pelo nosso autor no ensaio *Apologia a Raymond Sebond*, de não enquadrá-lo em um sistema, pois nem porque uma abordagem é feita de modo conceitual se faz necessário concebê-la enclausurada dentro de um sistema. Trata-se de reconhecer um algo mais nas supostas “fantasias” imaginadas e anunciadas pelo autor: algo de não dito, mas implícito e cheio de significado no interior de terminologia por ele empregada.

Nesta perspectiva elucidaremos a possibilidade de defesa da pessoa de Raymond Sebond através do ensaio de Montaigne, mas também das ideias e do modo de Montaigne defender a mescla (síntese) entre razão e fé trazida já no texto sebondiano, *Theologia Naturalis* (1434-1436). É certo que a exposição construtiva montaigniana se vale da postura cética pirrônica para dissolver as incompreensões no texto de Raymond Sebond; e que Montaigne construiu esse elemento auxiliar principalmente tendo como base seu conhecimento das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico (por mais que esse não seja a sua única fonte).

Assim, analisaremos como o caminho cético investigativo proposto por Montaigne, pode se coadunar com uma defesa das ideias propostas por Sebond. Cabe investigar como se torna possível a justificação do duplo caminho – o da fé e o da razão - tomado por Sebond na busca do conhecimento. Nisso alia-se aquele elemento auxiliar: o ceticismo pirrônico, que fornece as condições necessárias (a postura intelectual) para anular qualquer asserção que busque a categorização de uma verdade última, substituindo-a pela suspensão do juízo, para anular qualquer tentativa de busca de certeza clara e distinta, recolocando a questão toda em seu verdadeiro pé, a saber, o aparecer.

Como mostra Luiz Eva (2004), a dualidade fé e razão acabam por levar a um dos paradoxos mais caros investigados pelo filósofo neste ensaio, dado que há uma defesa concomitante a críticas a determinados lados, tendo sempre presente como base o equilíbrio propiciado pelo ceticismo. Sendo assim, uma das preocupações de Montaigne se torna justamente a de analisar os excessos que tanto os católicos cometiam ao criticar a razão humana, quanto os

reformistas ao salientar que a razão pode chegar à Revelação por uma forma metodológico-científica.

O ceticismo, diante desta perspectiva, sempre se resguarda de alguma “solução” diante das questões epistemológicas trabalhadas pela tradição filosófica. Mesmo que Montaigne não acabe caindo em uma espécie de negativismo acadêmico sobre o conhecimento¹³, a própria noção de dúvida não se estabelece de uma forma permeável que se conclua em si mesma, mas sim se mostra de uma forma “orgânica e viva”, sendo sempre reformulada aquela que se estabelece, sempre inquirida por outra perspectiva. Desta forma, tal como as questões podem ser sempre outras, as respostas também possuem tal alteridade, não apresentando nada além da pura dissonância das conclusões, tornando assim difícil estabelecer alguma verdade última.

Diante dos caminhos postulados por Sebond, conforme o ensaio de Montaigne, não pode haver – para estabelecer uma suspensão cética - uma equipolência, e só por isso se deu a preponderância da crítica aos protestantes (por abuso de pressupostos epistemológicos na área da fé e da revelação), em detrimento da crítica aos católicos; contudo, para uma análise mais minuciosa dessa questão, dever-se-á ainda aumentar essa crítica, do ponto de vista estratégico, por causa do uso excessivo da razão em assuntos nos quais só podia ter lugar a fé. São esses dois objetores que constituem o núcleo central do debate que se desdobra na *Apologia* de Montaigne; segundo este seria um erro por isso atribuir um mesmo “peso críticos” para eles, católicos e reformistas. Daremos destaque a esse ponto no primeiro capítulo.

Como se vê na *Apologia*, Montaigne estabelece uma crítica maior aos segundos objetores (protestantes), por se acharem “dignos” do conhecimento dos mistérios a respeito dos quais, na opinião de Montaigne e dos católicos,

¹³ Segundo os acadêmicos, a verdade não pode ser conhecida pelas várias possibilidades que os filósofos dogmáticos evidenciavam, dado que os primeiros acadêmicos não davam seu assentimento à mera possibilidade de alcançar a Verdade, sendo que a Verdade para tais filósofos não existia. Levando tais fatos em conta, segundo Bicca, “(...) resulta que o sábio não dá seu assentimento a coisa alguma, porque ele necessariamente erra – e isto é impróprio ao sábio – ao assentir a coisa incertas. E não somente afirmavam eles [os acadêmicos] que tudo é incerto (...) que não se pode apreender a verdade, isto o deduziam de uma definição do estoico Zenon, segundo a qual só se pode ter por verdadeira aquela representação que é impressa na alma pela coisa mesma de onde se origina (...) o verdadeiro é reconhecido pelos traços que o falso não pode ter. Que tais traços não se encontram em nossas impressões, empenharam-se em demonstrar em muita tenacidade os acadêmicos.” (BICCA, 2016, p.132)

apenas a fé pode nos conduzir a compreender; assim, propriamente falando, os católicos possuiriam uma fé “ignorante”, acabando, entretanto, por não fazer bom uso das habilidades técnicas concedidas pelo próprio Deus. Em vista disso, caberia estabelecer uma crítica maior à razão do que propriamente à fé? Por que, para certas questões mais fundamentais, teria de se conceder à fé mostrar o caminho de modo mais seguro?

Essas questões são desenvolvidas nas subunidades a seguir, no intuito de estabelecer as premissas da defesa de Montaigne da fé católica (e também sebondiana), concomitante à crítica montaigniana diante da pretensão de anulação da importância do uso da razão.

2.2 Porque um Ensaio Chamado *Apologia*

Possivelmente, uma das questões mais polêmicas que podemos presenciar dentro da *Apologia*, define-se já na própria noção de “apologia” já evidenciada no título do ensaio. Sendo assim, torna-se cabível mostrar como podemos esclarecer a possibilidade de uma apologia a Raymond Sebond. Como podemos entender o sentido de “apologia” utilizado pelo filósofo? Há realmente uma apologia ao teólogo? Em que sentido pode-se entender essa apologia? Montaigne estabelece apenas uma defesa ao pensador ou podemos também interpretar críticas a sua filosofia? Tais questões serão respondidas no decorrer deste capítulo.

Assim como podemos presenciar no decorrer da *Apologia*, Montaigne se utiliza de uma forma de expressão típica dos pensadores/escritores de seu tempo, da qual denominados “escrita paradoxal”.¹⁴ Porém, como veremos, podemos entender a escrita paradoxal de Montaigne por dois vieses, a saber, o caminho retórico e o pedagógico. Ao longo da *Apologia* (assim como em outros ensaios do filósofo) podemos encontrar tanto a primeira forma de estabelecer paradoxos (formato retórico) quanto a segunda forma (formato pedagógico),

¹⁴ “Paradoxos são o modelo de aporias que surgem quando temos uma pluralidade de teses, cada uma delas plausível nas circunstâncias, mas, não obstante, do ponto de vista do ser conjunto, constituindo um conjunto inconsistente. Paradoxos lógicos sempre envolvem situações aporéticas, pois considerando em separado, cada membro de tal conjunto circunscreve uma pretensão para nós nos inclinarmos a aceitar se tal aceitação não fosse problemática. Todavia, quando todas essas pretensões são reunidas, contradição lógica surge.” (Rescher, 2009:84 *apud* BICCA, 2016, p.241)

porém, veremos que a forma apologética de Montaigne tende a seguir um maior caminho pedagógico do que propriamente retórico (por mais que não abandone as duas formas de estabelecimento dos paradoxos). A partir de agora estabeleceremos as diferenças entre os dois tipos de paradoxos para então estipular a noção de apologia no ensaio.

No renascimento diversos escritores se utilizavam dos paradoxos como forma retórica em prol da possibilidade de emocionar o interlocutor, seja pelo divertimento ou se não pelo constrangimento. Temos como uma das principais figuras deste tempo Erasmo de Roterdã, com sua publicação *Elogio da Loucura* de 1511. Neste livro, o discurso paradoxal incorpora a Loucura como aquela que por meio de paradoxos, critica os homens que se dizem sábios e são, ironizando aqueles que estruturam o mundo de uma forma lógica racional ou propriamente por meio de suas crenças. Como nos alude Eva, houve escritores que utilizavam destes métodos discursivos que eram muito influenciados pelo ceticismo antigo, como por exemplo, Rabelais, Guy de Bruès, Tahureau... (EVA, 2018, p. 283) Assim como no ceticismo e em Montaigne, esses satíricos tinham como primeiro intuito criticar bruscamente a *science* de seu tempo, parodiando as certezas dogmáticas como ilógicas e inconsistentes.¹⁵ Desta forma, podemos classificar tais formas de paradoxo a partir de um sentido retórico, dado que, o sentido de retórica não abarca apenas o escopo de comprovar uma tese de uma maneira clara e convincente, mas também, ter como método argumentativo a utilização dos afetos do homem.¹⁶

Por mais que Montaigne não abandone a primeira forma de paradoxo, diante da defesa de Sebond, o filósofo se utiliza da linguagem paradoxal não mais apenas de uma maneira lúdica, mas sim partindo por um aspecto pedagógico. Segundo Eva em seu artigo “*ainda o ceticismo de Montaigne*”(2018), podemos interpretar a defesa de Montaigne a Sebond a partir de um sentido pedagógico levando em conta que, ao mesmo tempo em parte o

¹⁵ Segundo Eva (EVA, 2018, p. 283), estaríamos diante de uma espécie de pirronismo lúdico – uma “filosofia para rir”, ante a qual caberia hesitar em reconhecer uma atitude propriamente filosófica. Por essa perspectiva, vemos a performance do ceticismo antigo refletido em uma imagem lúdica, da qual, tais autores não parecem compartilhar com a interpretação de Sexto sobre o mesmo tema.

¹⁶ A retórica tinha entre seus objetivos não apenas *docere* (= mostrar) ou *probare* (= provar), que concernem ao componente inteligível do discurso, mas também *delectare* (= deleitar) ou *placere* (= agradar) e *movere* (= emocionar) ou *flectere* (= comover) (Cícero, 1921, I, 21, 69, *Quintiliano*, 1980, XII, 2, 11), que dizem respeito ao componente afetivo do discurso (FIORIN, 2014, p. 20).

pensador francês faça uma defesa a Sebond, por outra perspectiva, também podemos averiguar que as objeções de Montaigne contra os católicos e protestantes atacam também o teólogo. Tal paradoxo nos propicia perguntar sobre a veracidade da apologia, sendo que, podemos destacar também não apenas uma defesa, mas também críticas. É nesse sentido que podemos evidenciar um aspecto pedagógico no pensador, dado que,

Nesse caso, as incompletudes ou aparentes incongruências do texto operariam como motivações para que o leitor exercitasse o seu próprio juízo e ativamente realizasse o exercício de pensamento, o que, aos olhos de Montaigne, constitui a boa atividade filosófica (por oposição à aceitação passiva de conteúdos em razão da autoridade). [...] O essencial e prioritário a fazer é estimular a atividade intelectual própria por intermédio da qual se poderia chegar a esse resultado (ou, impremeditadamente, permanecer aquém ou além dele). (EVA, 2018, p. 284)

Sendo assim, partindo de um sentido pedagógico que podemos estabelecer uma apologia a Sebond, da qual visa a possibilidade do leitor salvaguardar Sebond, por mais que, como veremos com a conclusão deste capítulo, até mesmo Sebond carrega a vaidade em seu ser. A partir de agora veremos primeiramente a defesa de Montaigne ao teólogo, caracterizando o poder probatório da argumentação sebondiana, baseado tanto na noção de capacidade do conhecimento humano (ou como Montaigne nos alude, das “armas humanas”), quanto na noção de fé típica do catolicismo. Veremos que Sebond possui em seu livro um sentido específico de fazer ciência, não baseado na velha *episteme* dos gregos, mas sim em um sentido pragmático, que tem como intuito exercitar a capacidade de explorar os diversos conhecimentos cedidos por Deus, em prol da sobrevivência do homem no mundo.

Logo no início da *Apologia*, vemos o filósofo nos mostrar a importância da ciência para a vida, rotulando de “tolos” as pessoas que a negam totalmente em prol de outras formas de conhecimento. Porém, podemos nos perguntar, qual forma de ciência Montaigne se refere? Ele salienta a importância de uma ciência epistemológica aos moldes dogmáticos, ou de uma “ciência pragmática”, em prol do usufruir de todas as capacidades de conhecimento do homem? Logo após a breve apologia a ciência, o filósofo realiza uma crítica ao domínio das ciências que tendem a soberania do conhecimento.

[...] mas nem por isso estimo seu valor até essa medida extrema que alguns lhe atribuem, como o filósofo Herilo, que colocava nela o soberano bem e afirmava que estava em seu poder tornarmos sábios e contentes; não creio nisso, nem no que disseram outros: que a ciência é a mãe de toda virtude e todo o vício é produzido pela ignorância. II, XII, 160-161)

Vemos nesse primeiro trecho Montaigne criticar assiduamente as ciências que tendem a se estender em um patamar acima das outras formas de conhecimento, universalizando-se como a mãe do conhecimento necessário. Nesse sentido, constatamos que a apologia de Montaigne diante da ciência não se estabelece a partir do sentido de *episteme* dos antigos, que se justifica a partir de um conhecimento metafísico do qual podemos constatar alguma verdade última sobre as coisas. A noção de ciência do filósofo parte do sentido renovado, pois, assim como nos mostra Porchat no seu artigo *Sobre o que Aparece*, diferentemente de uma epistemologia antiga derivada tanto de Platão quanto de Aristóteles, alguns campos científicos da época de Montaigne repensavam a questão metodológica e do estatuto da verdade sobre as questões trabalhadas, dado que, partiam já de intuítos que seriam apenas mais evidentes na modernidade com a nova noção de ciência. Isso repercute a possibilidade de uma ciência operativa, da qual, desenvolve um intuito propriamente tecnicista no âmbito imanente, e não mais transcendente a experiência tanto empírica quanto racional do homem.

A *Apologia*, certamente, não recusa que o homem possa conhecer as coisas que aparecem no mundo, das quais, podemos estabelecer diversos tipos de conhecimentos, perspectivas e juízos sobre tais. Porém, Montaigne salienta, que dentro do ceticismo, não podemos “descrever” as coisas em seu sentido essencial, justamente pela limitação da experiência do homem com os objetos. O homem deve utilizar as suas capacidades cedidas por Deus dentro de seus limites, dando espaço assim para o conhecimento das coisas pelas habilidades técnicas-práticas, contrárias ao fundamentalismo abstrato dogmático. Diferentemente da estigmatização pressuposta por uma teoria substancialista, a técnica é aquela que nunca permanece a mesma, pois, ela sempre se aprimora, muda diante do próprio tempo, desenvolve suas excelências, porém, sempre se mantendo no âmbito do humanamente concebível, pautando-se dentro dos

limites das coisas que se mostram, sem a necessidade de uma compreensão prévia daquilo que se apresenta. Nesse sentido, como uma forma de defender Sebond dos ataques das variadas epistemologias, como os sistemas dogmáticos compreendidos pela *science*, Montaigne constata que desde a perspectiva humildemente humana (sem o auxílio de grandes métodos ou se não da figura divina), o homem deve partir de seus próprios recursos em prol do explorar do mundo. Desta forma, vemos o filósofo ensaiar diversas críticas, da qual irá demonstrar os artigos da fé a partir de meios humanos e naturais (II, XII, 169) desprovido assim de teorias metafísicas que constituam uma lógica para a explicação das coisas que aparecem. Nesse sentido, observa Porchat:

O pirrônico é, ao contrário, um apologista da ciência empírica, enquanto instrumento humano de exploração sistemática da riqueza infunda do mundo dos fenômenos, que os avanços espetaculares do progresso técnico ligado a prática científica podem fazer servir ao bem-estar do homem. Por outro lado, lhe está proibida a “aceitação” de teorias científicas, precisamente porque “aceitar uma teoria científica” se diz em diferentes sentidos, alguns dos quais não envolvem, como diversos filósofos da ciência tem com frequência sublinhado, quaisquer compromissos com dogmatismos filosóficos (PORCHAT, 2007, p. 42)

Partindo desta perspectiva do “fazer da ciência”, vemos a possibilidade de uma aproximação de tal forma de conhecimento com o ceticismo pirrônico. A ciência imanente é aquela que, de certa forma, segue a noção de movimento tratada anteriormente, dado que, diferentemente da epistemologia dos antigos, a *epoché* acaba sempre participando do processo metodológico investigativo da ciência moderna. A ciência renascentista e moderna, nesse sentido, alia-se ao método cético e levam em conta que a suspensão do juízo é essencial, pois, limita o campo da experiência apenas ao *appearance*, não mais se pautando em outros âmbitos abstratos, isto é, apenas o concreto. Deixaremos mais clara essa aproximação entre Pirro e Montaigne a partir do próximo tópico.

Assim como em Sebond, o homem é aquele que pode interpretar o mundo, que pode explanar alguns mistérios que o próprio Deus nos concebeu para podermos viver, cedendo a possibilidade de “ler” as coisas presentes no *appearance*, tal como lemos a Bíblia. O homem, nesse sentido, é aquele que pode compreender as obras do Criador e ver o mesmo em cada obra, sendo um ser

que pode a partir de suas experiências possuírem noções e juízos sobre as coisas que o rodeiam. Vemos em Montaigne certa atitude “humanista”, na qual, o homem não necessitaria abandonar suas capacidades apenas em prol de uma vida “contemplativa”, e de certa forma, cega para as experiências deste mundo. O filósofo, diferentemente de alguns padres/santos mais radicais como Tertuliano, nega que a filosofia seja totalmente equivocada e inútil, mas sim que, diante de uma equipolência entre fé e razão, poderíamos “exercitar” todos os atributos que foram concebidos a nós. Segundo Montaigne,

(...) Isso não quer dizer que não seja uma iniciativa muito bela e 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 um homem cristão que pretender, por todos seus estudos e reflexões, embelezar, estender e amplificar a verdade de sua crença. Não nos contentamos em servir a Deus com o espírito e alma; devemos-lhe ainda, e lhe prestamos, uma reverência corporal; aplicamos em honra-lo nossos próprios membros e nossos movimentos e as coisas externas. É preciso fazer o mesmo com ela, e acompanhar nossa fé de toda a razão que existe em nós, mas sempre com a ressalva de não pensar que seja de nós que ela depende nem que nossos esforços e argumentos possam atingir uma tão sobrenatural essência divina. (II, XVI, 164)

Segundo Montaigne, a *epoché* quando Montaigne salienta que a razão não pode conceber o que está para além de seus limites, ou seja, no *apparence* que se apresenta a nós. A fé, por mais que alcance a certeza divina, não traduz em verdades demasiadamente humanas, remetendo a uma suspensão de qualquer forma de juízo sobre o mistério divino¹⁷. O mistério da fé não pode ser concebido por algo tão perecível e limitado como a linguagem racional, pois, sobre as coisas Eternas apenas o silêncio é a “chave”.

Levando em conta tais fatores que limitam o próprio homem diante da verdade, constatamos os limites do humanismo proposto pelo filósofo, justamente pela incapacidade do homem de experienciar a Revelação em seu sentido mais essencial. Vemos com isso, a preservação do fideísmo, a qual Sebond em parte, adere-se. Assim como Sebond e os católicos, Montaigne coloca a fé como a única que pode de uma forma mais próxima, desvelar os

¹⁷ No 3º capítulo desenvolveremos a ideia de base pirrônica compreendida no texto *Apologia*.

mistérios que.¹⁸ Segundo a tradição dos católicos fideístas, apenas Deus, a partir de seu consentimento, pode nos revelar a verdade última e mais fulcral sobre o mundo, dado que, para Montaigne, nem ao menos o sábio filósofo poderia alcançar, pois, as pretensões divinas não são interpretáveis pela razão. Para o fideísmo, Apenas com a iluminação divina e com o auxílio de Deus, podemos conceber a Verdade sobre a aparência. “É tão-somente a fé que salva vivamente e verdadeiramente os altos mistérios de nossa religião.” (II, XII, p.164).

É nesse sentido que começamos a entender o motivo de uma maior crítica à tendência racionalista de seu tempo que por mais que, se mostrava mais condizente com o aparecer, ainda mantinha um grande nível de afastamento do imanente. Além do caráter transcendente da *episteme* daquele período, segundo Montaigne, ela se achava melhor que os argumentos tanto dos católicos, por serem mais rigorosos e lógicos. É nesse sentido que o principal intuito do filósofo se torna rebater todos os argumentos de que o homem é um ser digno de conceber algo como uma Verdade, por possuir uma possibilidade de conhecimento que deram o nome de racionalidade.

Sendo assim podemos salientar que uma das principais objeções na defesa de Sebond, contra os reformistas, como os grandes adversários do catolicismo tradicional, no período renascentista, diz respeito aos preceitos lógicos racionalistas para além da fé simples e dos argumentos racionalistas vulgares de Sebond. Como mencionado anteriormente, eram os reformistas (heréticos que eram chamados também de *atheistes*)¹⁹ que representavam o mais repugnante e doente humanismo da época, sendo que relatavam poder

¹⁸ “[A] Se tivéssemos um único pouco de fé, moveríamos as montanhas de seu lugar, diz a santa escritura; nossas ações, que seriam guiadas e acampainhadas pela divindade, não seriam simplesmente humanas: teriam algo de miraculoso, como nossa crença. [C] *brebis est institutio vitae honestae beataeque, si credas*” (II, XII, 166)

¹⁹ “A identificação dos primeiros objetores como membros da Santa Liga fica aqui a título de sugestão. Os elementos textuais que apontam nesta direção são menores do que os que permitem identificar os autores da segunda objeção ao outro partido extremado na época, os huguenotes. Uma leitura atenta da Apologia não deixa dúvida que a segunda objeção à Sebond visa a religião católica de Marguerite e sua *entourage*. Parece-me também evidente que a posição do objetor não é o que entendemos hoje por ateísmo. Em primeiro lugar simplesmente porque provavelmente não havia na Europa da época ateus no sentido de descrentes do Deus judaico-cristão. E ainda que existissem ateus na época de Montaigne, é impossível que o autor da Apologia se esteja referindo aqui a ‘ateísmo’ como o concebemos hoje, pois tal posição certamente não existia na dimensão social diagnosticada. A designação por Montaigne deste segundo objetor como “ateu” ou de sua objeção como “ateia” precisa ser entendida no sentido que o termo tinha na época, a saber, como herético em relação à crença religiosa objetada.” (NETO, 2012, p. 05)

compreender Deus e sua obra, colocando-se como o ser mais privilegiado de toda a criação. Nesse sentido, manifestavam total desdém à fé simples e pura tanto dos católicos tradicionais, quanto de Sebond (por mais que não a abandonasse a fé), salientando que os argumentos apenas baseados na fé ou na fraca razão, eram incapazes de verificar com excelência as evidências existenciais. Desta forma, diferentemente da crítica sutil aos católicos por não reconhecerem os argumentos de Sebond, os argumentos dos ateístas tendiam a ser mais perigosos e maliciosos, pois, “infectavam com seu veneno a matéria inocente dos argumentos sebondianos” (II, XII, 167).²⁰ Não trata-se aqui de salientar uma suposta veracidade nos argumentos de Sebond, sendo que, assim como nos mostra o pensador, apenas a partir de um favor extraordinário poderíamos alcançar a verdade, mas sim de combater a vaidade devastadora da *science* que achava-se com os melhores argumentos do que os argumentos de Sebond que possuíam os limites da cognição humana.

[...] O meio que escolho para rebater esse desvario e que me parece o mais adequado é o de esmagar e pisotear o orgulho e a arrogância totalmente isentos da “*jalousie de leur discipline*”, pois não filosofam no intuito de preservar suas próprias concepções da crítica, mas simplesmente avançam proposições contrárias às de seus interlocutores para engendrar a suspensão (II, XII, 168)

É especificamente em cima do orgulho e da arrogância que Montaigne lança os mais corrosivos ataques propiciados pelo ceticismo pirrônico, sendo que, a maior vaidade se constata não sobre o catolicismo tradicional que possui em sua “essência” a ignorância humilde derivada dos padres antigos e de Sócrates, mas sim, diante da *science* que mostra o caminho rumo à verdade. O homem não se via mais como um ser humilde, mas sim, como um ser vaidoso típico dos reformistas, que pode nos levar tanto a perca da fé quando ao desvinculo diante das crenças tradicionais. Como veremos no próximo tópico, Montaigne nos mostra a grande importância das crenças da nossa cultura, dado que, elas que dão a possibilidade de uma vida civil menos caótica.

²⁰ Segundo Eva, “(...) o ‘ateísmo’ do segundo grupo de objetores é, assim, uma justificação decisiva para a estratégia de Montaigne. Tal característica os diferencia dos primeiros objetores, posto que estes outros são incapazes de aceitar a alegação da graça divina como instância iluminadora dos argumentos de Sebond, alegação que permitiu a Montaigne se desembaraçar daqueles outros em poucas páginas” (EVA, 2004, p.29)

Levando tais fatos em conta, atributos como a da vaidade, não podem pertencer como uma característica significativa e evidente do cristão, justamente por ser contrária aos segmentos de uma ética cristã baseada tanto na miséria da possibilidade de conhecimento do homem perante a Deus, quanto diante de sua humildade de aceitar que Deus não pode ser pensando por fundamentos racionalistas. Diante de tal intuito defensivo da ética matriz do cristianismo, vemos Montaigne utilizar o ceticismo em prol do modo de viver do vulgo, que possui como conhecimento mais fundamental das coisas a própria fé pura. Nesse sentido, o cético não se torna mais um inimigo da religião católica como poderíamos facilmente interpretar, mas sim, contrariamente, podemos interpretar que o trabalho de Montaigne se volta em prol de uma aproximação do pirronismo com a religião tradicional, no qual torna-se possível, como nos mostra Eva, uma “acomodação conceitual”.

Não há na invenção humana nada que tenha tanta verossimilhança e utilidade. 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 e zeloso; inimigo jurado da heresia, e se isentado, por conseguinte, das vãs e irreligiosas opiniões introduzidas pelas falsas seitas. [B] é uma folha em branco preparada para recebendo dedo de Deus as formas tais que lhe aprouver aí grafar[...] (II, XII, 260)

Levando o intuito cético de Montaigne aos extremos, podemos evidenciar o porquê da necessidade e a possibilidade de sua defesa cética a Sebond. Conforme nos mostra o filósofo, uma apologia torna-se necessária justamente para tornar possível um ataque direto às pretensões racionais típicas do reformismo. Sebond, por mais que em certa perspectiva possua apenas argumentos que não englobam a rigorosidade que possuímos os argumentos da *science*, ou em outro sentido, por serem singulares e contingentes, ainda servem de aparato para colocar o homem em seu devido lugar, retirando-o tanto do patamar da miséria humana, quanto da dignidade humana, concebendo-o como um ser vivo apenas, sem qualquer consideração a mais. Sebond buscando a mediania na tendência de suspender seu juízo para tudo que está para além da

compreensão, Montaigne faz uso de sua bagagem cética para apresentar os aspectos defensáveis, aproximando-se do ceticismo pirrônico de uma forma essencial. No fim, a apologia à Sebond possui em seu cerne o típico pirronismo postulado pela tradição grega, cabendo deste modo, a possibilidade de estabelecer uma apologia sem cair na vaidade propiciada pelos objetores. Desta forma, assim como nos afirma Luiz Eva, “a defesa de Sebond ante os segundos objetores, seja qual for seu sentido, apoia-se em uma numa avaliação do poder da razão, tarefa esta que se tornará logicamente prioritária no desenvolvimento do ensaio.” (EVA, 2004, p. 32)

Porém, como previsto anteriormente, a noção de apologia esta para além de uma mera defesa a Sebond, sendo que, carrega em seu conteúdo tanto defesas quanto críticas a sua forma de interpretar a existência. A partir de agora veremos até que ponto podemos explicar pressupostos de vaidade no teólogo.

Podemos salientar diversos aspectos em prol de uma crítica de Montaigne a Sebond, dado que, todos os ataques feitos aos objetores de Sebond acabam atacando o próprio teólogo. Assim como salientado, a *Apologia* de Montaigne evidencia-se como um ensaio que tem como intuito principal a crítica a vaidade do poder da razão possibilitado pelo movimento reformista. Da mesma forma que o filósofo ataca as teorias macrocósmicas dos *atheistes* (as quais veremos no próximo capítulo), Montaigne investe contra Sebond, dado que para o teólogo, o mundo se dá de uma forma ordenada hierárquica, da qual o homem está presente em seu cume, sendo assim o ser mais importante de toda a criação divina. Da mesma forma, os ataques também se investem na crítica de que os outros animais são feitos para o usufruto do homem, em prol de seu uso e contentamento próprio. E por último, Montaigne também atacara em Sebond a fantasia de que o homem pode conhecer as coisas espirituais apenas pelo usufruto de nossas condições meramente humanas.²¹ Em que sentidos podemos entender esses ataques de Montaigne?

²¹ Segundo Eva podemos atacar os ideais de Sebond principalmente a partir desta passagem da *Teologia Natural*, parafraseadas por Montaigne: “Não há nada nesse mundo que não trabalhe dia e noite pelo bem do homem, o universo é para ele, por causa dele, e foi feito de uma maravilhosa estrutura, compassada e ordenada pra seu bem (...). Então, homem, lança corajosamente teu olhar bem longe em torno de ti e contempla se, de tantas peças dessa grande máquina, há alguma que não te serve. Considera como o cuidado e a solicitude da natureza não visa senão teu proveito (...) Esse céu, essa terra, esse ar, este mar, e tudo o que está neles é continuamente empregado para o teu serviço.” (EVA, 2004, p.38)

Podemos entender as críticas de Montaigne a Sebond como um método de defesa de que tem como primeiro intuito determinar a estrutura lógica que está presente no paradoxo formulado na *Apologia*. Esta “estrutura lógica” permite, graças ao método da *epoché* pelo qual Montaigne foi influenciado, lidar com desenvoltura com o texto de Sebond. Desta forma, a *Apologia* a Raymond Sebond evidencia um ataque indireto de Montaigne à vaidade sebondiana. No exame das teses de Sebond, ele projeta a incerteza delas, graças ao método por ele elaborado, como estratégia de acentuar um paradoxo nas teses de Sebond. Este seria, Segundo Eva, “(...) constituído de modo a originar um problema insolúvel quando se trata de saber se a *Apologia* é favorável ou contrária a Sebond: as duas alternativas ocorrem simultaneamente, sem que se possa optar em definitivo por nenhuma delas” (EVA, 2004, p. 37)

Diante deste paradoxo, podemos nos perguntar se há realmente nesse sentido uma apologia a Sebond, da qual podemos renunciar as diversas críticas desenvolvidas em prol de uma “resolução” das contradições constatadas entre a noção de defesa e crítica formulada pelo filósofo. Por mais que estamos diante de um autor que parece se contradizer em suas afirmações, podemos compreender que tais “contradições” apenas podem ser realmente consideradas “contradições” de uma forma superficial, ou seja, a partir de uma impressão rápida sobre os argumentos do autor. Em seu sentido mais íntimo podemos entender que não há contradições, sendo que podemos interpretar os variados argumentos de Montaigne de uma forma mais precisa, anulando assim a aparente contradição proposta. Primeiramente, uma das diferenças mais drásticas entre o suposto ataque a Sebond e o ataque direto aos segundos objetores, mostra-se quando entendemos que a *Apologia* tem como primeiro intuito atacar a conduta irreligiosa dos protestantes, levando em conta que, os seguidores desta vertente de interpretação religiosa utilizam de forma inadequada a razão, extrapolando os limites humanos postulados. Por mais que podemos interpretar as razões do teólogo de uma forma análoga, podemos ainda dissociar as discordantes razões do teólogo, baseando-se assim em uma defesa a pessoa Sebond diante da crítica feita pelos segundos objetores, que salientam que os argumentos são fracos em comparação aos diversos sistemas da *science*. Sendo assim, podemos ainda salvaguardar o sentido de apologia sem defasar o intuito principal contido na noção de apologia, que nesse sentido, como

mostrado, não possui necessidade de uma concordância entre Montaigne e Sebond, mas sim, o sentido se constitui como uma forma de salientar que os segundos objetores não possuem uma maior verdade em mãos por possuir argumentos melhor estruturados, mas sim que tais argumentos podem ser mais equivocados do que propriamente o do teólogo.

É a partir dessa noção de apologia que podemos entender neste ensaio, Montaigne como um pensador inovado em comparação aos cétricos anteriores. A partir dessa forma apologética de Montaigne perante Sebond, podemos constatar o filósofo como um anunciador da subjetividade filosófica. Vemos aqui o quão Montaigne é um filósofo voltado a diversidade de formas de vida, do qual, não se contenta em neutralizar uma forma única e moldada de ser, mas sim, interpreta o homem como um campo múltiplo e variado de possibilidades de expressão, de modos de se apresentar. O homem é criador de si mesmo, pois, nesse sentido específico, podemos salientar as diversas interpretações possíveis de mundo disposta para tais sujeitos, uma sempre se diferenciando da outra, em um eterno confronto entre tais potências significantes. Não há mais uma Forma, mas sim múltiplas possíveis formalizações. Deste modo, o homem cria sua própria forma a partir de seu caráter e de suas circunstâncias, dando origem assim aos seus traços específicos da subjetividade. Os traços das diversas subjetividades sempre se conflitam e se inovam, sendo nós um amontoado de traços que se alteram conforme nossas vivências.²² Esses traços da subjetividade de Montaigne é que possibilitam uma apologia.

No próximo tópico investigaremos de uma maneira mais incisiva as aproximações que podemos salientar entre o ceticismo pirrônico e a apologia a Sebond, mostrando que o suposto fideísmo que Montaigne adere, podem ser destacadas como apenas uma característica superficial nele.

²² “Somos um amontoado de peças juntadas inarmonicamente e queremos que nos honrem quando não o merecemos. [...] Somos todos construídos de peças e pedaços juntados de maneira casual e diversa, e cada peça funciona independentemente das demais. Daí ser tão grande a diferença entre nós e nós mesmos quanto entre nós e outrem.” (II, I, p. 101-102)

2.3 – Montaigne e sua Relação com o Ceticismo

No último tópico, buscamos compreender a defesa que Montaigne efetua a favor de Sebond em seu livro *Teologia Natural*. Vimos que um dos intuitos principais do filósofo francês perante sua defesa ao teólogo se refere justamente a crítica aos dois principais movimentos religiosos da época renascentista. Porém, observamos também que Montaigne constrói uma maior crítica aos defensores da *science*, que defendiam a soberania da razão diante do mistério da Revelação. Agora investigaremos qual seria a relação de Montaigne com o pirronismo, aludindo não apenas uma defesa a Sebond sem qualquer base argumentativa, mas sim tendo pressuposto todo o desenvolvimento grego sobre o ceticismo antigo.

Como sabemos Montaigne, em seus *Ensaio*s, possui uma forte influência do ceticismo antigo aludido por figuras como Sexto Empírico e Cícero. Podemos notar que especificamente na *Apologia*, é onde encontramos com mais clareza a doutrina cética exposta pelos vários argumentos utilizados por tais filósofos. Uma das primeiras influências que podemos perceber sobre o ceticismo na *Apologia* é que primeiramente, da mesma forma como Sexto Empírico divide em três categorias as formas de investigação sobre a verdade, o filósofo francês da mesma forma, divide tais formas em uma tríade.

Quem procura alguma coisa acaba chegando a este ponto: ou diz que a encontrou ou que não ela pode ser encontrada, ou que está ainda buscando. Toda filosofia está distribuída por esses três gêneros. Seu intento é busca a verdade, a ciência e a certeza. Os peripatéticos, os epicuristas, os estoicos e outros pensaram havê-la tê-la encontrado; Estes estabeleceram as ciências que temos e trataram nos como conhecimentos certos. Clitômaco, Carnéades e os acadêmicos desesperam de sua busca e declaram que a verdade não podia ser compreendida com nossos meios. [...] Pirro e outros céticos ou eféticos – [C] cujas opiniões várias antigas consideram extraídas de Humero, dos Sete Sábios [...] dizem que ainda estão em busca da verdade (II, XII, 254)

Podemos notar nesta passagem a clássica divisão adotada pelos céticos em relação às formas de conhecimento. Vemos que tanto Montaigne quanto

Sexto²³ ao descreverem as diferenças que há entre as formas investigativas, dividem em duas formas o “ser cético”, ou seja, a forma acadêmica derivada de Platão e a forma pirrônica proveniente de Pirro.

Uma das principais diferenças que podemos constatar com essa passagem é que Montaigne não apenas se diferencia do ceticismo negativo dos acadêmicos, mas também adere ao pirronismo como principal influência de seus pensamentos. Mas porque o ceticismo pirrônico mostra-se mais coeso do que o ceticismo acadêmico? Enquanto os pirrônicos suspendem o juízo tanto à possibilidade de haver uma verdade, quanto à descrença no alcance da verdade, os acadêmicos aludem à total incondicionamento do conhecimento da verdade, apontando a impossibilidade de haver alguma forma de conhecer para além da nossa compreensão. Enquanto os acadêmicos cessam a investigação sobre o que não podemos possuir clareza, pelo motivo de que, a negação do conhecimento da verdade é preestabelecida anteriormente a investigação daquilo que será definido, os pirrônicos sempre estarão investigando todas as questões que se apresentam sempre na tentativa de resolução dos vários mistérios que a existência nos prevê, mesmo levando em conta os variados problemas que o pirronismo prevê com a noção de verdade. Para a suposta resolução deste claro problema prático dentro da doutrina acadêmica, tais filósofos nos salientavam colocar em prática apenas os juízos mais prováveis, anulando os juízos falsos do campo de possibilidades. Já os pirrônicos nos salientam que não há como termos noções de verossimilhança sem reconhecer primeiramente a verdade. Porém, Montaigne não se mostra de total desacordo com o conceito de verossimilhança, dado que, nos alude tanto à possibilidade de podermos ajuizar de uma forma mais próxima da aparência de uma verdade, formalizando uma “verdade” dentro do campo científico, mas sim meramente como uma “verdade” momentânea que pode ser modificada em outra ocasião.

²³ “O resultado natural de qualquer investigação é aquele que investiga ou bem encontra aquilo que busca, ou bem nega que seja encontrável e confessa ser isto inapreensível, ou ainda, persiste em sua busca. O mesmo ocorre com as investigações filosóficas, e é provavelmente por isso que alguns afirmaram ter descoberto a verdade, outros que a verdade não pode ser apreendida, enquanto outros continuam buscando. Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade, outros que a verdade não pode ser apreendida, enquanto outros continuam buscando. Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os “dogmáticos”, assim são chamados especialmente Aristóteles, por exemplo, Epicuro, os estoicos e alguns outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos consideram a verdade inapreensível, e os céticos continuam buscando. Portanto, parece razoável manter que há três tipos de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética.” (EMPÍRICO, 1997, p.115)

Dentro do pirronismo presenciamos uma forma diferente de adesão as aparências, da qual não necessita de conceitos como verossimilhança em prol de uma vida prática cética, mostrando-se assim como o ceticismo mais ousado e mais verossímil.

A regra é então *ser-sem-julgar* ela é correta por não ter inclinação, nem para um lado nem para o outro. Não se faz julgamento, logo a verdade tem de ser outra que a verdade do juízo (verdade como conformidade ou adequação): onde impera a abstenção, não se escolhem, não se ‘medem’ as coisas, elas são tidas deste modo como imensuráveis. Não se trata de uma verdade dogmática, nem de uma verdade ‘sobre’ as coisas, mas de uma palavra de serenidade. [...] Pirro é alguém que ensina a aparência, isto é, a absoluta leveza de todas as coisas, particularmente de nossa vida, que nós, pela insistência da reificação e da substancialização, tornamos mais pesadas (BICCA, 2016, p. 62)

Tal modo de se viver, por mais que não possua um intuito teleológico em sua arte, segundo algumas interpretações de Pirro, como, por exemplo, a de Montaigne, não se pode dizer que Pirro era um homem que gostaria de cair no estado de suspensão dos sentidos (negação da vontade) de uma forma tipicamente indiana, por mais que ainda possamos fazer variados paralelos da figura de Pirro com aspectos do budismo de vertente Hinayana.²⁴ Porém, assim como Sexto Empírico nos afirma, a figura cética mostra-se pelo seu lado investigativo, pois, devemos levar em consideração que, antes mesmo do ceticismo ser uma doutrina que prega a dúvida, podemos acentuar suas características exploratórias diante do objeto a ser apurado.²⁵ Sexto Empírico nunca falou propriamente em dúvida, mas sim em aporia, ou seja, um sentimento de perplexidade perante a aparência, perante a sua condição como um existente.

20 Assim como em Sexto Empírico podemos averiguar diversos aspectos diante da questão metódica investigativa utilizada pelo extremo oriente em comparação ao ceticismo dialético já utilizado tanto por Platão como pelos neoacadêmicos. Podemos salientar também que tanto os budistas quanto Pirro possuem uma total incerteza diante do *númenon*, não podendo assim evidenciar a real substância das coisas. Também podemos enfatizar a total despreensão epistemológica ou gnosiológica dos orientais, possibilitando aproximá-los da noção de suspensão do juízo, típica do ceticismo antigo.

²⁵ Segundo Sexto, “(...) a filosofia cética é denominada ‘zetética’ devido à sua atividade de investigar e indagar” (EMPÍRICO 116, 1997). Ou seja, o ceticismo pirrônico seria uma habilidade de opor (de uma maneira dialética) as opiniões que aparecem, sendo que a partir da oposição dos contrários se pode constatar a *diaphonia* presente nas opiniões, levando daí a sua suspensão.

De fato, assim como Sexto Empírico nos fala, o trabalho do cético (tanto de vertente dialética quanto empírica²⁶) é o mesmo de um médico, ou seja, aquele que examina, investiga em prol da sanidade do “paciente” grandes laborações para as questões que de fato nunca foram fundamentadas, nem solucionadas de forma definida. O pirrônico contrapõe a crença de seu assentimento perante o mundo, pois, levando em conta que Pirro foi um grande investigador, o mesmo se utiliza da razão a seus limites, para então se suspender das formulações. Conhecer a aparência, trata-se de entender os seres como auto evidentes, não no sentido epistemológico (sugerindo uma suposta singularidade ideal), mas sim autoevidentes no sentido de apresentar-se ao mundo como algo condicionado. Segundo Luiz Bicca podemos entender esse movimento do aparente como um certo tipo de ‘verdade’, não uma verdade epistemológica, mas sim por ser uma possibilidade intramundana, ou seja, um *on*, uma existência pura e simples. (BICCA, 2016, P. 120)

Segundo Jaimir Conte, podemos ver claramente na *Apologia*, que diferentemente do método cético dos acadêmicos, o dos pirrônicos por ser dotado sempre da esperança em “alcançar” a Verdade, tornando-se assim a forma de investigação que predominou na história do pensamento. Ele comenta:

Homero, segundo ele, teria lançado os fundamentos de todas as escolas de filosofia para mostrar até que ponto era indiferente o caminho a seguir (Cf. 12.12.491). Muitos pré-socráticos teriam exercido, na sua opinião, uma forma de escrever que, no fundo, é dubitativa, “(b) Eles possuem uma forma de escrever dubitativa em substância e um desejo de investigação antes que de ensino, ainda que entrem seus estilos com tons dogmáticos” (2.12.492). Inclui ainda Sócrates entre os *zetéticos*: “Sócrates sempre pergunta e promove a disputa, nunca a resolve, nunca se satisfaz e diz que não há outra coisa a não ser a ciência de se opor” (2.12.491). Sêneca e Plutarco também são apresentados como exemplos de filósofos que propõem as diversas possibilidades de um tema sem tomar partido [...] (CONTE, 1996, p. 23-24)

²⁶ Segundo Brochard, em *Os Céticos Gregos* (2007, p. 361), a tradição sempre delimitou diferenças entre duas supostas fases que podemos presenciar na história do ceticismo. A primeira denomina-se ceticismo dialético, a qual era intimamente influenciada pelo negativismo da nova academia; a segunda, como ceticismo empírico, levando em conta um movimento construtivo e terapêutico diante das opiniões. Tal uso terapêutico perante as opiniões mostra-se como um método para a resolução do problema da cultura e de seus costumes, levando em conta que aderimos ao empírico no caso de ser possível lidar com o aparecer. Nesse sentido o cético médico é aquele que “cura” os males da ignorância cética, aderindo a tudo que é empírico e prático.

Nestas passagens, diante dos vários pensamentos propostos por diferentes pensadores, todos, de certa forma, acabaram optando por uma via mais “esperançosa” de conhecimento, salientando sempre a possibilidade de conhecer a verdade, mesmo que as coisas não mostrem seu fundamento.²⁷ Montaigne nos dizia, por exemplo, que Aristóteles por mais dogmático que possa nos parecer por sempre estar envolto ao seu sistema para a resolução dos diversos problemas que presenciamos quando nos perguntamos sobre a Verdade, ainda assim, parte de um certo tipo de “pirronismo”. Mas qual espécie de pirronismo Aristóteles se adequaria? A vertente da qual Montaigne adéqua todas as espécies de dogmáticos, a saber, “pirronismo em resolução”. Assim como nos mostra Luiz Eva, “(...) tais filósofos seriam movidos por um impulso investigativo em busca da verdade e, embora não a tenham encontrado, apresentam suas fantasias em um estilo dogmático para darem a elas uma aparência de solidez.” (EVA, 2004, p.107) As fantasias se apresentam apenas como uma forma resolutiva, porém, nunca verídica, pois, assim como Montaigne afirma, os diversos sábios de todos os tempos eram sábios demais para acreditar que “encontram” alguma verdade sobre a existência. Vemos que até mesmo os acadêmicos, nesse sentido o Montaigne defende, dado que, por mais que já estabeleceram um tipo de dogma, no caso um dogma negativo, nunca se desvincularam das buscas e investigações sobre a verdade, mesmo sabendo que nunca vão a encontrar.

Outra característica importante do ceticismo (tanto do ceticismo acadêmico, quanto do pirrônico) que Montaigne se baseia, é sobre a noção de *diaphonia* e *epoché*. Atendo-se a estas questões constatamos, segundo Timón (discípulo imediato de Pirro), que não há o porquê manifestar-se diante de algo, pois, o mundo se dá em uma eterna *diaphonia*²⁸, onde tudo inicia e se finda em

²⁷Segundo Eva, tais filósofos (Platão e Aristóteles) estariam envolvidos num “(...) impulso investigativo em busca da verdade e, embora não a tenham encontrado, apresentam suas fantasias em um estilo dogmático para darem a ela uma aparência de verdade. Aristóteles e Platão por mais dogmáticos que pudessem parecer, por estarem envolvidos em seus sistemas, ao perguntar pela verdade, partiam de um certo pirronismo. Mas a que espécie de pirronismo e Aristóteles e Platão se adequariam? Segundo Eva, A interpretação da filosofia aristotélica parece ser o exemplo mais patente dessa ironia. A espessa obscuridade na qual as opiniões tornam-se invisíveis converte-se numa suposta estratégia desse filósofo para não dogmatizar. É, de fato, um pirronismo sob uma forma resolutiva.” (EVA, 2004, p. 107)

²⁸ “É a contradição das opiniões, ou seja, a disputa de razões opostas, que gera a dúvida cética, e esta, por sua vez, dada a impossibilidade da decisão, provoca a suspensão do juízo (*epoché*).

sua particularidade, sempre se conflitando uma contra a outra. Sempre podemos invocar razões favor e contra cada opinião, sendo assim, o melhor é não se opor sobre e confessar que nada se sabe sobre. Todos os argumentos se equivalem, não podendo distinguir a clareza pelo sentido e pela razão, pois são ambos falhos e limitados. A não construção de argumentos sobre o bem e o mal, por exemplo, evita todos os problemas (sobre a validade da afirmação) que circundam tal questionamento. Em outras palavras, em todos os juízos, por mais que o agente da posição negue, a afirmação nunca é substancial, mas sim apenas aparente. Ela aniquila a si mesma, “como o fogo se apaga com a lenha que ele consumiu, como um purgante desaparece sem deixar traço depois de ter desobstruído o estômago” (BROCHARD, 2009, p.70). Para o cético então não há outro bem além da dúvida, segundo Pirro, apenas ela pode levar “ao caminho dos deuses”.

Baseando-se no prenúncio de Timon sobre Pirro, percebemos que o princípio de não contradição aristotélico²⁹ é negado, pois, torna-se impossível fazer uma filosofia do *ser enquanto ser* sem cair no equívoco, sendo que podemos perceber aparentemente que *o ser dos entes evapora* (BICCA, 2016, p. 28). Porém, esse evaporar-se não significa cair em um extremo negacionismo aos moldes acadêmicos, ou seja, o simples contrário do ser, mas sim, seria um nada mais próximo ao ascetismo oriental budista³⁰, um nada que *desassocia o existir do ser* (BICCA, 2016, p. 28). Lembramos também que a atividade do investigador cético só se consolida a partir da interpretação de Sexto Empírico

A aguda percepção da diafonia dos discursos e opiniões é, aliás, uma marca constante de Montaigne, e está presente de forma intensa na argumentação de seus *Ensaíos*. Tal dissonância é, para Montaigne, como para os céticos em geral, um índice suficiente das contradições presentes nas doutrinas filosóficas. Para o pirrônico, basta perceber que os juízos emitidos acerca das coisas se anulam entre si (*s'entr'empeschent*), para que a dúvida se imponha e o leve a um estado de *epoché*.” (CONTE, 1996, p. 25)

²⁹ Segundo Aristóteles, é impossível um ente ser e não ser no mesmo, sendo que a identidade não pode se basear na contradição.

³⁰ Para Bicca, a interpretação de Conche (CONCHE, Marcel. Montaigne et la philosophie. 3ed. Paris: PUF, 1999), de que “(...) se o princípio de contradição é negado, as diferenças se tornam puramente aparentes. O ser dos entes evapora”, imprime uma dinâmica de identificação com a concepção hegeliana de negação. Nesse debate Bicca solicita um apuro diferenciado à admissão do pertencimento do ceticismo pirrônico a qualquer tradição. Ao contrário de Conche, que pergunta nesse ponto “(...) se não seria essa precisamente a intuição de Pirro, a desaparecimento de todas as coisas em uma universal aparência?”, Bicca apresenta sua abordagem, que desvincula a concepção de Pirro da razão hegeliana, pois, argumenta ele, “(...) a aparência como ‘nada’ não é aquele puro nada (como na Lógica de Hegel), um Nada meramente negativo, o simples contrário do puro Ser. Trata-se, em Pirro – vale dizer: de modo muito semelhante ao budismo - de dissociar o ‘há’ ou ‘existe’ do ser: há é a aparência.” (BICCA, 2016, p. 28-29)

sobre o ceticismo pirrônico em síntese ao movimento dialético neoacadêmico, adequando assim uma noção 'metódica' sobre a suspensão do conhecimento epistêmico. Com Pirro, apenas temos a total despreensão perante o conhecimento universal sobre o mundo, negando-se sempre a doutrinar-se e passar-se pela figura de um pensador dialético assim como Sócrates. O ceticismo 'raiz' vê na ideia de Ser uma fonte total de infelicidade, pois, parte do desejo pela permanência das coisas, algo impossível dentro de um mundo imerso no devir. Dissociar do ser torna-se uma questão ética que tem como intuito alcançar a *ataraxia*³¹ ou seja, a tranquilidade de nosso espírito. Levando em conta que o intuito do cético pirrônico, diferentemente da "finalidade" do acadêmico, passa a ser algo para além de um mero ataque dialético linguístico, dado que Pirro não se afligia com questões grandiosas como por exemplo, sobre a imortalidade da alma, ou se não sobre o lugar do homem dentro do *cosmos*, mas sim sempre suspendia o juízo de tais questões em "um estado de alma serena e tranquila inatingível às agitações que nos causam o sentimento e o conhecimento que podemos ter das coisas" (II, XII, 290)

Diante deste quadro, temos ainda dificuldade para salientar o que seria o estado de suspensão de juízo, dado que as expressões que Montaigne utiliza (tendo como base os textos de Sexto Empírico), ainda possuem uma característica muito afirmativa, típica da linguagem humana. Sendo assim, como Montaigne evidencia, "(...) nosso falar tem suas fraquezas e seus defeitos, como todo o restante. A causa da desordem do mundo é gramatical." (II, XII, 291) Vemos a insuficiência da linguagem mais claramente quando nos deparamos com os paradoxos que a mesma cria diante das questões, como, por exemplo, o do mentiroso que nos faz afirmar tanto a veracidade quanto a falsidade de uma premissa. Porém, aquilo que primeiramente nos parecem apenas meras contradições conceituais, mas que, porém, de modo mais aprofundado, demonstram claramente a insuficiência da lógica e de nossa própria linguagem diante da afirmação das coisas. É nesse sentido que um dos maiores emblemas (postulado por Sexto Empírico) do ceticismo possui um caráter não afirmativo (e

³¹ A motivação fundamental que leva ao ceticismo é seu objetivo de atingir a tranquilidade. Homens de talento, perturbados pelas contradições nas coisas e em dúvida sobre que alternativa adotar, foram levados a indagar sobre as coisas verdadeiras e falsas, esperando tranquilidade ao encontrar a questão.

nem negativo), mas sim, dubitativo: que sei eu? Vemos diante desta questão os dois intuitos principais dos pirrônicos, a saber, a dúvida e a possibilidade de conhecimento.

É com base nesta “serenidade” do *ser-sem-julgar* que uma linguagem dubitativa deve se pautar, levando em conta que não podemos estabelecer nenhuma premissa e conclusões sobre a Verdade. Sendo assim, a única forma de alcançarmos a *ataraxia* é livrando-nos de toda “insistência da retificação e da substancialização” dado que, em Pirro, a própria noção de *ataraxia* carrega consigo a noção de leveza de espírito e anulação de todas as certezas dogmáticas, entendidas aqui no campo epistemológico. Porém, ainda podemos nos perguntar: a atitude de um cético pirrônico diante das coisas seria apenas uma “nadição” de todas as certezas que tendem a uma afirmação categórica das coisas que se apresentam?

Podemos analisar claramente na *Apologia* que, uma das principais qualidades melhor vista por Montaigne sobre os cétricos é justamente o fato de atacar as diversas teses propostas pelos dogmáticos utilizando como ferramenta o que desde Sócrates chamamos de exercício dialético³². Pelo exercício dialético, Montaigne (consequentemente por utilizar o ceticismo) estabelece a suspensão do juízo, dado que entre uma tese e uma antítese não podemos aderir a nenhuma em um sentido dogmático. Assim como veremos nos próximos capítulos, é justamente a partir do exercício dialético que Montaigne ataca a vaidade da razão e que consequentemente, os sentidos, dado que tudo que se estabelece por tais atributos do ser, são insuficientes para a constatação de uma verdade clara e distinta proposta pelas diversas escolas dogmáticas. Assim como nos mostra Montaigne,

Os pirrônicos levam grande vantagem na discussão, pois pouco lhes importa o ataque dos adversários, desde que possam atacar também. Tudo lhes serve de argumento; se vencem, nossas razões não tem valor; se ganhamos, a deles é que não presta; se erram, fica demonstrado que a ignorância existe; se nos enganamos, nos é que fornecemos a prova de sua existência; se conseguem convencer que nada é certo,

³² Sendo que diante da *diaphonia* das formas interpretativas de existência, podemos tanto afirmar um argumento como seu contrário, não estabelecendo assim uma verdade entre tais formas tão dessemelhantes de compreender o mundo. O exercício dialético é aquele que possibilita o choque entre as teorias contrárias, podendo assim possibilitar a negação epistemológica tanto de uma quanto de outra.

confirmam a tese que defendem; se não o conseguem, ei-la naturalmente confirmada: “*encontrando o propósito de um mesmo assunto razões idênticas a favor ou contra, é-lhes fácil suspende seu juízo em um sentido ou outro.* (II, XII, 259)

A partir disso podemos caracterizar o pirrônico como aquele que, segundo as críticas, por exemplo, de Diógenes Laercio em seu livro *Vida dos Filósofos Ilustres* (1975), entenderia Pirro como um ser totalmente apático para as coisas do mundo, que não ousaria escolher mudar suas paixões ou tomar decisões independentes do que acontecia em seu redor, assim como ele nos mostra com diversas anedotas de Pirro, como, por exemplo, a do navio em uma tempestade³³. Tendo como intuito estabelecer uma crítica diante desses historiadores/filósofos que entenderam Pirro de uma maneira equivocada (aos olhos de Montaigne), o pensador nos alude que a suspensão do juízo é totalmente compatível com a possibilidade de se viver uma vida comum em meio ao vulgo, sem a necessidade de estabelecer os diversos dogmas racionais propostos pela história do pensamento. Segundo nos mostra Sexto Empírico, os cétricos, tanto de vertente pirrônica quanto acadêmica, nunca pretenderam ir contra o senso comum de uma maneira geral, se desvincilhando da cultura estabelecida, ou seja, dos valores religiosos e políticos de seu tempo. Diferentemente disso, os cétricos pirrônicos, principalmente, apenas se desvinculam dos dogmas postulados pela ciência vaidosa, que estabelece limites definidos em prol de conclusões últimas.

Isso faz com que eu não possa concordar com essa concepção sobre Pirro. Eles descrevem como estúpido e imóvel, adotando um modo de vida cômico e insociável, sem se desviar dos carros e precipícios e se recusando a se acomodar as leis. Não quis se fazer de pedra nem tronco. Ele quis se fazer de homem vivo, pensante e raciocinante, fruindo de todos os prazeres corporais e espirituais em ordem e com retidão. Os privilégios fantásticos, imaginários e falsos que o homem se usurpou, de reger, ordenar e estabelecer a verdade, ele os que há de boa-fé abandonado, deles há renunciado... (II, XII, 259)

³³Durante uma tempestade em alto mar, ele apontou a serenidade de porquinhos comendo no convés como exemplo de tranquilidade a ser seguido por seus companheiros (LAÉRCIO. 1995 p. 3).

Observamos que a posição cética pode ser concebida não como ilógica e irracional, mas sim contendo um extremo uso de todas as nossas capacidades investigativas diante do ser proposto à investigação, ou seja, a investigação cética pretende-se aproximar da verdade usando o máximo de sua capacidade disposta ao seu ser. Porém, não podemos enunciar pela razão o que está para além da capacidade de cognição do homem, dado que todas as expressões teóricas utilizadas pelos diversos dogmáticos tendem a extrapolar o âmbito da aparência. É nesse sentido que podemos evidenciar a possibilidade de agir visando os juízos postos dentro do campo prático, não necessitando suspendê-los, mas sim vive-los³⁴. Nesse sentido o pirrônico é aquele que vive juntamente com as coisas do mundo, ou seja, em meio às pessoas, as diversas sensações e caminhos proporcionados pelas possibilidades que a existência guarda consigo. Assim como nos mostra Brochard sobre os cétricos,

Não queremos ir de encontro ao senso comum, nem transtornar a vida”, dizem os cétricos, “não queremos permanecer inativos”. Ao mesmo tempo que deixa inteiramente de lado a ciência dogmática, reconhecida impossível, há uma maneira empírica de viver, há uma observação prática e sem filosofia que pode ser suficiente (BROCHARD, 2009, p. 361)

Sendo assim, o cético não é aquele que duvida do *apparence*, ou seja, das sensações que sente durante seu dia-a-dia, mas sim, aquele que coloca em suspensão qualquer asserção que tem como o intuito se “abstrair” daquilo que é mais simples e comum, ou seja, do *apparence* vivido. Porém, assim como veremos no terceiro capítulo, até mesmo os sentidos, caso colocarmos eles como uma verdade substancial, também se pode inquirir contra-atacando dialeticamente, dado que mesmo diante das “verdades” que podemos presenciar “concretamente”, ainda assim podemos suspender o juízo.

Mesmo que haja a possibilidade de “radicalizar” a crítica cética diante das aparências do mundo, tanto Pirro como Montaigne seguem a aparência sem que

³⁴ “Aqueles que afirmam que o cético rejeita o aparente não prestaram atenção ao que dissemos. Pois, como dissemos antes, não rejeitamos as impressões sensíveis que levam ao assentimento involuntário e estas impressões são o aparente. E quando investigamos se as coisas na realidade são como parecem ser, aceitamos o fato de que aparecem e o que investigamos não diz respeito a aparência, mas a explicação da aparência, e isto é diferente de uma explicação sobre o aparente ele próprio.” (EMPÍRICO, 1997, p.119).

necessitem a cada vez que presenciaram algo se perguntar se o que estão vivendo constitui ou não a verdadeira essência do objeto investigado. É nesse sentido que sempre que possível devemos seguir as crenças postuladas para nós, por nossa cultura, para podermos constituir uma vida em meio aos outros, tentando sempre extirpar as diferenças em prol do bem social. Assim como nos reconhece Porchat, “(...) a força irresistível da natureza, esta nos obriga a ter juízos e crenças a despeito da análise racional. Temos crenças irresistíveis, crenças que se podem dizer instintivas e naturais, que independem totalmente de deliberação ou escolha e prescindem de justificação e fundamento.” (PORCHAT, 1994, p. 106) Nesse sentido vemos que por mais que se tenha crença diante das coisas que aparecem para nós, mesmo que possamos sentir e analisar, serão apenas crenças fantasiosas criadas pelo homem, sem qualquer fundamento último dizível pela linguagem.

Diferentemente do sentido de crença postulado pelos dogmáticos, Sexto Empírico e Montaigne distinguem o sentido de crença entre a dogmática e a cética baseada no puro impulso natural, assim como analisado por Porchat³⁵. Sendo assim, a crença cética não se vincula a um sentido dogmático no qual, crer signifique estabelecer uma Verdade irremediável em prol de um “acreditar”, mas sim, o crer do cético se dá em contato com a noção de experiência que temos diante das coisas que se apresentam a nós. Nesse sentido, apenas as crenças que ultrapassam as aparências postuladas são condenadas por Montaigne, considerando assim pura especulação hipotética criada pelos elementos racionais constituídos pela linguagem. Segundo Jaimir Conte,

O cético limita-se ao mundo fenomênico, ao que lhe aparece. Seu propósito é o de manter o uma atitude de conhecimento que não vá além da esfera fenomênica. Por isso não postula uma dimensão objetiva e real para a experiência e nem pretende isso. Seu discurso não transcende a empiria. Para agir não parece imprescindível dispor de determinada teoria e certezas a respeito de como as coisas são em si mesmas. Basta confiar nas experiências. É o que sugere Montaigne em defesa de Pirro. (CONTE, 1994, p. 31)

³⁵ Diferentemente da crença dogmática, a crença cética não se remete a princípios categóricos e fundamentais para abrir possibilidade para a crença, mas sim, é um tipo de “crer” totalmente desprendido de verdades ontológicas, das quais apenas cremos porque cremos.

É nesse sentido que podemos entender que mais uma vez Montaigne inspira-se em Sexto Empírico para a indicação do significado de *aparecer* ao qual os pirrônicos aludem. Assim como nos mostra Porchat sobre a noção de *apparence*³⁶, o cético é aquele que, ao seguir as sugestões da natureza, utiliza-se de seus atributos tanto dos sentidos quanto da razão, no intuito de deixar-se guiar pelas aparências que se apresentam a nós, sempre se alinhando ao senso comum. Deste modo, podemos perceber que essa adequação em prol dos costumes seria uma alternativa prática-natural, criando assim uma segunda natureza que se postula como uma consequência da primeira natureza. Levando em conta que a primeira natureza se constitui a partir de nossas formas de conhecimento sobre as coisas, a segunda forma de natureza se mostra como a consequência da utilização da primeira natureza. É justamente quando seguimos as normas de nossos pais, quando obedecemos às tradições propostas pelos antigos, que nos formamos dentro de uma sociedade visando o bem civil.

A partir desses vários elementos apresentados pelo ceticismo pirrônico, reconhecemos Montaigne como um defensor não apenas de Sebond, como vimos no tópico anterior, mas também em prol de uma defesa diante do pirronismo, típico dos vários ensaios escritos pelo filósofo. A partir do segundo capítulo, estabeleceremos as críticas feitas por Montaigne sobre a *dignitas hominis* e seu intuito de qualificar a razão como a conhecedora dos vários mistérios propostos pela existência. Veremos também que tais críticas são baseadas nos diversos argumentos que o ceticismo proporciona sempre visando o método cético proposto por Pirro e os acadêmicos.

³⁶ “Isso que não podemos rejeitar, que se oferece irrecusavelmente a nossa sensibilidade e entendimento – se nos permitirmos lançar mão de uma terminologia filosófica consagrada -, é o que chamamos de fenômeno (o que aparece). O que nos aparece se nos impõe por necessidade, a ele não podemos se não assentir, é absolutamente inquestionável em seu aparecer. Que as coisas nos apareçam como aparecem não dependem de nossa deliberação ou escolha, não se prende a uma decisão de nossa vontade. O que nos aparece não é, *enquanto tal*, objeto de investigação, precisamente porque não pode ser objeto de dúvida. Não há sentido argumentar contra o aparecer do que aparece, tal argumentação seria absurda e infeliz.” (PORCHAT, 1993, p.15)

3. CRÍTICA À VAIDADE DA RAZÃO

3.1 Macrocosmos e a Crítica ao Antropocentrismo

Como vimos no primeiro capítulo, tanto Sebond quanto o ceticismo são defendidos por Montaigne em prol de uma crítica aos limites da razão, tendo como primeiro objetivo condenar os abusos propiciados pelos dogmáticos. A partir de agora, veremos as várias críticas que Montaigne faz ciência de seu tempo, sempre se baseando nos critérios céticos de ataque as razões científicas. Neste primeiro tópico, analisaremos os vários julgamentos que o filósofo francês faz sobre uma questão tratada pelos diversos filósofos; a crítica sobre as teorias macrocósmicas e a noção de centralidade do homem em relação aos outros seres. Faremos o contraponto em escrito “*De Natura Deorum*” (45 a. C) de Cícero, dado que tal livro se mostra com uma grande influência diante da *Apologia*.

Neste livro de Cícero temos a figura de Lucílio como um dos locutores argumentativos defensores da teoria estoica sobre a posição do homem dentro do *cosmos*. Assim como nos apresenta Lucílio, o mundo se organiza em uma hierarquia na qual, o homem encontra-se na ponta de tal ordenação categórica. Sendo assim, seguindo o intuito aristotélico, vemos que os vegetais estão na classe mais baixa de tal hierarquia, seguido pelos animais dos quais foram providos apenas de movimento e impulsos. No topo de tal organização cosmológica encontramos o homem, dado que possui a razão pela qual as paixões podem ser controladas, sendo possível tanto isentar uma paixão, quanto possibilitar que ela se manifeste. Segundo Cícero,

(...) não existe realmente algo outro, à parte do mundo, a que nada falte e que por todos os lados seja apropriado, perfeito e completo em todos os seus elementos e partes. XIV. Crisipo, de fato, sabiamente disse que como o estojo é para o escudo e a bainha para a espada, assim, exceto o mundo, todas as demais coisas foram geradas para as outras, como aqueles grãos e frutos que a terra produz são para os animais, e estes para os homens, como o cavalo para transportar, o boi para arar, o cão para caçar e guardar; quanto ao próprio homem, de nenhum

modo perfeito, mas é certa partícula do perfeito, nasceu para contemplar e imitar o mundo. (CÍCERO, 2003, p 68)

Vemos a partir desta passagem, que as coisas sempre estão uma em prol de outra, constando no extremo de todas as causas o homem e sua razão, justificando assim o antropocentrismo³⁷. Evocando argumentos sobre as maravilhas que há no mundo, o defensor do estoicismo nos salienta que o mundo apenas poderia ser criado pelos deuses, pois, ele como um todo se mostra ordenado, ou seja, cada ente possui seu papel definido categoricamente. Porém, mesmo que o elogio de Lucílio se propague para todos os seres vivos, as maiores congratulações e louvores são a favor dos homens, dado que possuem superioridade em relação com outros seres por possuir racionalidade. O homem possui preeminência diante aos outros seres vivos dado que possui uma maior beleza e definição dos sentidos que os outros animais não possuem, sendo assim inferiores dentro da escala cosmológica criada pelos deuses.

Vemos claramente que uns dos primeiros ataques que Montaigne faz ao estoicismo busca salientar que não apenas os homens possuem razão, mas também várias os animais, sugerindo que também possuem linguagem. Sendo assim, indo contra a teoria estoica defendida por Lucílio, Montaigne salienta que os animais não possuem apenas os impulsos naturais irracionais, mas também uma linguagem racional, indo para além da noção clássica de instinto. Segundo a tradição antiga, os animais apenas possuem o instinto natural de existência, seguindo apenas os impulsos que a natureza propicia, como por exemplo, comer, andar, tomar água... Porém, segundo Montaigne, os animais possuem uma vasta capacidade de compreender o que está a sua volta, conseguindo comunicar-se de várias formas que não podemos compreender. Já nesse primeiro argumento do pensador, vemos que se ele utiliza do método antigo de subversão argumentativa denominada dialética. Assim como nos alude Eva, em seu livro denominado *Montaigne Contra a Vaidade*, vemos que Montaigne

³⁷ O antropocentrismo seria um ponto de vista no qual conceituamos a noção de humanidade como aquela que deve permanecer no centro de todas as coisas, sendo assim o ser mais privilegiado em relação aos outros. Sendo que o homem possui racionalidade, devido a esse atributo toda a dignidade do homem é criada, considerando-se diferente dos seres irracionais. É nesse sentido que, segundo os antropocentristas, o universo foi feito para o nosso deleite, ao qual todos os outros seres devem estar submetidos em nosso usufruto.

compartilhando do argumento estoico, o desenvolve evidenciando consequências contrárias em relação das tiradas pelos estoicos.

Esse movimento dialético proporcionado por Montaigne pode tanto apresentar argumentos suscitados em prol de uma crítica a dignidade humana, assim como foi proposto por Lucílio, mas também pode estabelecer críticas contrariamente, a miséria humana, dado que podemos evocar argumentos em prol da defesa da capacidade humana de se desenvolver em meio a condições climáticas totalmente degradantes, por exemplo. Sendo assim, não podemos colocar Montaigne nem como um defensor da miséria humana em relação ao mundo, nem contrariamente, do homem como o ser mais digno entre todos os entes do mundo. O que o filósofo nos diz é que devemos nos desvencilhar de tanto um modo pensar de quanto do outro, colocando todos os seres vivos em um mesmo patamar de importância, desestruturando qualquer forma de hierarquia postulada pelas teorias contrárias. Vemos que ao nos compararmos aos animais, podemos notar que eles possuem muitas qualidades que se aproximam das humanas, propondo uma suposição de que podemos retirar de semelhantes ações, faculdades de interpretação correlativas. Sendo assim, podemos de uma forma hipotética, aproximar o suposto privilégio dos homens racionais ao dos animais que também podem possuir traços de racionalidade. Diante deste paradoxo propiciado pelo uso dialético, segundo Eva,

(...) a partir da perspectiva do estoicismo seria preciso, uma vez aceito o argumento de Montaigne, ou bem abandonar a crença na superioridade humana, ou bem a crença na ação puramente instintiva dos animais (sua privação da razão). Montaigne não apenas assume o argumento como válido, mas cria retoricamente um expediente para conduzir seu suposto interlocutor a segunda alternativa, Ele adota, por assim dizer, ao menos provisoriamente, uma posição de cumplicidade com seu oponente: deixando de lado a questão do instinto, passa a argumentar contra a ideia de inferioridade essencial do homem (EVA, 2004, p. 58).

Não podemos entender a crítica à racionalidade de Montaigne como um pessimismo diante de nossas habilidades cedidas por Deus, mas sim que não

estamos no centro de todas as espécies, sendo a mais digna.³⁸ É nesse sentido que de uma forma irônica próxima a de Sócrates³⁹, podemos ver que Montaigne ataca essa fantasia em prol de colocar a balança cética em ação, salientando que o homem não pode ser considerado mísero, dado que não está abaixo de nenhuma espécie, porém, também não podemos dizer que se postula acima de algum ser.

Disse tudo isso para sustentar a semelhança que existe com as coisas humanas, e para reconduzir-nos e juntarmos aos muitos. Não estamos nem acima nem abaixo do restante; tudo que está sob o céu, diz o sábio incorre numa lei e num destino igual... (II, XII, 191)

É nesse sentido que Lucílio pode apenas tomar dois caminhos em relação a tal questão: ou negamos a superioridade do homem, ou recusamos que a razão é mera capacidade humana, contrariando da mesma forma a superioridade humana (no sentido de estar hierarquicamente acima de outros seres). Nesse sentido, caímos em uma ambivalência típica dos paradoxos da razão. Se aceitarmos que somos mais dignos que outros seres por possuímos razão, devemos aceitar que, a partir de uma investigação mais acurada sobre os objetos investigados, podemos salientar que os animais também possuem razão, postulando assim a dignidade para todos os seres. Da mesma forma, se partirmos do preceito de que a humanidade é mísera em relação às outras coisas, também cairíamos no mesmo paradoxo, sendo que podemos negar tanto que os animais possuam razão quanto nós mesmos. Podemos constatar que

³⁸ “Aproximando animais e homens, Montaigne não pretende estabelecer a inferioridade do homem em relação aos animais, e muito menos afirmar a ‘animalidade’ do homem contra a sua ‘racionalidade’. Não se substitui uma definição do homem por outra; o que se mostra impossível, justamente, é definir o termo ‘racional’ e, em oposição a ele, definir os termos ‘instintivo’, ‘animal’ ou ‘natural’. Pelo mesmo motivo, a referida aproximação não se resolve numa ‘essência’ comum a ambos, homens e animais. Permanecem, pois, as questões: ‘o que é racional?’ e ‘o que é instintivo?’” (BIRCHAL, 2006, p. 236)

³⁹ “Segundo Kierkegaard podemos perceber duas formas de ironia dentro dos diálogos socráticos. A primeira refere-se a um estímulo diante da conversa, “que impulsiona quando se torna sonolento, e o disciplina quando se torna desenfreado. Há uma ironia que que é ela mesma o operante e ainda é o *terminus* ao qual visa.” (Kierkegaard 1998:102 *apud* BICCA, p. 100, 2016) Podemos ver que essa segunda forma de ironia se assemelha muito à utilizada por Montaigne, dado que o método dialético utilizado pelo mesmo sempre nos leva à aporia, por mais que ainda se busque a verdade. A ironia de Montaigne se constata, assim como em Sócrates, nesse intuito de utilizar a racionalidade, porém, ainda saber que não é suficiente para a compreensão da verdade.

antes mesmo de aderir ao partido daqueles que sugerem que os animais possuam razão, trata-se de uma suposição que tende a uma aceitação verossimilhante.⁴⁰

Dentre os vários argumentos propostos, dos quais, segundo nos mostra Villey, são extraídos principalmente de Plutarco, vemos a possibilidade de os animais também possuírem linguagem e com isso, comunicar-se entre si. Os exemplos perpassam o mundo das abelhas que possuem uma sociedade organizada assim como a dos humanos, até a inteligência dos bois que sabem contar. Sendo assim podemos constatar que, “(...) há mais diferença entre um homem e outro homem do que um animal e um homem” (II, XII, 201), dado que, por mais idênticos que possam ser diante do seguimento dos hábitos impostos pela cultura de seu país, possuem suas diferenças subjetivas próprias a cada um. Porém, tais diferenças podem ser consideradas grandiosas quando aproximamos as menores divergências entre os animais e os homens. Notamos novamente o uso da ironia como método argumentativo em tal afirmação, dado que podemos constatar que tanto divergências grandiosas entre homens quanto propriamente entre animais e homens, pois, a *diaphonia* está presente em qualquer opinião. Porém, é por meio de toda essa divergência entre as coisas que podemos constatar que a natureza é a mesma tanto para os animais quanto para nós homens. Para o filósofo, apenas mencionamos que as coisas não possuem a mesma “natureza” em prol da arrogância do ser humano em querer ser o único digno, e com isso, condenar tudo o que lhe parece estranho. “Condenamos tudo que nos parece estranho e o que não entendemos; assim também nos acontece no julgamento que fazemos dos animais” (II, XII, 203)

⁴⁰ Carnéades percebeu que o calcanhar de Aquiles do método cético se condensava na parte prática, pois, Arcesilau quando precisava explicar sobre tal ponto de sua teoria, apenas passava da dúvida à negatividade do conhecimento, sem uma justificativa para tal salto epistemológico. Nas mãos de Carnéades é que o ceticismo se torna um sistema calcado no prático, na investigação da probabilidade dos acontecimentos. Partindo do *pithanón*, Carnéades compreende que, como “solução” para a resolução do problema prático dentro do ceticismo, devemos demonstrar o viável a partir de representações prováveis, que nos aparecem como verdadeiras a partir de uma intensa investigação sobre o ente sobre todas as possibilidades. Levando em conta que uma representação pode ser verdadeira ou falsa em relação ao sujeito, concluímos que o provável seja sujeito a escolha, dado que é a probabilidade que se aproxima do verdadeiro. Em Arcesilau ainda não se tinha o método da probabilidade ‘definido’, tratava-se de um ceticismo negativista, uma vivência em meio a escuridão.

Para evidenciar que os homens condenam tudo o que não entendem, Montaigne lança mão do exemplo dos povos antigos que não sabiam falar a língua francesa, sendo por tal motivo chamados de estúpidos e burros. Posteriormente, o filósofo francês nos questiona, por exemplo, sobre quantas habilidades distintas que os animais possuem que não concebemos a partir de nossos limites humanos? Demonstrando tal fato a partir de exemplos, Montaigne nos alude sobre os animais que entendem a voz de seus donos ou então sobre a religião dos elefantes, etc...

Outras “conclusões” que podemos constatar sobre as habilidades dos animais, é que até a moralidade pode ser compreendida em seus comportamentos. Para a justificação deste argumento, podemos mencionar, por exemplo, a lealdade dos cães, que dividem seu espaço com seu dono, nunca o atacando e sempre defendendo o território próprio. Tais exemplos nos mostram claramente que podemos constatar a habilidade racional de criar normas diante das coisas, regendo a sua existência assim como os homens. Podemos até constatar hipoteticamente que os animais possuem mais regras e noções morais que o próprio homem, dado que, assim como nos salienta Montaigne, uma das maiores desgraças e fraquezas do homem são as guerras que criam entre os diferentes povos, por causas triviais, como por exemplo, a dominação de alguma terra ou então a simples e pura vaidade do homem, que “tremem” a terra em meio a espadas e escudos, assim como nos alude Virgílio.

Como as ondas inumeráveis que rolam no mar da Líbia quando o fogueiro Órion, ao voltar o inverno, mergulha nas águas, ou como, ao renascer o verão, as abundantes espigas que o Sol aquece, seja nas planícies do Hermo seja nos loiros campos de Líbia, os escudos ressoam e a terra abalada treme sob os passos. (Virgílio, *apud* II, XII, 213, 213)

Desta forma, podemos conceber que os homens se mostram com uma moralidade mais injusta do que dos animais, pois nesse sentido, devemos levar em conta que os animais apenas matam para saciar seu apetite, diferentemente dos homens que guerreiam em prol da própria luxúria que a guerra pode trazer, ou seja, os frutos que foram roubados do país perdedor. Sendo assim, Montaigne conclui que a humanidade é tão caótica quanto um ninho de formigas. “Esse monstro furioso de tantos braços e tantas cabeças é sempre um homem fraco,

calamitoso e desgraçado. Não passa de um formigueiro agitado e excitado.” (II, XII, 214).

Diante deste quadro, podemos ver que a teoria estoica cai por terra, necessitando abandonar suas armas, dado que, a razão pode ser constatada em todos os animais, e que apenas não chegamos a essa conclusão por simples vaidade do homem, que nega-se a aceitar que outros seres possuam os vários privilégios que imaginamos ser apenas nossos. Vemos com isso que o que era para ser apenas uma característica humana acaba tornando-se uma crença filosófica, propondo que somos mais dignos de existir do que outros seres. Sendo assim, Montaigne salienta que não podemos concluir que as várias espécies de animais que existem se caracterizam por diferentes naturezas, dado que podemos aproximar os animais dos homens e estabelecer atributos análogos entre os dois. Continua ele:

Eu disse tudo isso [sobre os animais] para mostrar a semelhança existente com as coisas humanas e para nos trazer e juntar ao seu número (...) Há alguma diferença, há ordens e graus, mas é sempre sob a face de uma mesma natureza (...) É preciso cingir o homem e limita-lo pelas barreiras dessa ordenação (...). Ele esta sujeito às mesmas obrigações que as demais criaturas de sua ordem, é de uma condição bastante mediana, sem nenhuma prerrogativa ou excelência prévia, verdadeira e essencial (...).(II, XII, 191)

Na citação acima, podemos entender de uma forma mais panorâmica a noção de vaidade em Montaigne, dado que é a partir desta diferença “cingida” que nos desvinculamos do natural, ou seja, quando estabelecemos teorias em prol da explicação da existência, nos fantasiávamos com a possibilidade da verdade, situando dogmaticamente uma afirmação, caindo assim na vaidade típica dos homens. Sendo assim, estamos sujeitos às mesmas “naturezas” do que os outros animais, possuindo as mesmas condições e ordens do que os outros. Porém, não podemos entender nesta afirmação uma suposição extrema em Montaigne. A partir desta asserção não podemos considerar algum tipo de dogmatismo, no qual, o filósofo estabeleceria uma uniformidade naturalizada em forma de substância. Quando Montaigne nos salienta que não possuímos nenhuma “obrigação que as demais criaturas de sua ordem”, vemos que o pensador estabelece que a uniformidade nada mais é que a tentativa de omitir

as várias qualidades dignas da qual o homem se enaltece. Sendo assim, voltamos a estabelecer o homem diante da equipolência proposta pelo ceticismo, dado que quando Montaigne sugere uma aproximação dos homens com os animais, é justamente para aniquilar a sobreposição de um perante o outro, desestruturando a hierarquia de importância situada pelos próprios homens. Assim como nos mostra Eva,

Observamos como esse critério de comparação analógico é introduzido na discussão. Como dissemos, o corolário extraído por Montaigne da hipótese sobre o comportamento instintivo dos animais (“se assim for, o homem terá sido preterido pela natureza”) introduz a temática da inferioridade humana, que haviam sido expostas e criticadas [...]. Ora, se o dilema entre aceitar a inferioridade humana ou a ausência do instinto força dialeticamente o interlocutor estoico a aceitar o próprio critério de comparação que será proposto, parece-nos cabível reconhecer que, de modo geral, essa própria comparação só será levada a cabo de uma situação suspensiva provisória, criada graças à oposição estabelecida no texto entre as teses da *miséria* e *dignitas hominis*.(EVA, 2004, p. 70)

Diante deste quadro proporcionado pelo exercício dialético no qual, a partir de afirmações essenciais (pelo menos aos olhos dos dogmáticos), retiramos conclusões que negam tanto os dois lados propostos, levando o homem a não mais agir de uma maneira dogmática cedida pelos intuítos epistemológicos, mas sim, investigar o mundo de uma forma em que se vise apenas os efeitos consequentes das aparências do mundo, voltando-se apenas para o movimento, assim como vimos no primeiro capítulo. Trata-se de observar que noções como de instinto são vagas demais para serem consideradas, ainda mais quando pensamos em toda “doença” que se causa quando dicotomizamos os seres vivos que pensam e os que não possuem o atributo da razão.

Levando em conta as conclusões que retiramos sobre a impossibilidade de uma dignidade antropocêntrica, vemos que Montaigne reduz a noção de racionalidade em apenas um instrumento limitado, que se demonstra útil apenas na vida prática, em prol da possibilidade de estabelecer elementos culturais para a vida comum. Porém, quando utilizamos a racionalidade visando saciar de nossas curiosidades sobre a existência, mostra-se precária e dissonante diante as várias razões que o mundo nos oferece. Porém, mesmo que possamos notar

claramente a *diaphonia* presente nas afirmações, ainda assim, tanto as diversas habilidades dos animais que podem possuir racionalidade, quanto às habilidades dos homens que se dizem racionais e importantes por tal fato, são a única e mesma natureza, porém, se mostrando de diversas formas.

Diante dessas considerações, podemos notar que Montaigne, de uma forma cada vez mais evidente discorda dessa abordagem argumentando sobre as diversas questões derivadas de teorias que tendiam a explicar o substrato do universo (da estrutura lógica que se imagina nos entes), levando a uma Verdade cosmológica, na qual, apenas o homem poderia revelar a partir de sua racionalidade e método⁴¹ de investigação correto. Sendo assim, vemos que a comparação entre os animais nada mais nos mostra que o método pirrônico em ação, utilizando-se dos vários *tropos*⁴² propostos por Enesidemo, especificamente sobre o *tropo* das diferenças entre os animais⁴³, apresentado por Sexto Empírico nas *Hipotiposes*. Podemos presenciar nesse *tropo* que as representações fenomênicas dos homens não podem conceber o que há de mais essencial nos animais, sendo assim, devemos nos suspender diante de qualquer afirmação que extrapole os limites humanos. Nesse sentido, qualquer possibilidade dos homens provarem que são melhores em alguma habilidade,

⁴¹ Segundo Damião, "(...) Bacon foi o primeiro grande filósofo a colocar o problema do método próprio das ciências experimentais, do seu objeto e de sua finalidade. A este respeito o autor planejou produzir uma grande obra intitulada *Instauratio magna*, que seria como uma enciclopédia de todas as ciências a partir de bases experimentais. Deste ousado projeto, Bacon logrou produzir apenas dois fragmentos: De *dignitate et augmentis scientiarum* e o *Novum Organon*. Do primeiro emergiram as questões basilares da pesquisa científica, da segmentação da ciência em áreas, objetos e propósitos. [...] A finalidade da ciência deve ser pragmática e não especulativa. Deve-se estudar a natureza, e não contemplá-la, pois é preciso transformá-la a bem da humanidade. A verdadeira e legítima meta das ciências é a de dotar a vida humana de novos inventos e recursos "11, portanto, de coisas que sejam úteis ao homem". (DAMIÃO, 2018, p. 26-27)

⁴² Conforme Brochard, "(...) pode-se distinguir duas partes na doutrina de Enesidemo. Primeiro o filósofo resume e classifica, sob o nome de *tropos* os argumentos que os antigos céticos lhe legaram: dessa maneira demonstra que os sentidos não podem nos dar nenhuma certeza. Depois, tenta provar que a razão não tem mais êxito que os sentidos, e sua demonstração se refere a três pontos principais: a verdade, as causas, os sinais ou provas." (BROCHARD, 2009, p.260)

⁴³ "Há numerosas diferenças entre os animais: nem todos nascem da mesma maneira, sem todos têm os mesmos órgãos. Ora, sabe-se que uma modificação do órgão, como a icterícia no homem ou a ação de esfregar os olhos, modifica a percepção. Portanto, quando se veem os animais que têm uma luz nos olhos ou a pupila dilatada, é forçoso admitir que suas percepções diferem das nossas. Deve-se dizer o mesmo dos outros sentidos: o tato não é o mesmo para o que tem a língua seca ou úmida. A observação, aliás, atesta essa diversidade de percepções: o azeite, que é bom para os homens, mata as vespas e as abelhas; a água do mar é um veneno para o homem, se ele a usa durante muito tempo, mas é assaz agradável aos peixes" (BROCHARD, 2009, p.262)

ou então, provar que os são superiores que os outros animais por serem racionais, caem por terra, sendo que, não podemos acessar o que realmente são estes seres. Tudo que tentarmos expressar sobre tais fatores que nos aparecem totalmente velados seria no mínimo um equívoco, dado que nossas representações não abarcam nada além de nossas imaginações fantásticas.

Sendo assim, vemos que embora Montaigne utilize variados argumentos em prol da defesa da racionalidade nos animais, o filósofo nunca conclui categoricamente a viabilidade de outros seres também possuírem uma razão. Concluir tal fato seria o mesmo que cair em uma espécie de dogmatismo, dado que devemos entender tais aproximações apenas como sentenças condicionais, ou seja, com hipóteses prováveis que podem possuir uma aproximação com as faculdades de entendimento dos animais. Mesmo que Montaigne acabe salientando várias divisões por “ordens e graus”, ainda assim não podemos atingir nada de essencial sobre o que eles realmente são, ou como seria a existência dos mesmos. Sendo que o filósofo não nos fornece nenhuma “luz” sobre o que seria tais divisões, ainda podemos supor que apenas se referem à variabilidade de seres que o mundo nos apresenta, variando assim na ordenação dos diversos entes que nos aparecem. Porém, mesmo que as coisas possuam pluralidade de meios de se apresentar, ainda assim podemos afirmar de uma maneira hipotética que, assim como nos diz Montaigne, “(...) de efeitos semelhantes devemos concluir faculdades semelhantes, e conseqüentemente admitirmos que esse mesmo raciocínio, esse mesmo caminho que seguimos para agir é também dos animais” (II, XII, 192), tendo assim a possibilidade de podermos concluir provisoriamente que tudo faz parte da mesma natureza.

Todas as afirmações enunciadas por Montaigne devem ser entendidas dentro de seu método dialético de argumentação, sendo que nada que argumentamos carrega a veracidade dos acontecimentos. Porém, se nos centralizarmos no conhecimento que as coisas do mundo podem nos proporcionar (baseadas em experiências imediatas diante o movimento das coisas), podemos constatar que tais “conclusões” não possuem a mesma vaidade factual típica dos cientistas da época. A possibilidade de julgar sem cometer abusos vaidosos postula-se como um desafio demasiadamente humano diante da busca pela verdade, pois, se levarmos em conta que as coisas se mostram praticamente impossíveis de se conhecer (por conta da *diaphonia* que

as opiniões mostram), se desvincular totalmente de conclusões que carregam em seu cerne a vaidade, torna-se o intuito principal postulado tanto pela vertente pirrônica, quanto propriamente montaigniana. Apenas por quisermos conhecer algo que não foi nos cedido, caímos na imodéstia e nas pretensões grandiosas que estão para além de nossos limites, deixando assim o orgulho dominar, transformando a mera imaginação em uma verdade substancial.

Diante dessa questão o filósofo mostra que devemos ser parecidos com as abelhas, pois tais pinçam o mel das diversas flores espalhadas pelo mundo, e com isso, fazem uma matéria prima nova e diversificada.

As abelhas pinçam aqui e ali as flores, mas produzem a partir dela o mel que é todo seu, não é mais timo nem manjerona: assim, como as peças tomadas de outrem, cabe transformá-las e fundi-las, para fazer uma obra toda sua, a saber, o seu julgamento (II, XXVI, 227)

Como forma de resposta diante da argumentação dos pesquisadores, os cientistas da época achavam que a razão poderia mostrar um caminho argumentativo que alcançasse a verdade via um caminho racional. Há que se considerar que uma das características principais dos filósofos dogmáticos é justamente a de seguir um caminho unilateral e legítimo, Montaigne como forma de contrapor tal visão dogmática de mundo, nos proporciona pensar um novo método em prol da diversificação dos caminhos que se apresentam a nós, não necessitando apenas seguir um caminho único sistemático, mas sim, “transformar e fundir” todos os caminhos já investigados e experienciados. Vemos que, assim como nos antigos cétricos, Montaigne é atento às diversas opiniões, pois essas proporcionam investigar vários caminhos distintos, não necessitando assim de uma lógica subjacente pré-definida, dado que o cétrico se torna aquele que traça variados caminhos em prol da resolução da mesma questão. A partir da metodologia cétrica podemos lidar com o que se mostra diferente (como por exemplo, o epicurismo e o estoicismo) em algo que aparentemente torna-se igual, dado que, ainda as duas são de naturezas dogmáticas. Podemos utilizar variados argumentos tanto do estoicismo quanto do epicurismo sem aderirmos a tais doutrinas, sendo que a partir desta síntese

de formas argumentativas é que o cético se torna livre para “caminhar por diversos terrenos”.⁴⁴

Vemos que essa “leveza”⁴⁵ de Montaigne (contraria a rigidez dos dogmáticos) torna-se uma das principais armas diante da luta contra a vaidade dos cientistas. Levando tais críticas montaignianas sobre as diversas respostas levantadas sobre o macrocosmos e toda a influência antropocentrista que tais teorias podem acarretar no homem, veremos no próximo tópico as críticas de Montaigne às teorias sobre o microcosmos tendo como base a noção imortalidade da alma.

3.2 – Microcosmos e a crítica à imortalidade da Alma

No capítulo anterior, tivemos a oportunidade de compreender a crítica de Montaigne a vaidade do homem dentro das crenças antropocêntricas, as quais são baseadas em princípios de dignidade que apenas envaidecem o homem, colocando-o em uma posição acima dos outros seres. Nesse sentido, presenciemos algumas teorias macrocósmicas como, por exemplo, a estoica que tem como objetivo criar um sistema hierárquico sobre a posição do homem e dos outros seres no *cosmos*. A partir deste segundo tópico, analisaremos algumas conclusões sobre as questões voltadas a teorias microcósmicas, especificamente sobre a alma e seu suposto atributo de imortalidade. Como podemos conhecer algo que se mostra tão obscuro ao homem? Podemos ter alguma noção clara sobre a natureza da alma? A partir de que meios podemos acessar os conhecimentos voltados ao espírito? Nesta primeira parte do capítulo, investigaremos tais questões colocadas com o intuito de compreender

⁴⁴O cético pirrônico mostra-se como a figura de um peregrino, ou seja, daquele que caminha por diversas veredas em prol de uma um local de repouso (a Verdade) tentando sempre que possível desvincular-se da vaidade que o caminho unilateral nos leva. O cético pirrônico não é aquele que duvida de seu propósito já deliberado ou talvez aquele que negue a existência do Todo, mas sim, antes de tudo é um filósofo que já percorreu tantos caminhos em prol do conhecimento, mas que nunca escolheu ou ajuizou nada como verdadeiro, pois, percebeu que o mundo se constitui entre manifestações antagônicas, que por certos motivos se preserva

⁴⁵ “Em alguns casos, no ensaio *Apologia* esse tipo de intertextualidade se insinua, entretanto, não se pode afirmar que ocorra devido a constante e contundente seriedade dos argumentos levantados pelo autor para defender alguns pontos de vista, pois há uma contradição entre a gravidade do assunto tratado e a leveza da linguagem adotada para aborda-lo” (MANTOVANI, 2008, p.32)

a crítica de Montaigne sobre determinadas teorias. Logo no início de seu discurso, Montaigne já salienta como um pressuposto que todas as afirmações estabelecidas sobre a questão da alma possuem apenas o conhecimento da razão diante da alma, e não a partir de um conhecimento que se possibilita para além dos limites do homem (II, XII, 313), sendo assim, não passando de mera fantasia todas as conclusões dos antigos sobre tais questões. Porém, quais são os principais argumentos que podemos utilizar em prol de uma suspensão diante das questões referentes à alma? Concordando com Lucrecio, Montaigne nos fala que a alma nasce com o corpo, e que não sabemos separar corpo e alma, sendo que, quando o corpo morre a alma se esvai (II, XII, 314)

Argumentando novamente pelo método dialético, Montaigne compara os vários argumentos dos antigos sobre a questão da alma (constatando a *diaphonia* entre tais argumentos), tendo como intuito primeiro, a suspensão sobre a questão.⁴⁶ Vemos que entre os diversos exemplos dos antigos, não podemos chegar a uma conclusão única sobre a alma, dado que podemos salientar divergências não apenas sobre o que seria uma alma, mas também sobre a sua possibilidade de sua existência. Nesse sentido,

(...) veem-se os infinitos exemplos como esses, de argumentos não apenas falsos mas ineptos, que não se sustentam e que acusam seus autores não tanto de ignorância como de tolice, nas críticas que os filósofos fazem uns aos outros sobre as discordâncias de suas opiniões e de suas seitas. Quem atasse com competência um feixe das asneiras da sagacidade diria maravilhas. (II, XII, 318)

Vemos que assim como não podemos compreender a posição do homem diante da terra, também não podemos compreender o que é o homem em-si-

⁴⁶ Segundo Montaigne, para Crates e Dicearco a alma não existe e o corpo se move naturalmente; para Platão a alma era uma substância que se movia por si mesma; Aristóteles falava da alma enquanto *intelequéia*; Hipócrates dizia que a alma localizava-se no cérebro e Aristóteles, que se continha no corpo todo; Epicuro dizia que se encontrava no estômago e Galeno pensava que cada parte do corpo possuía uma alma; Empédocles dizia que o sangue era a alma; Estraton, que estava entre as sobrancelhas. Alguns antigos diziam que havia uma alma geral entre as coisas, assim como um grande corpo.

mesmo, dado que não podemos conhecer de uma forma clara a noção de alma (daquilo que dá a vida ao corpo). Obviamente não podemos compreender tal afirmação sobre a alma de uma forma categórica, dado que, como já mostrado pelos antigos, as características da mesma são indeterminadas. Porém, a partir do momento do qual pressupomos a existência da alma, segundo o filósofo, é “pelo estado atual que deve ser paga e reconhecida” (II, XII, ,321) levando em conta isso, a partir do momento que consideramos a alma como algo que porta nossa vida, partimos de tal ente em sua noção de mundo, não deslocando a mesma aos céus com suas características hipotéticas metafísicas. Assim, a alma é pensada como sujeita ao tempo, sem atributos como, por exemplo, da imortalidade.

Quando Montaigne atribui finitude e temporalidade a alma, as noções de pecado também acabam sendo modificadas. Para Montaigne, é praticamente impossível o homem ter de pagar de uma maneira eterna os erros que cometeu em vida, da mesma forma que se torna talvez impossível obter recompensas eternas diante de uma vida tão amena. Questões já antigas para Montaigne como, por exemplo, se a alma possui uma identidade antes do corpo, se a nossa identidade é criada depois de se conceber o mesmo (o corpo), são totalmente suspensas, dado que, assim como podemos entender sobre a discussão da posição do homem dentro do *cosmos*, vemos o filósofo abrir mão de vários exemplos dos antigos sobre a noção de alma, constatando a *diaphonia* diante de tal questão⁴⁷.

Logo após os vários exemplos cedidos por Montaigne sobre a história do conceito alma, o filósofo nos fala sobre os diversos corpos exteriores que podem afetar a estabilidade de nossa alma, indo contra as noções estoicas de alma, como aquela que possui uma constância e firmeza (II, XII, 327), não possuindo assim toda a superioridade que os estoicos buscavam. Tal crítica se estabelece novamente como uma forma de ir contra a vaidade da razão, tentando salientar, por exemplo, que a tentativa de unir o mortal (corpo) com o imortal (alma), torna-se duvidável, sendo que as duas possuem naturezas distintas, assim como nos

⁴⁷ Epicuro e Demócrito diziam que a alma nascia com o nosso corpo, dado que, víamos nascer a possibilidade de vida com o nosso corpo, considerando assim a alma como um ente totalmente material. Já Platão dizia que a alma, ou seja, a identidade das coisas já existir antes mesmo da noção de corpo, dado que o corpo é aquilo que corrompe a alma...

afirma Lucrécio sobre os antigos. (II, XII, 328) Segundo Lucrécio, a alma assim como o corpo seriam perecíveis. Da mesma forma daqueles que acreditam na mortalidade da alma, os estoicos que defendem objetivamente a noção de uma alma que se desvincula do corpo após a morte.

Para Montaigne, tanto os estoicos quanto os epicuristas acabam cometendo erros quando se empenham na explicação de suas teorias sobre a alma, dado que acabam tendo que implementar sempre elementos novos em prol de uma melhor estruturação argumentativa. Porém, como de praxe dentro do ceticismo, Montaigne reduz dialeticamente tudo a fantasias criadas por tais teorias, não contendo nenhuma aproximação com a coisa (alma).

Como forma de questionar a argumentação epicurista, os defensores de tal forma de interpretar o mundo, argumentavam que os átomos se juntavam para a criação das coisas, inclusive de nossa alma. Porém, utilizando um argumento encontrado no *De Natura Deorum* podemos averiguar a impossibilidade de tudo se juntar caoticamente e criar a ordem, pois, usando o exemplo da *Ilíada*, como podemos esperar que uma forma casualmente combinada de átomos forme o mundo, sendo que não esperamos que um conjunto de letras aleatoriamente tivesse dado forma a *Ilíada*. Desta forma, não podemos dizer que tudo foi criado de uma maneira acidental e caótica, sendo que as coisas se mostram seguindo variados modos de ordenações que a natureza do homem não pode conceber.

Diante do fato de nós não podermos conceber as qualidades relevantes que a noção de alma carrega em seu cerne, devemos nos descolar do âmbito epistemológico da questão em prol das noções úteis (práticas) que podemos salientar sobre a questão. Devemos nos pautar em nossas crenças e costumes para a formação do cidadão, sendo necessário nos filiar a noções falsas sobre a questão tratada. Porém, cabe a nós nos desvincularmos da vaidade do homem de querer conceber critérios definidos em prol de entender que as opiniões são meras crenças que podem ser úteis ou inúteis ao homem. Segundo Montaigne, podemos ver que tal suposição de termos que obscurecer as “verdadeiras” opiniões em prol da vida prática, já era colocada pelos filósofos antigos, sendo que,

Os filósofos fazem profissão de nem sempre apresentar suas opiniões sob face descoberta e aparente; eles as esconderam, por vezes sob as sombras fabulosas da poesia, por vezes sob alguma outra máscara. Pois nossa imperfeição possui ainda isso: nem sempre a carne crua é própria para o nosso estômago, é preciso secá-la, alterá-la e corrompe lá. Eles fazem o mesmo: obscurecem, por vezes, suas efetivas opiniões e julgamentos e falsificam-nas, para não causar medos as crianças, mas desvelando-as o suficiente para nós sob a aparência de uma ciência tortuosa e inconstante. (II, XII, 195)

A partir desta passagem, vemos que os filósofos, no fim escondem aquilo de que na realidade sabem, criando fantasias em prol da forma de manifestar uma maior tranquilidade para aqueles que escutam as diversas opiniões. Sendo assim, nem sempre o que traz alguma utilidade ao homem (no caso a tranquilidade) traz consigo a verdade. Ao mesmo tempo em que o verdadeiro intuito do pirrônico se postula como aquele que sempre busca a verdade, ainda assim, Montaigne condena aqueles que justificam o verdadeiro a partir do útil, transformando uma crença em algo epistemologicamente alcançado.

Desta forma, sendo que devemos ficar dentro do campo útil postulado pelo âmbito aparência, o homem, assim como salientado no primeiro capítulo, deve sempre utilizar-se de suas faculdades mentais atentas aos seus limites, em prol do conhecimento das coisas, dado que é diante do viver que se pode criar efetivas opiniões práticas sobre a coisa, ainda que em si sejam apenas fantasias.

Vemos bem que o dedo se move e que o pé se move; que algumas partes se movimentam por si mesmas sem nossa permissão e que agitamos outras por ordem nossa; que uma determinada impressão provoca o rubor, outra palidez; certo pensamento atua somente no baço, um outro transe e atordoia todos os nossos sentidos e detém o movimento de nossos membros. [...] Mas de que forma uma impressão do espírito pode fazer uma irrupção num objeto maciço e sólido, e qual a natureza da ligação e costura desses admiráveis recursos, homem nunca soube (II, XII, 196)

De uma maneira mais prática, aceitamos que nosso corpo se move e que podemos sorrir ou então chorar, porém, sempre podemos desconfiar de tais impressões, sendo que todas passam pelo crivo de nossa vivência subjetiva, não

estabelecendo nenhuma correlação com a verdade, ou então com a verossimilhança dos neoacadêmicos. Assim como Montaigne nos afirma, não sabemos o que há “por trás” daquilo que se mostra como sólido para nós, dado que passa de nossos limites normais clarear as “costuras das molas”. Desta forma, para fugir do dogmatismo, Montaigne sugere que também devemos utilizar do “pirronismo positivo”, ou seja, de investigar o mundo das aparências sem necessitar ir para além do movimento do imanente, não caracterizando nada como uma forma estruturante daquilo que está sendo investigado.

É desta forma que Montaigne cria formas de julgamento, críticas e apologias que não são suspendidas em prol da possibilidade, tanto de uma crítica justificada aos dogmáticos fundamentalistas, quanto visando uma forma de possibilitar a posição pirrônica de suspensão, sem se desvincular do critério da praticidade também derivado do pirronismo. Se às vezes os pirrônicos criticam as aparências que são experienciadas, o fazem justamente para não cair na asserção dogmática da questão, emancipando-se do pirronismo original em prol de um pirronismo em resolução. Como nos mostra Birchal (2007, p.63), aderir a uma espécie de dogmatismo fenomênico seria o mesmo que acabar aderindo às diversas qualificações que a ciência postula, sendo que seria o mesmo que destruir e reconstruir o dogma de uma forma distinta. Segundo ela,

(...) essa ciência, que mais se assemelha a um instrumento de tortura, que despedaça e reconstrói a seu bel-prazer seu objeto, que se diversifica numa variedade de opiniões conflitantes, e que só pode ser uma brincadeira dos filósofos [...] Da mesma forma que a natureza deixou de ser um livro aberto para se tornar uma “poesia enigmática”, o homem – que se mostra como uma misteriosa “ligação e costura” entre o “espiritual” e o “massivo e sólido” – permanece sendo um enigma. (BIRCHAL, 2007, p.63)

Vemos nessa passagem acima que não apenas a alma se torna a questão principal, tão menos o corpo, mas sim a ligação que há entre tais atributos tão distintos do homem, que se possibilitam a partir de uma síntese misteriosa entre dois atributos que desconhecemos consideravelmente. A filosofia quando tenta explicar a ligação entre o corpo e alma, não consegue ir para além de suas meras imaginações sobre o assunto, criando e pintando sempre novas formas de entender racionalmente tal fato. Filósofos como Aristóteles, na tentativa de

explicar as divisões da alma em relação à estrutura e suas coligações com o corpo, nada mais fez do que criar uma espécie de corpo político imaginário (II, XII, 331). Sendo assim, devemos deixar de lado todos esses assuntos que, segundo Montaigne, não passam de meros desejos do homem em possuir determinadas características sobre a existência (II, XII, 332). Essas diversas formas e trejeitos de entender as noções de alma acabam fazendo do homem apenas um ser vaidoso, que tende a ser fino em suas respostas e objeções contra a teologia de Sebond, mas que, porém, assim como nos salienta nos Montaigne a partir de Petrarca, tudo que é fino sempre quebra. Estamos abalando aqui os limites e os últimos redutos das ciências cujos extremos são viciosos, como na virtude. Mantende-vos na rota comum; não faz o menor bem ser tão sutil e tão fino (II, XII, 338).

Podemos ver em Montaigne uma suposta aproximação com o que já Guilherme de Ockham nos dizia, tendo como base um determinado princípio metodológico/epistemológico baseado na lei da parcimônia, da qual podemos chegar a um certo tipo de filosofia reducionista (nomeada de navalha de Ockham) que se baseia sempre na simplicidade argumentativa. Em certo sentido, podemos aproximar Ockham de Montaigne, pois, mostram-se interessados em reduzir ao máximo possível todas as conclusões meticulosas e tendenciosas que se espalharam diante da história do pensamento. Sendo assim, tanto o filósofo inglês quanto o francês possuem a tendência de partir do mais comum e menos dificultoso, tendo uma maior possibilidade de alcançar uma explicação sobre o objeto. Porém, diferentemente de Montaigne, Ockham ainda procurava elucidar toda uma metafísica epistemológica, com qual se possibilitaria explicar as aparências a partir do simples e sucinto. Em Montaigne, não temos nenhum projeto epistemológico em pauta que possibilite a verdade se estabelecer tanto diante da complexidade, quanto diante da simplicidade. Porém, por mais que tais filósofos entrem em contradição em seus projetos, ainda Montaigne utiliza uma espécie própria de “navalha” a qual recorta apenas as diversas possibilidades dentro do campo fenomênico, optando sempre pelo mais comum e simplificado.

A partir desta busca pela noção de alma, diante de uma perspectiva fenomênica, podemos destacar algumas qualidades que possuem um valor mais significativo e, de certa forma “positivo”, possibilitando, assim, a enunciação de

juízos sobre as coisas. Parece-nos verídico afirmar que quando o pensador nos alude as noções que podemos experienciar sobre a alma, voltamos a um certo tipo de “conhecimento” da alma típica dos católicos apostólicos, levando em conta que, para Montaigne, a alma seria aquela que dirige o corpo, assim como um piloto seu navio. Outra resposta argumentativa utilizada por Montaigne é a de que, assim como temos várias características corporais derivadas de nossos pais, a alma também passaria por um processo semelhante, podendo assim aproximar as características semelhantes entre pai e filho, como por exemplo, as paixões da alma. Podemos, a partir disso, evidenciar que Montaigne, de fato, quebra a balança cética, levando em conta que tais opiniões (por mais que não passem do campo da possibilidade do erro) possuem uma maior verossimilhança para com o objeto real apontado. Por mais que Montaigne critique de variadas formas tal conceito, ainda podemos estabelecer “uma ressalva do conceito” diante das condições da aparência, assim como nos primeiros neoacadêmicos⁴⁸.

A partir desse ponto de vista do “verossimilhante”, podemos constatar tal quebra da equipolência entre duas razões, sendo possível constatar uma maior preferência do filósofo a uma perspectiva do que outra. Sendo assim, a partir de certo ponto de vista, podemos evidenciar uma visão sutilmente “naturalista” sobre a questão da alma em Montaigne. Porém, essa visão naturalista da alma não pode ser entendida em um sentido fundamentalista, no qual, poderíamos “dar luz” ao mais autêntico em seu ser. Não podemos formular concepções sobre a subjetividade de cada um, dado que, assim como nos mostra Jean Starobinski em seu livro, *Montaigne em Movimento*. Diz ele:

O mesmo ocorre com a verdade do eu. O ser estável e permanente não se deixa apreender, elude toda captura. Ele é como se não fosse. Vimos que não pode contar nem com o estado agonizante nem com o estado do nascente. Se o homem não se acomoda nem ao seu reflexo na consciências dos outros nem à ficção que se inventa a todo instante em seu foro íntimo,

⁴⁸ “Segundo Carnéades, estamos fadados a muitas vezes cair nos equívocos, nos perder nas sombras que as coisas se escondem. Porém, podemos, a partir da boa investigação ver caminhos em meio ao abismo, vislumbrar possibilidades de compreensão dos fenômenos que nos rodeiam, afirmando que talvez tal fenômeno possa se mostrar novamente de tal forma. “Tudo é incompreensível, logo, o sábio ou bem suspenderá seu assentimento (é a *epochê*) ou bem dará seu assentimento ao inapreensível e com isso talvez ao falso (é a *doxa*).” (COUISSIN, 1929:393 *apud* BICCA, 2016, p.135)

nada lhe é oferecido em troca. A consciência deve, então, reconsiderar suas recusas: não encontrou abrigo seguro, não deu a si mesma melhores possibilidades por ter rompido com o “exterior”; ao contrário, vê a exterioridade invadir e esvaziar paradoxalmente o centro subjetivo que se pretendia autônomo e sólido, fazer dele um mundo analógico, dotado de distância e de profundidade, entregue ao movimento, participando na “agitação” universal. Ao recusar a relação com outrem, não se faz mais nada do que transferir a alteridade para si mesmo para si mesmo, de maneira que jamais se pode conviver consigo mesmo senão no modo da “relação com o outrem” (STAROBINSKI, 1993, p. 99)

Assim como nos mostra Starobinski, o eu de Montaigne dos *Ensaíos* não se mostra como um eu substancial, do qual podemos saber clara e distintamente suas estruturas prévias subjetivas de uma forma anterior ao contato com a nossa *alteridade*, ou seja, com o outro. O eu e o outro, por mais que sempre estão em constância *diaphonia* em relação aos diferentes modos de viver, ainda assim vivem sempre juntos em uma relação comum propiciada pela vida cotidiana. Tanto nossa linguagem quanto nossos costumes se mostram como produtos de uma alma em vínculo com as outra, das quais se possibilita aprender as diversas habilidades e conhecimentos necessários para se viver nesse mundo. É nesse sentido que podemos dizer que os *Ensaíos* não apenas trata-se de relatos sobre uma subjetividade individualizada, mas também, de um eu que possui as diversas formas de aparecer em seu “cerne”. Enquanto o homem subjetivo (interior) estiver lidando com os outros homens, ou seja, com as alteridades de seu eu, todos de certa forma, serão um só, dado que eu e outro se completam, do ponto de vista da aparência. Porém, ainda assim, não podemos concluir que, epistemologicamente falando, haja realmente uma “costura” que una todos os seres em um ser só, ou qualquer conclusão metafísica aproximada a tal. Apenas podemos entender a noção de alteridade em Montaigne a partir de uma “conclusão” *a posteriori* e não universal e necessária.

Levando em conta que não podemos ir para além de uma vida na qual estamos sempre de certa forma experienciando e vivendo com o outro, podemos salientar mais um argumento em prol de uma “defesa” da mortalidade da alma, sendo que, nossa vida apenas perpassa pelo âmbito da mortalidade, nunca colocando-se na atemporalidade. Levando em conta que apenas podemos nos situar em argumentos pautados no imediato e no imanente, qualquer conclusão

resolutiva de uma “alma imortal” não se mostra acessível em nossa relação com a alteridade. Sendo assim, de uma forma fenomênica, podemos afirmar que há uma probabilidade maior (rememorando os neoacadêmicos) de a alma ser mortal do que imortal.

Levando em conta que não podemos ir para além de nossa racionalidade, que Deus não nos iluminou em direção à verdadeira forma que o mundo se apresenta, se até nós mesmos não nos conhecemos de uma forma clara, como podemos então ter alguma base para evidenciar uma alma imortal? Nada podemos salientar. Sendo assim, podemos ainda nos perguntar: qual seria o real motivo de Montaigne de criticar tão assiduamente os defensores da alma imortal?

Podemos perceber que o principal motivo do ataque tipicamente cético à imortalidade da alma pauta-se apenas no ataque à *dignitas hominis*, que acreditava que a sua dignidade poderia ser concebida a partir da imortalidade de nossa alma, acreditando que a alma é de suma importância para o movimento do mundo, por isso que ela é imortal. Vemos com isso que tanto o ataque às ideias antropocêntricas baseadas em teorias macrocósmicas quanto à vaidade racionalista das teorias microcósmicas sobre a imortalidade da alma, pela sua vaidade extrapolada. Porém, mesmo assim, ainda podemos nos perguntar se em um nível epistemológico, podemos colocar como hipótese a noção de alma imortal? Se, por acaso, a conclusão for afirmativa, é a razão ou a fé que pode conceber tal fato?

Assim como nos alude o filósofo francês, a partir do momento que a razão não é suficiente para resolver as questões misteriosas sobre a existência, apenas a fé pode abarcar tal abertura em prol de uma verdade, o qual apenas Deus poderia proporcionar tal Luz Divina. Segundo Montaigne,

(...) admitamos humildemente que somente Deus no-la revelou, e a fé: pois não é lição da natureza nem de nossa razão. E quem retratar seu ser e suas forças, por dentro e por fora, sem esse privilégio divino; quem olhar o homem sem lisonjear não verá nem eficácia nem faculdade que aponte outra coisa além de morte e terra. Quanto mais damos e devovemos a Deus, mais cristãmente o fazemos (II, XII, 331)

Desta forma, para Montaigne, o poder da razão não está em negar à possibilidade de a alma possuir uma qualidade grandiosa como a de existir infinitamente; sendo assim, suspende-se a razão só diante de tal caso, isto é, daquilo que é transcendente, deixando apenas a fé conduzir o homem diante de tais questões.

3.3 – Resumo das Críticas

Assim como vimos nesse segundo capítulo, Montaigne efetiva um ataque à vaidade do homem em relação às teorias tradicionais, que haviam lhe colocado como aquele que concebe a ordem do *cosmos* e de si mesmo se estabelecendo como uma figura digna do conhecimento da verdade existencial. Nesse sentido, vemos tanto críticas às teorias da dignidade humana que tendiam a colocar o homem no centro do universo, como aquele que tem o poderio em mãos diante de toda a criação divina. Também vimos que o homem não apenas tende a estabelecer uma verdade macrocós mica, mas também microcós mica, dando ênfase à questão da dignidade humana a partir da suposta imortalidade da alma.

No primeiro tópico do segundo capítulo vimos que ao homem, a partir da tentativa de demonstrar sua superioridade, contrapõe a imensidão do *cosmos*, com suas diversas perspectivas e formas de aparecer, com a pequenez humana, que tende não apenas desconhecer a estrutura por trás do mundo, mas também a própria estrutura, levando em conta que o homem não conhece a si mesmo (sua alma). É nesse sentido que primeiramente vemos Montaigne estabelecer dialeticamente os variados argumentos em prol de uma suposta racionalidade pertencente aos diversos animais, tendo como fim pôr em xeque as crenças de que o homem é o único ser racional que compreende o *cosmos*, tendo por isso exclusividade diante dos outros seres que também são criações divinas.

Também vimos no primeiro tópico que assim como a noção de dignidade humana é negada por Montaigne, podemos ver que os princípios utilizados para a defesa da miséria humana são questionados, levando em conta que, assim como dizemos que o homem não concebe algo que se põe para além de seus limites, também não se podem nem se os animais têm alguma relação a alguma espécie de verdade cosmológica. Sendo assim, não podemos nos colocar nem acima ou abaixo dos outros seres, dado que, não podemos criar uma estrutura

hierárquica em prol de uma suposta ordem que no fim, não passa de uma mera fantasia humana concebida por seus devaneios imaginativos.

Já em relação ao segundo tópico, podemos salientar que Montaigne, ao voltar para si mesmo, se depara com mistérios análogos aos das questões macrocósmicas, sendo que a vaidade diante da crença da superioridade do homem fere não apenas o homem em relação aos outros seres, mas também acaba lesionando a si mesmo, dado que os argumentos atacam a razão humana diretamente em relação aos limites das faculdades cognoscíveis diante da verdadeira essência humana. Desta forma, devemos suspender nosso juízo tanto em prol de um conhecimento exterior ao homem, ou seja, do mundo, quanto ao conhecimento interior do homem, ou seja, a questão das qualidades referidas à noção de alma.

Nesse sentido, vemos que a capacidade humana de algum conhecimento epistemológico torna-se pretensioso, sendo que as longas buscas abstratas que visam conhecimentos metafísicos sobre uma determinada estrutura, da qual tanto o homem quanto o mundo aparecem como seres “clarificados”, não passam de meras ilusões, sendo que assim como nos mostra Montaigne, aqueles que buscam a verdade de uma forma rigorosa, certamente constatarão a fraqueza da razão. Desta forma vemos o homem como um ser que por mais que sempre busque os vários conteúdos que se pode conceber diante do uso de nossas faculdades, ainda assim não podemos conceber a realidade em si, tanto do “eu” (alma) quanto do “outro” (mundo).

Concluindo, assim como nossa racionalidade não pode conceber as coisas que estão para além de nossa subjetividade, como por exemplo, a figura de Deus, também não podemos extrapolar o próprio limite em relação as coisas que se apresentam a nós, dado que, assim como na figura de Deus, a partir de nossa investigação humana não podemos extrapolar os limites de conhecimento das coisas concretas. Desta forma, diante de tal averiguação, vemos que devemos suspender nosso juízo diante daquilo que não se pode ser conhecido. Porém, essa suspensão deve ser mantida apenas no campo epistemológico, pois se levarmos em conta que Montaigne, a partir de seu método ensaístico, possibilita a viabilidade da criação de juízos “próprios”, podendo assim nos aproximar de uma “verdade aparente” (verdade validade para o instante imanente), a qual, mesmo que não possamos universalizá-la, ainda podemos

utilizar as diversas fantasias a partir de um intuito prático. Concluimos que, por mais que as dissonâncias entre as coisas se mostrem grandiosas em relação a capacidade humana, ainda podemos estabelecer juízos os quais disponibilizem a paz no campo público e conseqüentemente individual.

4. CRÍTICA À VAIDADE DOS SENTIDOS

4.1 - Os Riscos do Ceticismo Diante de uma Crítica aos Sentidos

No terceiro capítulo, vimos que Montaigne, a partir de seu método argumentativo, nos mostra que a razão é inevitavelmente falha diante das questões que não podem ser concebidas pelos próprios limites humanos. Da mesma forma, agora analisaremos que os sentidos não possuem qualquer certeza diante do conhecimento da realidade última das coisas, sendo que os sentidos (assim como a razão) se mostram limitados, não sendo guias para desvendar isso. Percebemos que o conhecimento do homem se possibilita a partir de uma síntese entre o conhecimento empírico e racional, sendo que o empírico seria a possibilidade para a racionalização do mundo. Desta forma, não podemos negar que os sentidos possuem uma grande influência diante do conhecimento das coisas, sendo que eles se mostram como “soberanos”, sendo assim aqueles que nos movem em prol da percepção das coisas no mundo.

Segundo nos relata Montaigne, os sentidos são os responsáveis constatadores dos limites de nosso conhecimento, sendo que eles se mostram como “portas de entradas” para os diversos afetos que o mundo proporciona.⁴⁹ Levando em conta esses limites, percebemos uma crítica indireta de Montaigne aos cientistas de sua época, pois devemos levar em conta que eles pretendiam alcançar verdades que se postulavam para além da aparência, não necessitando dos sentidos para “moldá-las”. Para o pensador, devemos tanto utilizar de nossos juízos racionais quanto empíricos para as diversas aparências que podemos experimentar. De uma forma análoga a que vemos nos argumentos de Sebond, é a partir da síntese de tais atributos, que podemos formular “melhores” juízos diante das coisas, em prol do estabelecimento da verossimilhança aparente. Porém, por mais que sejam úteis para nossa existência, os mesmos ainda se mostram incapazes de conceber qualquer coisa como verídica, levando

⁴⁹ “[A] Esse assunto levou-me à consideração sobre os sentidos, nos quais reside o maior fundamento e prova de nossa ignorância. Tudo o que é conhecido, sem a menor dúvida é conhecido pela faculdade de quem conhece; pois, uma vez que o julgamento provém da operação daquele que julga, é lógico que ele perfaça essa operação por seus próprios meios e vontade, não pela imposição de outrem, como aconteceria se conhecêssemos as coisas pela força e segundo a lei de sua essência. Ora, todo conhecimento se encaminha pelos nossos sentidos: eles são nossos mestres, [A] a ciência começa e a eles se reduz.” (II, XIII, 383)

em conta que podemos apontar a dissonância não apenas entre as razões, mas também em meio aos sentidos. Desta forma, Montaigne afirma, de uma forma enfática, que os sentidos são “a grande causa e prova, a um tempo, de nossa ignorância (II, XII, 384)

Essa opinião lembra-me a experiência que temos, de que não há sentido ou aspecto, nem reto, nem amargo, nem doce, nem curvo, que o espírito humano não encontre nos escritos que decide esquadrihar. Na palavra mais límpida, pura e perfeita que pode existir, quanta falsidade e mentira fizeram nascer? Que heresia não encontrou ali fundamentos suficientes e testemunhos para ousar e para sustentar-se? (II, XII, 380)

A partir desta passagem podemos ver que um dos principais problemas que temos quando tentamos explicar tudo o que sentimos, evidencia-se diante dos limites da linguagem. Nosso sentimento, por mais que seja claro para nós, quando perpassa para o âmbito da linguagem racional acaba perdendo a verdadeira percepção possibilitada na *imediatez* de nossas percepções. Por exemplo, por mais que sintamos determinado sabor da maçã, que tende sempre a ser o mesmo em todas as maçãs, não alcançamos a verdadeira essência de seu sabor da maçã. Não podemos salientar a “docidão” da maçã pelo conceito “doce”, dado que determinado conceito não concebe a representação legítima do que seria determinado sabor que chamamos de “doce”. Desta forma, como já mencionado no segundo capítulo, a linguagem torna-se insuficiente para a representação da verdade contida no objeto investigado. Até nas palavras mais límpidas e puras podemos encontrar os piores erros, levando em conta que tanto os sentidos que se mostram sempre contingentes, quanto a própria linguagem que não abarca o sentido literal das coisas⁵⁰.

Sendo assim, cabe-nos perguntar se a partir do sentimento por ele mesmo, sem qualquer auxílio da linguagem racional, pode-se conceber uma verdade essencial sobre a coisa investigada? É possível, a partir de nossos aparelhos sensoriais, distinguir o que é verídico em uma coisa, ou seja, aquelas

⁵⁰ Assim como mostra Montaigne, as diversas heresias que se criavam a partir da matriz católica apostólica eram consequência do uso de certas palavras que podiam possuir diversos significados, mas que, porém, a cada novo significado criado a cada palavra afastava mais do real conteúdo da mesma. É dessa forma que são criadas as diversas teorias baseadas na busca de uma pedra filosfal assentadas em preceitos bíblicos. Cf. II, XIII, 380.

qualidades que representam a realidade do objeto, do que é falso naquilo que está sendo investigado, ou seja, aquilo que não está contida no objeto, mas apenas na representação do sujeito? E por fim, o que a crítica aos sentidos traz? Tais questões serão respondidas no decorrer deste primeiro tópico.

Como salientado no primeiro capítulo, um dos motivos que levaram Montaigne a escrever o ensaio *Apologia* refere-se possivelmente a Margarida de Navarra, do qual salienta a princesa ater-se a uma forma mais comum de argumentação, dado que, como nos mostra Montaigne, torna-se algo que devemos temer o ato de abandonar nossas armas para que o adversário também abandone as dele. Mas o que seria esse ato de “abandonar nossas armas” (II, XII, 386)? Por que os adversários abandonariam também? Ao extrapolarmos o campo da razão colocando em dúvida os sentidos (que seria uma suposta “verdade” dentro do ceticismo), estaremos de fato atacando tudo que advém dos mesmos, como por exemplo, as condutas habituais estabelecidas por nossa cultura. Porém, por mais que tenhamos que resguardar tais ataques “extremos” apenas em momentos “decisivos” (II, XII, 387), ainda assim o ataque aos sentidos torna-se a principal prova de nossa ignorância.

Seguindo a argumentação cética proposta por Sexto Empírico, vemos novamente Montaigne utilizar-se do método cético como base para o ataque aos sentidos. Mas um ataque diretamente aos sentidos torna-se mais perigoso do que um ataque às teorias racionais que colocavam o homem em um patamar acima dos outros? Quando o ceticismo perpassa do campo da razão como fundamento para a ordem do mundo, para o campo do aparente, ou seja, das coisas que se mostram a nós cotidianamente, tais ataques tornam-se nocivo para os costumes sociais, instaurando-se assim o caos social. Nesse sentido, o filósofo mostra às consequências do ataque a sensibilidade para a princesa de Navarra (e, por conseguinte aos seus outros leitores) como forma de demonstrar como o ceticismo pode se elevar a um ataque devastador, mas que, porém, pode ser considerado um remédio extremo para aqueles que acreditam que os sentidos podem revelar alguma verdade universal e necessária.

Assim como nos mostra Luiz Eva, o ataque de Montaigne aos sentidos não possui como intuito o ataque aos costumes e a cultura, da qual, como vimos anteriormente, o filósofo filia-se e nos salienta que o melhor método é assentir tudo que nos rodeia. Nesse sentido, não podemos dizer que o pensador ataca

diretamente a noção de hábito, mas sim de naturalidade, ou seja, daquilo que acreditamos que seja oriundo de uma essencialidade, da qual o homem concebe a partir de uma maneira empírica. Desta forma, o ataque não repercute ao aparente vivido a partir da aparência, mas sim, as aparências entendidas como elemento último do conhecimento das coisas.

Mas se o natural e habitual são opostos de maneira vaga ao ceticismo naquela dedicatória, e se o ataque à vaidade da razão parece desenvolver de maneira mais precisa e minucioso sentido vário dessa oposição não estaria aqui diante de um novo exemplo de uma recorrente estratégia expositiva? Pensamos na perplexidade que poderia nalguma medida advir do fato de o próprio autor desprezar o conselho que dá a princesa e seguir argumentando conforme o ceticismo: não será esta mais uma ocasião em que a reversão de expectativas e a aparente contradição com a intenção antes anunciada (obstar a marcha da perigosa crítica cética, uma vez atingido o limite último do conhecimento) se revela, na verdade, em meio indireto de precisar as próprias opiniões? (EVA, 2004, p. 149)

Podemos ver nessa última passagem de Montaigne, um tipo de método paradoxal de argumentação, já aplicado na crítica às teorias macrocósmicas e microcósmicas. Vemos que aquilo que se mostra primeiramente como uma afirmação categórica de conhecimento, acaba voltando-se contra a própria afirmação, sendo que o pensador nega o primeiro conselho proposto à princesa. Porém, colocando o modo de operar de Montaigne em ação (na busca de um remédio contra a vaidade), o filósofo nada mais nos mostra (de uma maneira indireta) que podemos fazer nossas diversas críticas aos sentidos e colocar qualquer asserção afirmativa em dúvida, mesmo que ela se mostre como um dado seguro e legítimo retirado do mundo das aparências. Nesse sentido, Montaigne permite colocar todas as afirmações que podem fazer sobre as coisas que aparecem em dúvida, sendo que, como de praxe, dentre as afirmações céticas, as aparências não nos trazem nenhuma segurança para afirmação de algo verídico. Tudo o que percebemos é apenas uma possibilidade de percepção diante de um objeto que pode possuir infinitas formas de percepções diferentes, das quais, os próprios homens desconhecem.

Quando nos perguntamos sobre a capacidade de nossos sentidos (se eles realmente alcançam a coisa que projetam alcançar), primeiramente temos que ter em mente que nossos sentidos por mais que se mostrem como nossos

mestres, ainda assim, apenas propõem conhecimentos parciais perante a coisa investigada. Assim como nos mostra o filósofo, alguns animais são privados de visão ou se não, audição e não percebem que tais sentidos lhes faltam, sendo que não os possui (II, XII, 384). Outro exemplo que Montaigne nos apresenta que pode nos mostrar sobre a falta de percepção dos seres diante dos sentidos que lhes faltam, é sobre o cego de nascença que não possui nenhuma noção do que seria o ato de ver, sendo que não possui determinado sentido (II, XII, 385). Assim como salienta Montaigne de uma forma irônica, “(...) concebemos a verdade sob um aspecto para o qual contribuem nossos cinco sentidos. Talvez para que seja a verdadeira, e tenhamos certeza de aprender integralmente, carecemos de oito ou dez.” (II, XII, 387)

Assim como podemos ver nas argumentações sobre a crítica aos sentidos na *Apologia*, os sentidos podem nos levar aos maiores erros, levando em conta que, o mundo se apresenta diferente para cada ser, sendo enganados por nossas paixões sensíveis e levados a crer que tal coisa é como realmente se representa a nós. Por exemplo, sempre cremos que uma das principais características da água é ser molhada, ou se não, que o azul possui como sua característica íntima a sua “azulidade”, porém, a partir do momento que nos perguntamos sobre tais conclusões dentro do nível epistemológico, temos que nos suspender o juízo, sendo que a água do mar pode representar um volume concreto e o azul pode ser verde. Numa certa matriz, os sentidos não são confiáveis para nos propiciar qualquer tipo de conclusão sobre determinado o aparente, levando em conta que, todos os sentidos e paixões podem mudar nossa concepção sobre a coisa. Podemos ver, por exemplo, sobre o domínio da cólera converte-se em uma situação totalmente distinta do que se estivermos em poderio da felicidade.

Diante de toda essa incapacidade dos sentidos que podemos presenciar, podemos levar tal argumentação aos limites da ilusão que os sentidos nos proporcionam, possibilitando pensarmos na hipótese do mundo como um sonho, assim como nos mostra Descartes posteriormente em suas *Meditações*.⁵¹

⁵¹ “Contudo, devia aqui ponderar que sou homem, e, conseqüentemente, que tingo o hábito de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos prováveis, que esses dementes espertos. Quantas vezes me aconteceu sonhar, durante a noite, que me encontrava neste lugar, vestido e próprio do fogo, apesar de me achar totalmente nu em minha cama? Afigura-me agora que não é com olhos adormecidos que olho para este papel; que

[B] Os que compararam nossa vida com um sonho tiveram razão, talvez, mais do que pensavam. Quando sonhamos, nossa alma vive, age, exerce todas as suas faculdades, nem mais nem menos do que quando está em vigília; porém de modo mais frouxo e obscuro, decerto não tanto que a diferença seja como a da noite para uma viva claridade, mas sim da noite para a sombra: lá ela dorme, aqui cochila, mais ou menos. (II, XII, 395)

Assim sendo, não podemos atribuir nenhuma espécie de valor epistemológico para as coisas que aparecem a nós, sendo que qualquer afirmação que podemos salientar sobre a coisa, possui apenas um valor subjetivo e indeterminado, levando em conta que podemos constatar as aparências em extrema discordância entre si mesmo. Em suma, a crítica aos sentidos tem como base os vários *tropos* de Ensidemo, dos quais compactam uma forte crítica ao mundo das aparências, começando pela divergência dos sentidos dos animais em relação aos homens, até a crítica sobre as diversas divergências que nossos sentidos se relativizam entre as pessoas. Assim como nos mostra o ceticismo, até diante de nossas experiências cotidianas podemos perceber mudanças drásticas (dependendo de nosso humor imediato), como por exemplo, a partir nosso estado de saúde, ou se não, a partir de uma noite de sono mal dormida. Nesses estados alterados de nosso humor diante das coisas, podemos perceber que até mesmo um dia lindo de céu aberto pode parecer um suplício. Podemos nesse sentido criar vários estados fantasiosos diante da coisa experienciada. “Se em caso de doença, devaneio ou sono, as coisas nos parecem diferentes do que quando estamos com saúde, em plena posse de nós mesmos, é provável que em nosso estado normal as vejamos de conformidade com as nossas condições” (II, XII, 401). Porém, por mais que estejamos em um modo que possua sanidade no entendimento, ainda assim não podemos tomar crédito de nossos sentidos, sendo que podem se mostrar equivocados mesmo a

esta cabeça que eu movo não se encontra adormecida; que é com intento deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que sucede no sono não parece ser tão claro nem tão inconfundível quanto tudo isso. Porém, meditando diligentemente sobre isso, recordo-me de haver sido muitas vezes enganado, quando dormia, por ilusões análogos, E, persistindo nesta meditação, percebo não claramente que não existem quaisquer indícios categóricos, nem sinais bastante seguros por meio dos quais se possa fazer uma nítida distinção entre a vigília e o sono, que me sinto completamente assombrado: e meu assombro é tanto que quase me convence que estou dormindo.” (DESCARTES, 1999, p. 251)

partir de nossas capacidades mentais estarem saudáveis. Nesse sentido, podemos salientar que os sentidos nos mostram apenas a aparência momentânea da coisa, mas nunca a essência da mesma, dado que, os limites de nossa cognição são insuficientes.

Porque me pareço tão-somente como um item entre outros do mundo fenomênico. Que minha visão do campo fenomênico seja em mim mesmo centrada não me parece, sob esse prisma muito humano, se não como uma consequência natural e necessária da emergência da consciência nos seres vivos. Se nunca posso ir além do que me aparece, essa limitação que na mesma experiência do aparecer para mim se desenha, nela se desenha como exclusivamente minha, sem afetar em nada a maior parte das coisas que me aparecem. Aqui se podem compreender por que o cético pirrônico jamais foi tentado pelo solipsismo (PORCHAT, 1991, p. 26)

Assim sendo, o ceticismo não se compreende como uma forma alternada das diversas teorias solipsistas que reduzem o “mundo dos fenômenos” apenas como representação do sujeito. Assim como salientado no primeiro capítulo, o ceticismo de Montaigne aproxima-se de forma muito significativa do ceticismo antigo em variadas formas, principalmente quando levamos em conta que da mesma forma que no pirronismo, Montaigne adere-se a aparência como critério prático para a vida e não a teorias metafísicas. Porém, não podemos também considerar o filósofo um empirista, sendo que, o realismo empírico, diferentemente do ceticismo, nos induz a crer que os sentidos são à base de qualquer conhecimento, e que o homem, de fato, não possui nada além do que sua estrutura que conhece os fatos experienciados, colocando os sentidos como aqueles que concebem a realidade essencial do objeto. O ceticismo, diferentemente, não pressupõe uma essência “fora do homem” que fundamente todas as coisas perceptíveis, mas sim, em seu fim último, o cético suspenderia seu juízo entre as duas teorias, pois, como visto, tais entram em um problemático atrito, não podendo assim sustentar nenhuma das duas como uma verdade epistemológica. Levando em conta tal crítica as aparências feitas pelos pirrônicos, não pode ela ser admitida como uma forma de abolir a interpretação visando alguma espécie de apatia, mas sim, mostra que não podemos ter uma base epistemológica das aparências que se mostra sempre perecível e obscuro.

O problema principal em considerar a aparência como um fator epistemológico claro e distinto, é tudo o que a razão e sua imaginação podem criar baseando-se nesta afirmação de que as aparências são a única possibilidade científica de conhecimento. Falar sobre a plena validade das aparências é dar vazão a teorias dogmáticas que transformam tal informação, que por mais que pareça sutil, em um dogma, pois, toda uma arquitetura lógica pode ser proposta para interpretar as aparências lógicas, criando desta forma explicações para a suposta clareza e distinção que percebemos das coisas, assim como nos mostram os filósofos iluministas posteriores a Montaigne. Assim como nos salienta Sexto Empírico, o intuito de propor argumentos contra a aparência é justamente de nos precipitar perante o engano que a razão pode chegar caso interprete as razões da aparência, não visando uma unilateralidade interpretativa, mas sim, mostrando dissonância nas interpretações, sempre sendo outra coisa diante do devir. “Os pirrônicos diriam que não sabem se ele [o mel] é doce ou amargo, ou nem um nem outro, ou ambos; pois estes atingem sempre o grau mais alto da dúvida” (II, XII, 382). Desta forma, vemos que as certezas nada são que espécies de costumes (ou seja, o comportamento de nossos sentidos) que moldam o homem, sempre se enquadrando naquilo que a aparência nos apresenta. O filósofo francês nos salienta que qualquer forma de costume pode ser sustentada pela razão, e com isso, fundamentada para a possibilidade da *práxis*. Porém, como podemos entender a questão da fundamentação dos costumes? Devemos entender apenas a partir de preceitos propriamente culturais (assimilados pelos sentidos), e como já mencionados antes, nunca partindo de um suposto conhecimento apriorístico diante da coisa. Segundo Montaigne, “(...) serão nossos sentidos que assim também afeiçoam com qualidades diversas esses objetos, ou eles são assim mesmo? E, ante essa dúvida, que podemos decidir sobre sua verdadeira essência?” (II, XII, 400). Nesse sentido, podemos concluir que,

(...) nosso estado ajustando as coisas a si e transformando-as segundo ele mesmo, não sabemos mais quais são as coisas na realidade, pois tudo que chega falseado e alterado por nossos sentidos. Quando o compasso, o esquadro e a régua são tortos, todas as proporções que deles se obtêm, todas as construções que se erguem por sua medida também são necessariamente

imperfeitas e falhas. A incerteza de nossos sentidos torna incerto tudo o que eles mostram. (II, XII, 401)

Desta forma, como nos afirma Montaigne, não possuímos nenhum contato com o ser das coisas, sendo que sempre estamos em meio ao tempo, entre o nascer e o morrer, não possibilitando afirmar nada como uma verdade inalterável. Os nossos sentidos, assim como os objetos apresentados, estão sempre em meio à contingência do movimento, sempre se possibilitando de uma nova forma. O ser diante do movimento do tempo não alcança nenhum modo de estabilidade diante da verdade, dado que, sempre devemos levar em conta que o homem nunca finaliza a si mesmo, dado que sempre (enquanto esta em vida) permanece mudando suas ideias, errando (pela causa de sua imaginação) e com isso, mudando suas opiniões, sempre se mostrando em movimento, nunca de forma estática⁵². O “eu” de Montaigne é aquele que sempre olha para dentro de si mesmo com o intuito de sempre rever as diversas nuances de seu ser.

Levando em conta tal instabilidade que os sentidos nos causam, a partir do próximo tópico entenderemos como o ceticismo pode resultar no risco destrutivo de qualquer aspecto que vise à estabilidade de preceitos postulados pela razão (aparada pelos sentidos) e pela tradição. Tendo como intuito a crítica à vaidade que os sentidos criam em prol da sustentabilidade da razão, podemos evidenciar um suposto abandono do aspecto do filósofo obediente a cultura tradicional, ultrapassando desta forma os limites instaurados pelos sentidos, relativizando os valores formulados, que são concebidos por um viés empírico.

4.2 - Crítica a Tradição e a Impotência do Conhecimento Moral

No decorrer da crítica a vaidade da razão, vimos no último tópico Montaigne extrapolar a argumentação cética moderada, estabelecendo assim

⁵² Segundo Montaigne: “(...) minha opinião acha-se sempre disposta a condenar minhas insuficiências. É verdade que se trata de assunto em cuja análise me aplico mais do que em outro. Em geral, os homens voltam-se pra fora; eu, volto-me para dentro de mim mesmo, demoro-me na investigação e nela me comprazo. Todos olham para frente, ao passo que eu olho para mim, observo-me, analisando-me. Os outros, se pensam seriamente, tocam para diante “ninguém tenta descer de si mesmo”; eu paro, e fico a enredar-me no pensamento.” (II, XII, 355).

críticas radicais à dignidade da razão pode conceber a partir das variadas epistemologias propostas, mas sim aos sentidos empíricos pertencentes ao homem. Influenciado pelo ceticismo antigo (principalmente da vertente pirrônica), nem mesmo os sentidos são confiáveis para um conhecimento verídico, sendo assim necessário suspender-se não apenas das propostas sistêmicas criadas pelos diversos filósofos, mas também da própria aparência (de uma forma epistemológica). Em consequência de tais fatos, agora investigaremos como a razão juntamente com nossos sentidos podem criar as diversas fantasias propostas por nossa cultura, tendo como base tanto os costumes tradicionais propostos pelas variadas civilizações, quanto a moral estabelecida por determinado povo.

Assim como de praxe, podemos ver que o filósofo mais uma vez se utiliza das *Hipotipóses* de Sexto, em prol da elaboração de uma crítica a noção de tradição implícita na estrutura do conceito cultura. Montaigne nos mostra de uma forma muito próxima a do décimo tropo de Enesidemo, que os diversos hábitos e costumes sustentados pela pluralidade de culturas distintas, podem ser todos contrapostos um ao outro, não podendo assim estabelecer nenhuma lei que sustente um imperativo de uma forma apriorística.⁵³ Ele constata a distinção que há entre todos os diferentes povos em relação aos seus costumes e verifica que as leis são possuem nenhuma pureza divina, assim sendo, inexistindo a veracidade de uma moral perfeita. Em relação ao costume, Eva nos propõe que os hábitos dos diversos povos existentes são, de certa forma, distorções do âmbito natural que é incognoscível pela mente humana. A ligação que é possível entre as coisas, apenas pode ser concebida pela habitualidade que as mesmas acontecem diante de nós. “Pelo acostumar-se dos olhos familiarizam-se os espíritos; eles não mais se surpreendem com o que veem sem cessar e não buscam as causas daqueles que sempre veem” (I, 27, 180) Para Montaigne, as leis são conteudistas e não formalistas; seguimos as ordens do costume, da

⁵³ “Os costumes, as leis, as opiniões. – Já não se trata aqui das sensações, mas das crenças morais: elas variam ao infinito: os egípcios embalavam seus mortos, os romanos os queimam, os peônios os lançam nos pântanos. Os persas permitem que os filhos se casem com suas mães; os egípcios, que os irmãos se casem com suas irmãs; a lei grega proíbe. Quantas diferenças entre as diversas religiões, entre as opiniões dos filósofos, entre as narrativas dos poetas! Portanto, pode-se dizer que os homens pensaram sobre este ou aquele ponto o que lhes pareceu verdadeiro, não o que é verdadeiro.” (BROCHAD, 2008, p. 265)

religião, da ciência de nossa época, que são construídos por experiências que dão a noção de formalidade a nós, porém, vemos que elas são conteudistas e totalmente contingentes quando presenciarmos que a moralidade, por exemplo, mostra-se puramente prática, ou seja, formada pela vivência ética entre as pessoas. Porém, não podemos salientar como mostrado anteriormente, que o cético deva permanecer de uma maneira sempre “inativa” em prol da escolha de um juízo (neste caso, um juízo moral), não propiciando desta forma a possibilidade de ajuizar a favor de um determinado tipo de costume, mas sim que não se torna possível estabelecer uma verdade a partir de tais domínios fenomênicos. Diferentemente de diversos autores deístas cristãos, com Montaigne (levando a dialética argumentativa aos limites) não podemos estabelecer uma lei universal e necessária, assim como fossemos alguma espécie de Deus, dado que, os limites da razão não alcançam a Revelação que apenas Deus pode nos conceber.

A verdade deve ter uma face constata e universal. O direito e a justiça, caso o homem conhecesse alguma com consistência e essência verdadeira, não a atrelaria à condição dos costumes deste lugar ou daquele; não seria a partir da fantasia dos Persas ou dos Indianos que a virtude tomaria forma. Não há nada sujeito a mais contínua agitação do que as leis (II, XII, 369)

Vemos nesta passagem que, conceitos como virtude não podem mais estabelecer nada como formal-ideal, mas sim que todas as espécies de virtudes e modos de vidas são moldáveis a partir das “mãos humanas”, ou seja, dos diversos costumes culturais, dado que, cada civilização cria de uma forma distinta as leis de sua localidade e tempo histórico, não se pautando em uma verdade, mas sim nas fantasias criadas por determinado povo. Desta forma, somos incapazes de estabelecer valores absolutos que constituam uma lei última da qual todos os povos deveriam seguir. A noção de formalidade torna-se extinta de dentro do campo da moral, pois, parte sempre da noção de conteúdo, ou seja, da formação de “leis” empíricas formuladas a partir da cultura estabelecida em determinado local geográfico, dentro de um tempo histórico específico. Porém, tais diversas fantasias criadas pela cultura (principalmente as de estirpe europeia) criam valores que extrapolam o campo da moral aposteriorística (delimitadas por tal aparente específico), propiciando assim

forma ao que “primeiramente” se mostrava apenas como conteúdo. A criação de um Deus moral por exemplo, é uma das variadas formas que podemos entender esta tendência dogmática que se estende nos diversos costumes apropriados pelo ser humano.

Para Montaigne, qualquer espécie de costume cultural implícito em um povo é fantasia, ou seja, construções de pensamentos, que em sua realidade, não possuem nenhum fundamento epistemológico ou se quer ontológico perceptível, pois, neste sentido, todas as práticas, os hábitos diários, os caminhos que percorremos em nosso dia-a-dia, serão apenas produtos de convenções entre todas as ideias constituídas naquele determinado ambiente. O filósofo francês nos salienta que qualquer forma de costume pode ser sustentada pela razão, e com isso, fundamentada para a possibilidade da ação. Porém, como podemos entender a questão da fundamentação dos costumes? Devemos entender a fundamentação dos costumes apenas a partir de preceitos propriamente culturais, e como já mencionados, nunca partindo de um suposto conhecimento apriorístico.

Podemos entender a partir de tais preceitos que, qualquer forma de costume, de hábito proposto por nossa cultura é de fato, valores que são formulados dentro do sistema civil de conduta proposto, no qual, as pessoas de determinada comunidade aderem a critérios de ação baseando-nos critérios que são possibilitados, ou seja, sustenta todas suas crenças, baseando-se nas ações que outra condição propõe. Partindo de tal reflexão, levando em conta que não podemos reconhecer as regras que a natureza nos propõe, logo, qualquer critério conhecido, concebido pela razão humana é fruto de uma “interiorização” daquilo que foi postulado exteriormente. Obviamente, não podemos com isso salientar que, apenas a aparência exista para a explicação da origem de nossas ações práticas, de nossa forma de entender o mundo em que vivemos e agir bem com isso, porém, a medida que tentamos universalizar nossa fantasia, acabamos caindo na arrogância da cristalização do conhecimento, ou seja, na vaidade da razão.

Um dos principais motivos que nos proíbe estabelecer uma moral substancial se evidencia quando percebemos que os limites da cognição do homem não podem estabelecer nenhuma verdade última, sendo que os homens apenas possuem “verdades” humanas, sendo possível assim apenas

estabelecer “verdades” que valem apenas para os humanos. Um exemplo que Montaigne nos mostra sobre este argumento é sobre a religião católica que sempre se estabelece do modo que os homens moldam, a partir de seus caprichos, nunca se pautando na Verdade última revelada. “Atentai para os acontecimentos e vereis que acomodamos a religião a nossos caprichos, obrigando-a a assumir as formas que queremos.” (II, XII, 369) Quando os homens dão forma as religiões a partir de seu entendimento subjetivo presenciaram novamente a vaidade impressa na alma, sendo que é a partir das atitudes que o sentido de religião se perverte, dando origem a outra forma religiosa menos refletida. “O amor a novidade, a imposição dos príncipes, a sorte de um partido, a mudança irrefletida e fortuita de nossas opiniões” (II, XII, 370) É nesse sentido que podemos entender que a noção de “novidade” em Montaigne carrega um caráter negativo, dado que, a novidade pode trazer o caos para as diversas estruturas que conservam um governo. Por exemplo, diante do quadro político polarizado da época de Montaigne, podemos entender que um dos principais motivos da crítica mais assídua aos protestantes do que aos católicos é justamente o de preservar as estruturas da cultura moral católica em contraposição a novidade do protestantismo⁵⁴. Porém, mesmo os intuitos da moralidade católica não alcançam nenhuma base sólida para a formação de um costume mais próximo do verdadeiro, sendo que não possuímos nenhuma estrutura inata que forme uma moral única.

(...) Montaigne ironiza, como também notamos, aqueles que, defendendo a existência de leis naturais, não conseguem encontrar, na infinidade de leis existentes, uma sequer que não seja contradita pelos costumes de outros povos. Isso ocorre, prossegue ele, que a razão humana é um pote de duas alças, que se pode carregar por uma ou por outra; é capaz de se imiscuir em todos os assuntos, oferecendo ‘aparência [de verdade] e efeitos diversos’; é capaz de descobrir, particularmente nas ações humanas, aspectos diferentes em que se apoiar para resolver teses opostos igualmente aceitáveis. (EVA, 2004, p. 159)

⁵⁴ Podemos elucidar várias diferenças entre o protestantismo e o catolicismo, como por exemplo, a eliminação dos santos e outras imagens típicas do catolicismo; a possibilidade de uma leitura mais aberta e diversa da bíblia desarticulada da forma canônica; o fim do celibato para os sacerdotes; a possibilidade de não seguir a autoridade papal dando mais influência a o poderio do rei. Todas essas novas normas são fatores de uma nova perspectiva cultural que visa a modernização da sociedade, pautando-se mais na luz da racionalidade do que propriamente na fé.

Outro fator importante para entendermos a impossibilidade de justificar uma base legislativa universal, pode-se entender quando compreendemos que as leis se mostram para nós como móveis, sempre possibilitando postular um novo norte para determinado costume, ou se não, reformulando-o por completo. Por mais que Montaigne seja a favor de sempre seguir as normas e nos acatar as novidades em meio ao campo dos costumes, ele nos salienta que é impossível seguirmos à risca as normas estruturadas pela cultura, pois, quando levamos em conta que o sujeito homem é sempre agitado por diversas paixões, conseqüentemente (baseado em suas emoções) irá restabelecer as diversas normas de conduta que já haviam sido constituídas de uma forma diferente da anterior. Para comprovar tal volubilidade das leis dos diversos países, o filósofo francês lança mão de um exemplo sobre os países vizinhos da Inglaterra, do qual alude sobre a impermeabilidade das leis tanto referentes a moralidade prática (referentes aos costumes éticos) quanto propriamente a moralidade religiosa (referentes aos costumes metafísicos).

Como poderia esse Deus antigo (Apolo) mais claramente ter apontado ao conhecimento humano a ignorância de ser divino, e o fato de que a religião não era senão uma invenção, própria para a ligação da sociedade, senão ao declarar, como ele o fez, àqueles que buscavam a instrução de ser trípode, que o verdadeiro culto para cada qual era aquele que se encontrava observado pelo costume do lugar em que ele estava? Ó Deus! Qual obrigação não temos para com a benignidade de nosso soberano criador por ter iludido nossa crença dessas incertas e arbitrarias devoções e tê-la alojado sobre a eterna base da santa palavra! (II, XII, 370)

Nesta última passagem, podemos compreender que a principal ligação entre os homens ocorre dentro dos vários costumes propostos pela religião. Levando em conta que os costumes são moldáveis pelas mãos humanas, até mesmo os costumes derivados das diversas formas religiosas demonstram conflito dentro de suas determinações culturais, sendo assim possível constatar a *diaphonia* até dentro das palavras que supostamente os deuses evocaram. Desta forma, podemos entender de uma melhor maneira que a mudança dos fundamentos religiosos também pode ser moldável, não caracterizando-se pela imutabilidade de uma regra universal e necessária cedida pelos deuses. Os

homens são limitados apenas aos dizeres humanos, criados a partir de suas variadas fantasias, às quais, a partir da vaidade implícita no eu de cada homem, substancializam estas leis, tirando-as de sua construção imanente e as colocando em uma dimensão criada pela sua imaginação, denominada transcendência. Conceitos como o de justiça, por exemplo, para muitas escolas antigas como a estoica, tendem a entender tal como algo que vale para todos os povos independente de sua cultura, estabelecendo assim uma essência explicativa sobre o conceito justiça, salientando a única forma de alcançarmos a realidade do que é justo. Diante disso Montaigne e os céticos criticam essa determinada forma de abstrair o ser da justiça do campo das aparências em prol da criação de uma suposta segurança das características humanas, colocando desta forma (como visto anteriormente) o homem como um ser que está para além dos outros seres. É nesse sentido que vemos Montaigne nos perguntar de uma forma bem direta:

O que nos dirá então nessa contingência a filosofia? que sigamos as leis de nosso país? Ou seja, esse mar flutuante das opiniões de um povo ou de um príncipe, que pintarão a justiça com tantas cores e a reformarão tantas faces quantas mudança de paixão houver neles? Não posso ter o julgamento tão flexível. Qual bondade é essa que ontem eu via valorizada e amanhã não mais, [C] e que a travessia de um rio torna crime? Qual verdade estas montanhas delimitam, que é mentira no mundo que fica além dela? (II, XII, 370)

Tais questões propostas por Montaigne possuem novamente o tom irônico típico do método dialético utilizado pelo filósofo. Podemos constatar isso quando levamos em conta que ao mesmo tempo em que as leis possuem essa dissintonia, os mesmos que reformulam de uma maneira alucinada tais normas, acabam ao mesmo tempo caindo em contradição sendo que, as chamam de leis naturais e sólidas, ou seja, leis que estão para além do movimento do aparente⁵⁵. Podemos ver que, por mais que alude uma suposta dignidade das leis, Montaigne nos salienta que a única forma de uma lei ser universal e necessária

⁵⁵ “Mas eles são engraçados quando, para das às leis alguma autenticidade, dizem que há alguma sólidas, perpétuas e imutáveis, que chamam de naturais, que não estão impressas no gênero humano pela condição de sua própria essência. E um diz que elas são um número de três, outro de quatro, outro mais, outro menos: indício de que essa é uma marca tão duvidosa quanto o restante. (II, XII, 371)”

se dá quando todos consentem à mesma lei a partir de sua aprovação arbitrária. A partir do momento que um príncipe parte de uma forma de impor uma universalidade em suas regras propriamente subjetivas, o mesmo não representa a validade universal, mas sim apenas sua subjetividade vaidosa.

Diante da questão da vaidade aqui investigada, podemos ver de uma forma mais clara tal paixão implícita nos mandamentos criados pelos diversos déspotas, que de uma forma tirânica violaram os direitos cedidos da população, querendo estabelecer padrões e hierarquias (como a do rei e do súdito) os quais denigrem os direitos mais básicos da possibilidade de expressão de seu ser, indo contra a paz pública. Assim nos mostra Gilmar Conceição, “(...) a concórdia é o mais precioso de todos os bens, é preciso obedecer à ordem herdada por uma razão maior: a da paz pública e da sobrevivência da comunidade” (CONCEIÇÃO, 2012, p. 506). A figura do tirano equipara-se à personalidade do Deus autoritário, castigador, nos retirando qualquer forma de liberdade de escolha, pintando seus delírios monstruosos com ouro derretido. Aqui temos o clássico exemplo de como uma lei subjetiva da consciência pode no fim, transformar-se em uma monstruosidade que assola a liberdade do “vulgo” para estabelecer também o pensamento reflexivo, e não apenas obedecer a uma fantasia que se propõe a universalizar-se, sair de seus próprios limites.

Montaigne mostra a partir de variados exemplos, que uma boa parte das coisas que na época do pensador eram consideradas crimes, já havia sido aceita em outras épocas históricas.⁵⁶ É tão somente a vaidade que cria e confunde as “faces das coisas” sendo que, é “essa bela razão humana intrometendo-se em toda parte para dominar e comandar, embaralhando e confundindo a face das coisas, segundo sua vanidade e inconstância. (III, XII, 372) É a partir dessa inconstância de leis que as diversas culturas são criadas, sendo que, é a partir da diversidade de opiniões que se constitui as leis culturais. Porém ainda podemos nos perguntar: como confluir a noção de aceitação da aparência (em um sentido propiciado pelo ceticismo pirrônico) com a crítica extrema do ceticismo diante a aparência das criações culturais? Assim lembra Conte:

⁵⁶ Como comenta Montaigne, “(...) o assassinio dos filhos, o assassinio dos pais, empréstimo de mulheres, tráfico de coisas roubadas, licença para todos os tipos de voluptuosidade, em sua, não há nada tão extremo que não se veja aceito pelos usos de alguma nação.” (II, XII, 372)

(...) quando o cético, tal qual Montaigne o faz, fala das sugestões da natureza, de suas disposições passivas, das leis e costumes de seu país, ele se refere a fatos simples, sentidos e experimentados por ele. Ele não os julga, e nada afirma para além dos fenômenos. É como se ele fosse persuadido pelos fenômenos (CONTE, 2008, p. 30)

Na tentativa de uma resolução deste paradoxo criado pelo ceticismo (a viabilidade de criticar e se adequar ao aparecer), Montaigne possibilita mostrar que por mais que a razão trabalhe apenas em seus limites, a aparência pode ser considerada desde sua verdade, seguindo aquilo que foi estabelecido pela própria “ordem” do aparecer. Assim como nos salienta Porchat,

A força irresistível da natureza, esta nos obriga a ter juízos e crenças a despeito da análise racional. Temos crenças irresistíveis, crenças que se podem dizer instintivas e naturais, que independem totalmente de deliberação ou escolha e prescindem de justificação e fundamento” (PORCHAT, 1994, p. 106).

Ou seja, não há possibilidade de não nos “segurarmos” dentro da realidade do mundo das aparências, sendo que são eles que predispõem forma de ser das coisas desde a qual estabelecemos as regras, as formas de compreender tudo aquilo que existe, constituindo assim todo um aparato linguístico que possui como primeiro intuito, estabelecer um sentido para aquilo que aparece. Sendo assim, podemos concluir que a noção de crença na aparência (ou seja, crença na sua cultura) não possui uma conotação de sentido dogmático (no qual é estabelecido por um fundamento), mas sim a crença deve ser entendida em um sentido questionado e observado, ou seja, uma crença no aparente que possibilita que vivamos em meio ao mundo, junto aos outros. A crença é nesse sentido o fator que possibilita a mobilidade dos seres no mundo, pois, devemos levar em conta que, é ela que faz com que “caminhamos” sem medo de cair, que apenas somos crentes no costume de acreditar que o sol nascerá amanhã.

Nesse sentido Montaigne visa responder às exigências do cotidiano e da questão prática da vida, sendo que, como no tópico anterior, são os sentidos que possuem a primária experiência do mundo, propiciando a interação com o outro. No fim, todas as perspectivas que a cultura pode trazer mostra ser necessária

uma abordagem antimetafísica para a interpretação dos costumes, pois, é propriamente a noção de costume e crença que constituem as manifestações dos diversos povos referidos pela história. Nesse sentido, não há nada nas coisas que aparecem aos homens que o costume não molde, sendo que, além de formas intuitos educativos em prol da formação de uma sociedade, ele também permite que saibamos por exemplo, que o fogo queima e que o veneno mata, nos dando assim base para o agir sobre o corpo.⁵⁷

Também se pode entender a noção de costume por seu lado pejorativo; é justamente as crenças nos costumes que nos fazem conceder um juízo ou ato como a forma certa de ser feita ou entendida determinada coisa, sendo que, a razão vaidosa também age diante dos costumes culturais, pois, ao levarmos em conta que os costumes também podem ser entendidos como uma forma de estabelecer o poder da razão em prol da criação de dogmas que universalizem a noção de costume de um determinado povo. Esse tipo de atitude esteve presente como objetivo por consequência da sua expansão que levou sua cultura a forma de viver dos povos conquistados, denominando a cultura indígena como profana e bárbara. Como podemos evidenciar na passagem acima, por mais que o costume seja necessário para a constituição de uma comunidade (estado, país...), o mesmo torna-se um grande “problema” para a vida enquanto falamos de uma relação intercultural. Tudo que se mostra com mais raridade, infrequência, toma características de coisas “não-naturais”, ou seja, selvagens. Porém, a partir do momento que o costume ganha uma nova roupagem, travestindo de universalidade o singular, começam a gerar os atritos entre os povos distintos, levando em conta seu modo de ser e de atuar sobre as coisas.⁵⁸

Nessa abordagem de sentido pejorativo da cultura, o costume possui uma característica que acaba “evoluindo” em um hábito, em uma necessidade epistemológica, no qual tudo que se mostra dessemelhante acaba sendo

⁵⁷ Segundo Montaigne, “(...) não há nada que o costume não faça ou não possa: além de formar a personalidade pela educação, ele age sobre o corpo, permitindo aos reis que salvem lentamente, sobre os sentidos, como sabem os vizinhos dos campanários, que deixam de se incomodar com as badaladas do sino.” (II, XII, 375)

⁵⁸ Percebemos aqui a divergência que Montaigne bem interpreta entre o nono e o décimo tropo de Enesidemo, dado que devemos levar em conta que enquanto o nono tropo fala da irregularidade do aparecer que é rara, que é “impressionante”, o décimo tropo está intimamente ligado à divergência das culturas e da raridade dos costumes de outros povos em relação ao povo tido como modelo.

solapado pelas regras do costume. A partir de tal necessidade que o hábito impõe, busca justifica-los apelando a de preceitos racionais, no qual a razão ajuíza o que supostamente constitui o seu exterior, criando assim noções, nomes, formas de interpretação para as coisas deve reger o subjugado, levando a um hábito por fim, pode tornar-se em quimera epistemológica. Isso se assemelha a isto que a razão quer criar seus conceitos científicos para a compreensão do todo, formando conceitos universais para a explicação do fim, não passam de preceitos imaginativos, fantásticos, que vão para além das possibilidades do homem de conhecer.

4.3 – Resumo das Críticas

Assim como vimos nestes dois últimos tópicos, viabilizamos a compreensão da crítica montaigniana aos limites dos sentidos e em consequência, todos os valores que se estabelecem, como os valores culturais das diversas sociedades, puderam ser vistos como relativos. Vimos na primeira parte do segundo capítulo que Montaigne, por mais que aceite a aparência como a base de conhecimento, ainda assim, a partir do que chamamos aqui de “medida extrema” do ceticismo, podemos elucidar variadas críticas a noção de sentidos. Desta forma, podemos salientar que na realidade os sentidos não assimilam de uma forma plena aquilo que os objetos mostram em sua realidade, dado que eles se mostram limitados a uma interpretação defasada sobre as coisas que aparecem. Os sentidos desta forma podem ser entendidos como aqueles que pervertem a verdadeira essência do objeto, nos impossibilitando de conceber alguma espécie de substrato próprio daquilo que está sendo experienciado.

Desta forma, não podemos compreender o aparecer a partir de uma espécie de dogmatismo sobre o mesmo, pois, a partir do momento que concebemos alguma espécie de veracidade diante da coisa experienciada, estaríamos sendo partidários, cúmplices da atitude em favor da vaidade como maneira do uso da razão, pois, colocamos nosso juízo sobre algo a partir de uma atitude dogmática, estabelecendo assim uma verdade subjetiva como objetiva. Assim como nas críticas as teorias do macrocosmos e do microcosmos, não

podemos constituir também nenhuma base para a compreensão do aparecer (formulando uma teoria em cima das coisas que nos aparecem), sendo que, nem ao menos a *appearance* são possibilitados para nós a partir de uma veracidade última.

Da mesma forma que não podemos estabelecer uma verdade sobre os sentidos, também não podemos constituir nenhuma fórmula de entendimento para a compreensão dos diversos valores e costumes que se mostram para nós a partir do vínculo entre a razão e os sentidos. Como vimos, os sentidos são totalmente imbricados com nossa razão, sendo que, os sentidos são as portas que abrem para o conhecimento e a razão aquela que conceitua e cria as diversas formas de organizarmos as coisas que se apresentam no mundo para nós. É a partir da junção de tais atributos que podemos constituir as diversas culturas humanas partindo de suas crenças.

Diante dos temas sobre cultura e crença, como vimos, Montaigne de uma forma análoga à crítica aos sentidos e as teorias epistemológicas, constata que determinados conceitos, na realidade são apenas o desenvolvimento da criação das várias fantasias que o homem cria na tentativa de tanto conviver com o seu semelhante (o que nos leva ao intuito prático de tais conceitos) quanto a supostas certezas que se estabelecem a partir da vaidade, que podemos vislumbrar a partir das leis que são criadas com o intuito de estabelecer uma verdade universal e necessária. Desta forma podemos entender tanto uma base defensiva de Montaigne diante dos costumes (como podemos compreender quando o filósofo adere a noção de costume) quanto uma crítica a tal noção, pois, ao levarmos em conta que é a noção de costume e cultura que condicionam um modo de operar da razão que estimula a vaidade em plena sociedade, estabelecendo assim leis formalistas que não podem possuir a liberdade para se formalizar de uma maneira distinta. É desta forma que, como vimos no último capítulo, constatou que as leis, para Montaigne, devem ter apenas um caráter prático conteudista, não se atendo a uma estipulação formal buscando tornar-se válida para todos os humanos, mas, apenas que as leis, por mais que devam sobreviver diante da luta contra o movimento, ainda assim devemos combater a intenção de uma identidade apriorística, que submeta todos a uma neutralidade, apague assim as cores que a subjetividade de cada um traz ao mundo da experiência.

5 - CONCLUSÃO

Com o término da investigação da *Apologia* podemos constatar algumas especificidades típicas da figura de Montaigne. Primeiramente, podemos entender que o filósofo realmente faz uma apologia ao teólogo, no qual, com o intuito de defender tal personagem, crítica as diversas formas de vaidade implícitas tanto no *dignitas hominis* quanto na *miséria homini*. A partir disso, podemos compreender que, o que move o teor crítico de Montaigne em prol do estabelecimento de dúvidas é justamente o fato de o autor perceber que em cada objeto que o homem compreende o suposto conhecimento último das coisas, acaba se envaidecendo de uma forma mais radical do que as pessoas que apenas vivem em prol da ignorância do senso comum. Sendo assim, viabilizamos a possibilidade de entender que, por mais que o pensador critique as duas formas de compreender a existência os mais criticados por Montaigne não são serão os protestantes (juntamente com os humanistas), que “compreendam” a noção de verdade por bases propriamente racionalistas.

Tendo como intuito o ataque aos diversos argumentos propostos pelos calvinistas, vemos Montaigne utilizar dos vários argumentos propostos pelos cétricos antigos, dando uma prioridade maior ao pirronismo do que propriamente ao neoacademicismo. Desta forma podemos entender que a base crítica de Montaigne na *Apologia* pauta-se principalmente no ceticismo pirrônico apresentado por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*. Como podemos ver, os principais argumentos são baseados nos *tropos* postulados por Enesidemo e Agripa, lembrando sempre a postura de Pirro em sua vida. Sendo assim, constata-se que não se trata de um ceticismo acadêmico que (por mais que tenha muita influência), por ele vise sempre a equipolência do campo epistemológico (“que sei eu?”), e neste sentido ele não desenvolve uma forma negativa diante da questão da verdade.

Assim como podemos ver de uma forma clara sobre a posição de Montaigne diante da questão do conhecimento, não permite conceber a verdade de uma forma conclusiva, mas, também, muito menos designar alguma espécie de relativismo sobre as coisas que possam se apreender de uma forma clara. A verdade nesse sentido para o cétrico se mostra como desconhecida, porém geral, dado que todos podem, hipoteticamente falando, concebê-la. A verdade só tem

uma face, sendo que, se a concebermos de uma forma pluralista, perderia sua constância e uniformidade. Porém, assim como o ceticismo antigo nos mostra, a partir do exercício investigativo sobre os objetos determinados pela aparência, Montaigne apontará à dificuldade que há nesse exercício de compreensão das coisas. É nesse sentido que o ceticismo constata a dissonância nas coisas que se apresentam, viabilizando assim a necessidade de uma discussão sobre as contraversões que podemos encontrar na existência.

É com base nessa forma argumentativa que podemos compreender as diversas críticas que vimos nos dois últimos capítulos, sendo que Montaigne sempre tem como base argumentativa a possibilidade de alcançar a justificação entre o sujeito e o objeto, resultando na compreensão das características e qualidades das coisas que se apresentam. Vemos o ceticismo de Montaigne corroer todas as verdades que se dizem substancias, incluindo o que aparece que se mostra como o campo de investigação para o cético, sendo que, assim como vemos nos ataques sobre a capacidade dos argumentos que possuem como intuito constituir uma metafísica explicativa da ordem das coisas que nos aparecem, também vemos Montaigne atacar a noção de aparecer de uma forma que constitua a invalidade de fundamentar o *apparence* como uma realidade-em-si. Vemos então Montaigne que, além de atacar diretamente os intuitos da nova ciência de sua época, investe contra o senso comum, enquanto este é pautado sempre em fantasias que constroem uma aparência do qual, não possui uma realidade cognoscível devido aos limites da razão. Enfim, podemos dizer como conclusão, que o ceticismo de Montaigne tem como intuito criticar a vaidade humana e sua pretensão de conhecer a verdade última, de afastar-se da aparência e de sua base vivencial, de uma forma mais branda de compreender o homem e de se ater mais antes de dogmatizar uma verdade sobre aquilo que é um mistério para si mesmo.

6. REFERÊNCIAS

BICCA, Luiz. *Ceticismo e Dialética*. PUC, 2016.

BIRCHAL, Telma de Souza. *O Eu nos Ensaios de Montaigne*. Humanistas. Belo Horizonte MG, 2007.

BROCHARD, Victor. *Os Céticos Gregos*. Tradução: Jaimir Conte. Odysseus. São Paulo, 2009

CÍCERO. *Sobre a Natureza dos Deuses*. Tradução: Leandro Abel Vendemiatti. Instituto de Estudos da Linguagem. Unicamp, 2003. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/269176/1/Vendemiatti_LeandroAbel_M.pdf

CONTE, Jaimir. *Montaigne e o Ceticismo*. UFRN. Rio Grande do Norte, 2008. Disponível em: <http://conte.prof.ufsc.br/txt-monografia.pdf>

DAMIÃO, Abraão Pustrelo. *O Renascimento e as Origens da Ciência Moderna: Interfaces Históricas e Epistemológicas*. PUC. São Paulo, 2006. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/hcensino/article/view/34411>

DESCARTES, René. *Meditações*. Coleção Os Pensadores. Tradução: Enrico Convisieri. Nova Cultural. Pinheiros SP, 1999

DIOGENES, Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*, vol. II. Tradução: Gabriela Guimarães Gazzinelli. Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press, 1995.

EÇA, Matias Aires da Silva. *Sobre a Vaidade dos Homens*. Martins Fontes. Disponível em: http://www.iphi.org.br/sites/filosofia_brasil/Matias_Aires_-_Reflex%C3%B5es_sobre_a_vaidade_dos_homens.pdf

EMPÍRICO, Sexto. *O Que te Faz Pensar. Hipotiposes Pirrônicas*. Tradução: Danilo Marcondes. PUC. Rio de Janeiro, 1997. Disponível em: <http://www.udc.edu.br/libwww/udc/uploads/uploadsMateriais/19032019164818Sexto%20Empirico%20-%20Hipotiposes%20Pirr%C3%B4nicas.pdf>

EVA, Luiz. *A Figura do Filósofo: Ceticismo e Subjetividade em Montaigne*. Loyola. São Paulo. 2007.

_____. *Montaigne contra a Vaidade*. Humanitas. São Paulo, 2004.

_____. *Espaços da liberdade: Homenagem a Sérgio Cabral*. Ainda o Ceticismo de Montaigne. 2018

FIORIN, J. L. *Figuras de Retórica*. São Paulo: Contexto, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/bak/v9n1/13.pdf>

MANTOVANI, Dante Henrique. *Análise dos Processos de Construção Textual nos Ensaios de Michel de Montaigne*. Editora UEL. Londrina, 2008.

MASIEIRO, Mateus. *Sobre Máscaras e Dissimulação nos Ensaios de Montaigne*. Editora Campinas. São Paulo, 2015

MONTAIGNE, Michel. Os Ensaios. Tradução: Rosemary Abílio. Martins Fontes. São Paulo, 2000.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. Tradução e introdução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001.

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

PORCHAT, Oswaldo. *Vida Comum e Ceticismo*. Editora Brasiliense. São Paulo, 1993

STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em Movimento*. Tradução: Maria Lúcia Machado. Companhia das Letras. São Paulo, 1993