

MONTAIGNE, LEITOR DE SEXTO EMPÍRICO: A CRÍTICA DA FILOSOFIA MORAL

*Luiz Eva**
luizeva.ufpr@hotmail.com

RESUMO *O objetivo deste artigo é examinar como Montaigne retoma, na sua crítica das filosofias morais e, especialmente, da existência de leis naturais, a proposta por Sexto Empírico acerca do mesmo tema ao final das Hipotiposes Pirronianas. Pretendo mostrar que, para além das consideráveis similaridades, o modo como Montaigne relaciona razão, natureza e costume, confere um perfil próprio à sua reconstrução do pirronismo, particularmente visível na sua compreensão da oposição entre critério de verdade e critério de ação. Igualmente, sustento que essa distinção, proveniente do pirronismo, ocupará um lugar central na sua reflexão moral.*

Palavras-chave *Pirronismo, moral, razão, natureza, costume, Montaigne.*

ABSTRACT *The aim of this paper is to investigate how Montaigne adopts, in his own discussion of moral philosophies (and, in particular, of the proponents of natural laws), Sextus Empiricus' criticism on the same topic, as exposed in his Outlines of Pyrrhonism. I want to show that, besides the deep similarities we can find between them, Montaigne's peculiarities show themselves throughout his way of dealing with relations between reason, costume and nature, as well as in his interpretation of the opposition*

* Professor do Departamento de Filosofia da UFPR. Texto recebido em 13 de junho de 2012 e aprovado em 30 de agosto de 2012.

between a criterion of truth and a practical criterion. I maintain also that this Pyrrhonism notion occupies a prominent place in his moral reflections.

Keywords *Pyrrhonism, moral, reason, nature, costume, Montaigne.*

1. Nas páginas finais da “Apologia de Raimond Sebond” (*Ensaio* II, 12), Montaigne avança de modo a radicalizar sua argumentação cética, que se torna também mais claramente próxima dos Modos argumentativos pirrônicos apresentados por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirronianas* (doravante HP) também usados noutros ensaios. Como se sabe, Montaigne teve contato com a tradução latina da obra, feita em seu tempo por Henri Estienne¹, e seus efeitos nos *Ensaio*s têm sido bastante discutidos.² Pouco considerada tem sido, porém, a dimensão *moral* de seu ceticismo, mesmo sendo esse o foco de interesse filosófico principal de Montaigne.³ Também aqui, porém, ele seguramente se apropria do pirronismo de Sexto, servindo-se igualmente de outras fontes céticas, sobretudo da filosofia acadêmica tal como exposta por Cícero, bem como de Plutarco e Diógenes Laércio. Dentre os que aí se debruçaram, Schneewind entende, todavia, que o ceticismo moral de Montaigne se situaria na origem de uma das correntes fundamentais do pensamento moral moderno e, sem oferecer maiores detalhes a respeito, nele inclui suas críticas à admissão de “lei naturais” na moral.⁴ Pretendo, neste artigo, contribuir para esse exame, comparando a discussão da “Apologia” em que essas críticas explicitamente se apresentam (ao longo de uma crítica mais ampla sobre

1 Ver nota de P. Villey em *Ensaio*s, II, 436-437. As citações e referências aos *Ensaio*s são feitas segundo a edição Pierre Villey (*Les Essais*, Paris: Quadrige/PU.F., 3 volumes, 1999) e por mim traduzidas. As citações e referências às *Hipotiposes Pirronianas* (HP) de Sexto são indicadas por HP e feitas segundo a paginação da edição Mutschmann-Mau (1958), retomada à margem pelas principais traduções.

2 Ver, dentre outros, Popkin, Richard. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. New York, Oxford University Press, 2003; Brush, Craig. *Montaigne and Bayle, Variations on the Theme of Scepticism*. Martinus Nijhoff, The Hague; Schifffmann, 1996; Z. S. “Montaigne and the rise of the skepticism in early modern Europe: a reappraisal.” *Journal of the History of Ideas*, 45, 1984, 499-516; Brahami, Frédéric. *Le scepticisme de Montaigne*. Paris, PUF, 1997. Eva, Luiz. *A Figura do Filósofo*, São Paulo: Loyola, 2007.

3 Dentre os poucos trabalhos sobre o tema, ver Laursen, J. C. *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*. Leiden: E.J. Brill, 1992; Larmore, Charles. « Un scepticisme sans tranquillité : Montaigne et ses modèles antiques », in Carraud, V. et Marion, J.-L. (dir.) *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris : PUF, 2004; Schneewind, Jerome. “Montaigne on moral philosophy and the good life”, in *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 207-227

4 Ver Schneewind, Jerome. “Natural Law, Skepticism and Methods of Ethics”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 52, No. 2, (Apr.-Jun, 1991), pp 289-308.

a “ vaidade da razão ” em matéria moral)⁵, com as das discussões de Sexto que, como veremos, Montaigne tem em vista. Penso que podemos observar, para além de consideráveis similaridades, que ele reconstrói seu ceticismo de maneira original, especialmente graças às suas considerações sobre a natureza, a razão humana e o poder do costume. Sustentarei que desempenha um papel chave nessa reconstrução do ceticismo a oposição entre “ critério de verdade ” e “ critério de ação ”, reinterpretada de maneiras diferentes conforme os contextos. Trata-se de exibir de modos diversos o descompasso entre, de uma parte, as exigências impostas pela dimensão prática e a experiência e, de outra, o modo como as pretendemos conhecer.

2. Sexto formula sua crítica pirrônica sobre esse tema em dois lugares: no final do livro III das *Hipotiposes Pirronianas* (capítulos 21 a 31) e no *Contra os Éticos* (doravante AM XI). No âmbito da moral, sua crítica geral às filosofias ditas “ dogmáticas ” (isto é, que admitem conhecimento racional de verdades) volta-se contra a admissão de que disporíamos acerca do Bem, do Mal ou do Indiferente. O principal argumento de que Sexto se vale concerne à impossibilidade de decidir acerca do conflito (*diaphonía*) entre as diversas posições disponíveis a esse respeito, que se observa tanto entre as pessoas comuns quanto entre os filósofos. Como diz Sexto:

...Que o bem seja proveitoso, digno de ser escolhido [...] e promotor de felicidade, sobre isso, sem dúvida, [os homens] estão de acordo. Mas quando lhes perguntamos a que pertencem esses atributos, eles recaem numa guerra incrível, uns dizendo que é a virtude, outros que é o prazer, outros a ausência de dor, outros alguma coisa outra. E seguramente, se o que é o bem em si fosse mostrado pelas definições citadas acima, eles não seriam em conflito como se ignorassem sua natureza⁶.

Sexto emprega aqui o arsenal cético tradicional, particularmente o que ele enumera como o Décimo Modo de Enesidemo, pelo qual se opõem, de vários modos, diferentes estilos de vida, costumes, leis, crenças nos mitos e concepções dogmáticas, assim obtendo a suspensão do juízo.⁷ Uma ação que parece aprovável para determinado povo (o canibalismo, por exemplo) é reprovada por outro; não havendo um critério de decisão isento, não há, diz ele, como julgar acerca da “ natureza dos objetos externos ” – expressão usual de Sexto que aqui parece designar os valores (bom, mau ou indiferente) que cada uma dessas formas de proceder possuiria “ por natureza ”, isto é,

5 Cf. *Ensaio* II, 12, 576-587

6 HP III, 135. A mesma constatação serve de base, por exemplo, à investigação moral de Aristóteles (que procurou oferecer, é claro, outro resultado). Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1059^a1 15-25

7 HP I, 145 ss.

intrinsecamente. Em vez disso, apenas podemos relatar o modo como elas nos “aparecem” e, como Sexto explica, a isso aderir no âmbito da vida prática.⁸

Na primeira parte das *Hipotiposes*, Sexto explica que os pirrônicos conciliam suspensão de juízo e vida prática, distinguindo dois tipos de critério. Embora o cético não admita nenhum dos critérios de conhecimento aceitos pelos dogmáticos (um critério pelo qual se poderia regular as crenças na realidade ou na irrealidade das coisas), ele adota um critério prático (pelo qual adota algumas ações e se abstém de outras). Tal critério é o *phainómenon* (literalmente “aquilo que aparece”)⁹ e, segundo Sexto, permite ao cético viver conforme diferentes aspectos das “observâncias cotidianas”: ele se guia pela natureza (sendo assim capaz de pensamento e sensações), pelo que impõem as afecções inevitáveis (pelas quais se sente, por exemplo, fome e sede), pela instrução das artes que pratica e pelos costumes e leis vigentes (aceitando, “segundo a perspectiva cotidiana”, que a piedade é um bem e a impiedade é um mal).¹⁰

Interpretar *como* exatamente tal cético adotaria esse critério tem sido objeto de controvérsias nas quais não adentrarei aqui. De modo geral, elas dizem respeito a saber se a adoção prática das leis e costumes se daria desacompanhada de *crença*. Há razões para supor que tal adesão seria diversa da que é partilhada por dogmáticos e pelas pessoas comuns: Sexto diz, por exemplo, que os céuticos, ao suspenderem o juízo sobre a existência do bom ou do mau em si mesmos, sofrem as perturbações inevitáveis com menos desconforto do que as pessoas comuns.¹¹ Por outro lado, como vimos, a suspensão sobre se algo é intrinsecamente bom, mau ou indiferente não parece excluir a admissão de que algo nos “aparece” como tal e é difícil admitir que isso não se deva entender como consistindo em alguma espécie de crença. Como veremos, o pirrônico impõe exigências particulares para caracterizá-la um *bem por natureza*. Assim, se a suspensão se limita ao bem considerado *nesse* sentido, ela pode não ser incompatível com aspectos de como aceitamos usualmente que algo seja bom ou mau. O próprio Sexto, nas *Hipotiposes*, refere-se ao pirronismo, sem mais, como algo bom e à filosofia dogmática como algo mau, em vista dos seus efeitos, sem que isso lhe pareça criar nenhum conflito com a suspensão que ele propõe.¹²

8 HP I, 163

9 HP I, 19-20

10 HP I, 22-24

11 HP I, 30

12 HP III, 237

Como se organiza a crítica cética da moral em HPIII, da qual exclusivamente parecem derivar os argumentos de Sexto usados por Montaigne acerca desse tema? O alvo inicial de Sexto são as *definições* filosóficas do Bem.¹³ Já aqui o argumento do conflito entre as filosofias entra em ação,¹⁴ mas o argumento principal destina-se a sustentar que as definições apresentadas pelos filósofos não são propriamente definições, isto é, não indicam aquilo que “pertence a algo e somente a isso”, mas apenas descrevem propriedades acidentais. O argumento de Sexto parece assim se aproximar, em alguma medida, das discussões socráticas sobre o tema (e essa hipótese não será irrelevante para compreendermos a reflexão de Montaigne, como veremos). Em tal momento, Sexto discute principalmente a moral estoica, segundo a qual o Bem é “o que é benéfico [*opséleian*] ou o que é comum àquilo que é benéfico”, isto é, “a virtude e a ação virtuosa” e, por extensão, “a pessoa virtuosa e o amigo”.¹⁵ Mas seu procedimento definitório revela-se ocioso: ou bem tais predicados seriam comuns a outras coisas, e nesse caso não servem para defini-lo, ou seriam exclusivos do bem, e nesse caso não são capazes de torná-lo conhecido a quem não souber de antemão o que ele seja.¹⁶

É apenas num segundo momento que Sexto examina se, a despeito disso, “algo existente” poderia corresponder a um bem, mal ou indiferente “por natureza”,¹⁷ tal como ele assim o caracteriza:

O fogo que esquenta por natureza aparece a todos como escaldante e a neve que esfria por natureza aparece como resfriante a todos. Tudo o que age por natureza age da mesma maneira sobre todos os que estão, como eles dizem, num estado natural. Mas nenhum dos que se chamam bens age sobre todos como um bem, como iremos indicar...¹⁸.

Aqui ele retoma o argumento da *diaphonía* que se observa entre os filósofos e as pessoas comuns,¹⁹ para em seguida desafiar os dogmáticos com outros dilemas.²⁰ Além disso, invoca inconsistências entre as concepções de

13 HP III, 169-178

14 HP III, 175

15 HP III, 169

16 HP III, 173-174: Para acolhê-la, “primeiro ele deve saber qual a natureza do bem ele próprio, entender que ele beneficia e é escolhido por si mesmo e produz felicidade”.

17 Cf. HP III, 179-237

18 HP III, 179

19 HP III, 180-182

20 V. HP III, 183-187: O bom não pode ser nem o ato de escolher nem a coisa escolhida, pois se o ato de escolher fosse um bem por si não procuraríamos superá-lo pela posse do bem escolhido, e as “coisas dignas de escolha por si mesmas” não poderiam existir de modo independente, externamente a nós, nem no corpo e nem na alma (que são aqui considerados através das diversas concepções que os filósofos ofereceriam acerca do que é o corpo ou a alma).

bem dos filósofos e outros pontos de suas próprias doutrinas: os estoicos, por exemplo, consideram a virtude uma “arte de viver” praticada de acordo com a razão, mas definem a virtude como “a parte diretora da alma disposta de certa maneira” e a “arte” como um “sistema de apreensões que são exercidas conjuntamente e que concernem à parte diretora da alma”. Igualmente, advogam uma teoria da alma segundo a qual esta é um sopro, isto é, um fluido posto integralmente em movimento a cada nova impressão, que sempre desfaz a impressão precedente.²¹ Como conciliar esta teoria da alma, pela qual só uma impressão se faz presente nela a cada vez, com a tese de que a virtude consiste num sistema de impressões nela simultaneamente presentes?

Adiante, Sexto considera candidatos avulsos ao título de bens naturais, como a coragem, o prazer, o vergonhoso ou proibido, as leis, os costumes, a reverência aos deuses, a piedade com os mortos ou a vida.²² Posteriormente à parte crítica, ele explica como os cétricos vivem sem opinar (*adoxastós*) e, como vimos, moderando suas afecções inevitáveis (*pathé*).²³ E, finalmente, retoma suas críticas contra a existência de uma suposta “arte de viver” pela qual os filósofos se distinguiriam dos homens comuns e da possibilidade de ela ser ensinada.²⁴

3. Passemos a Montaigne. Diversamente de Sexto, ele não problematiza o modo como as filosofias deixam de oferecer definições e, ao menos, quando crítica diretamente as filosofias morais, não se concentra em nenhuma delas em particular. A estratégia argumentativa de Montaigne se apoia, porém, em uma versão do argumento da *diaphonía*. Assinalando que o desacordo sobre “[...] [B] aquilo de que temos necessidade para nos contentar” não se observa somente entre os homens comuns, mas também entre os filósofos, ele comenta: “[B] Não há combate tão violento e áspero entre os filósofos quanto aquele que se dá sobre a questão do soberano bem do homem, a partir do qual, segundo Varrão, nasceram 288 seitas...” (II, 12, 577). Contudo, a fonte precisa desta passagem são os *Acadêmicos* de Cícero e o argumento da *diaphonía* é recorrente no Renascimento. E tampouco se encontra em Montaigne alusão à argumentação pela qual Sexto expõe por que não dispomos de um critério racional que resolva essa divergência (muito embora o próprio Sexto também apresente por vezes a simples controvérsia, sem mais explicações,

21 Cf. HP III, 169-170, 188

22 HP III, 198-233

23 HP III, 235-238

24 HP III, 238-279

como uma ocasião de suspensão do juízo).²⁵ Porém, há já aqui um elemento que me parece atestar a presença de Sexto nesta discussão, a saber, o modo como, ao listar concepções diversas dos filósofos a esse respeito, ele inclui a imperturbabilidade (*ataraxia*) pirrônica (muito embora hesite em situá-la na mesma controvérsia, posto que ela não seria avançada de forma “afirmativa”, e sim como resultado de uma afecção similar àquela que leva o pirrônico a evitar os precipícios e se cobrir do sereno).²⁶

Dito isso, os três demais momentos da crítica de Sexto têm uma repercussão considerável no seu texto. Primeiramente, Montaigne recusa a existência de “leis naturais”, que seriam “impressas no gênero humano pela condição de sua própria essência”. (II, 12, 579A) Sua natureza controvertida, diz ele, mostra-se de saída pelo fato de que os autores não conseguem se pôr de acordo acerca de seu número.²⁷ E enquanto Sexto alude ao calor do fogo para exemplificar a ação uniforme da natureza sobre todos, Montaigne escreve:

[A] ...O que a natureza nos tivesse verdadeiramente ordenado nós seguiríamos sem dúvida de um assentimento comum. E não apenas toda nação, mas todo homem particular, ressentiria a força e a violência que lhe faria aquele que o quisesse voltar contra essa lei. Que eles me mostrem, para vermos, uma só desse tipo... (II, 12, 580)²⁸.

Trata-se, portanto, de impor exigências idênticas para o reconhecimento dessas leis.

Em segundo lugar, Montaigne exemplifica a diversidade extrema das leis e dos costumes, retomando diversos exemplos que Sexto oferece para examinar aqueles a que me referi como “candidatos avulsos” a representarem um bem natural, sejam: o juízo de Licurgo sobre a utilidade pública do latrocínio; os juízos filosóficos diversos de Platão e Aristipo sobre as vestes Persas; o uso de brincos ou a admissão pública ou privada de práticas sexuais em povos

25 “... Se, portanto, as coisas que nos afetam por natureza afetam todos do mesmo modo, mas os assim chamados bens não nos afetam todos do mesmo modo, então nada é bom por natureza. Não é possível ser convencido por todas as opiniões apresentadas acima, por causa do conflito, nem por alguma delas. Pois aquele que diz que devemos achar convincente esta e não aquela, tem contra si opostos os argumentos daqueles que sustentam concepções diferentes e se torna parte da disputa. Assim, ele precisará, como os demais, antes ser julgado do que ser juiz dos outros. Uma vez, então, que não há critério ou prova, em razão da disputa indecível a respeito destes, ele terminará suspendendo o juízo e assim não será capaz de afirmar acerca do que é por natureza bom...” HP III, 192.

26 V. *Ensaíos* II, 12, 578A. Sexto descreve a *ataraxia* (imperturbabilidade) como o fim da filosofia pirrônica em HP I, 12, 18, 25-29. Embora não haja lugar aqui para abordar esse tema (que todavia me parece também objeto de apropriação por Montaigne, em mais de um sentido), discutirei adiante, ainda que brevemente, um aspecto do eudaimonismo pirrônico.

27 II, 12, 580A

28 *Ibid.* Cf. HP III, 179, nota 19, acima.

diversos.²⁹ Montaigne se vale aqui também de Plutarco, Guy de Bruès, Heródoto ou Diógenes Laércio, mas Sexto não apenas é certamente uma das fontes usadas – ele lhe fornece, como vemos, uma matriz argumentativa e conceitual para seu próprio ceticismo.³⁰

4. Deixarei para considerar um terceiro aspecto dessa proximidade adiante.³¹ Examinemos antes o sentido mais preciso da conclusão cética de Montaigne, retomando um problema observado por Richard Bett³² acerca do pirronismo de Sexto. Como nota o comentador, a conclusão moral cética oferecida por Sexto não parece imediatamente compatível com a suspensão do juízo pirrônica que ele formula no início das *Hipotiposes*. Sexto distingue pirrônicos de acadêmicos dizendo que, enquanto estes afirmam que nada se pode conhecer, os pirrônicos permanecem investigando em busca da verdade (e da renovação de sua suspensão de juízo³³). Não deveríamos igualmente esperar que, em vez de concluir que “não há um Bem por natureza”, ele concluísse que “não sabe se há ou não um Bem por natureza”? Segundo Bett, Sexto empregaria dois modelos diferentes de ceticismo: enquanto no *Contra os Éticos* sua crítica seria consistentemente articulada à negação da existência de um bem natural, nas *Hipotiposes* ele teria procurado integrar a mesma conclusão ao modelo de pirronismo proposto nessa obra, de modo que seria finalmente inconsistente, na medida em que pretende extrair da mesma argumentação uma conclusão relativista (como a de AM XI) e uma conclusão cética.³⁴

Não há lugar aqui para uma discussão adequada dessa interpretação.³⁵ Limito-me aqui a notar que, ao menos em HP III, há motivos para suspeitar que Sexto não advoga ele mesmo a inexistência de bens naturais. Como vimos, ele exemplifica a noção de “bem por natureza”, referindo-se ao calor do fogo, consensualmente admitido pelos homens. Trata-se, curiosamente, do mesmo exemplo usado no primeiro livro das *Hipotiposes* para se referir ao tipo de crenças aceitas pelos céticos. O cético, explica ele, apenas suspende

29 HP I, 146.

30 Para uma comparação detalhada ver Ensaio II, 062. ?

31 Refiro-me à discussão sobre a incapacidade da filosofia em prover a felicidade humana, cf. item 9.

32 Ver Bett, Richard, “Sextus against the Ethicists: Scepticism, Relativism or Both?”, *Apeiron* 27 (1994), esp. pp. 153-61, bem como a sua introdução a *Sextus Empiricus Against the Ethics*, New York, Oxford University Press, 2000.

33 HP I, 1-4.

34 Bett (1994, p. 156) nota que o problema seria particularmente agudo em HP III, 182, onde, depois de concluir que nada é por natureza bom, mau ou indiferente, seguir-se-ia que, portanto, (*kai gar*) devemos suspender o juízo sobre se algo é bom, mau ou indiferente por natureza.

35 Para uma interpretação diversa, ver Annas, Julia; “Doing without objective values: Ancient and Modern Strategies” in Schoenfeld M., Striker G. (eds.) *The Norms of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press. 1986, pp. 3-29.

suas crenças no que tange aos “objetos obscuros da investigação filosófica”, mas dá aquiescência ao que lhe aparece: “o cético não dirá, por exemplo, quando com frio ou calor, ‘eu não estou com frio/ com calor’”³⁶. O que é digno de nota é que aqui essa experiência básica, compartilhada por todos, não oferece conhecimento sobre a natureza das coisas; muito ao contrário, trata-se de caracterizar, por oposição a isso, a mera adesão ao *phainómenon*.

Essa aparente incongruência poderia estar relacionada aos diferentes propósitos argumentativos. Sexto diz, em HP I, 20, que o pirrônico às vezes argumenta contra o *phainómenon*, não com o propósito de aboli-lo, mas de exibir a natureza artilosa da razão. Mas esta passagem não explica bem o que ocorre aqui: Sexto não estaria argumentando contra o *phainómenon*, mas utilizando-o (se aceitamos HP I, 13) para referir o conhecimento de uma coisa em si mesma (em HP III, 179) por parte do próprio cético. Não deixa de ser estranho, ademais, que neste último texto ele esteja aparentemente aceitando que algo pareceria corresponder a um conhecimento por natureza.

Isso nos conduz a uma outra hipótese, que emerge de um detalhe da formulação da crítica das leis naturais morais: “Tudo o que age por natureza – diz Sexto – age da mesma maneira sobre todos os que estão, *como eles dizem*, num estado natural” (*ibid.*, grifo nosso). A julgar por essa afirmação, ele não está assumindo pessoalmente tal caracterização de um estado natural, mas reportando uma condição aceita por outros. Mas quem seriam *eles*, aqui? Como diz Bett, a admissão de que um bem natural seja admitido por todos é relativamente comum na ética grega e talvez seja mesmo partilhado pelos homens comuns. Não seria, todavia, improvável que ele estivesse novamente aludindo aos estoicos, para quem o “estado natural”, ao menos em sua epistemologia, é tido como uma pré-condição da percepção adequada das representações apreensivas (razão pela qual os argumentos céticos sobre a loucura e o sonho, por exemplo, são por eles rejeitados como impertinentes).³⁷ Se assim for, a exigência de consenso não seria admitida pelo próprio Sexto como capaz de produzir, por si mesma, conhecimento do que seja um bem natural no âmbito da moral – o que estaria de acordo, ademais, com sua crítica ao consenso como critério de conhecimento nas *Hipotiposes*.³⁸ Tratar-se-ia antes de uma estratégia dialética, similar às que observamos, pela qual ele invocaria um pressuposto dogmático (eventualmente partilhado por homens

36 HP I, 13.

37 Ver HP II, 54, cf. HP I, 102-103. O tema é mais amplamente tratado em Cícero, *Academica*, Lucullus 19-20, 51-54.

38 Ver HP II, 43-47.

comuns) para contrapô-lo ao que se pretende admitir como instância de um Bem natural. Ademais, do fato de que Sexto a apresente como uma condição necessária não se segue que ele próprio a tomasse como uma condição suficiente. Como vimos, essa exigência não é cumprida, mas ainda que fosse, embora revelasse a inadequação do argumento da *diaphonia* nesse caso, não obstaría a força das outras argumentações contra a pretensão de conhecimento nessa área.

5. No caso de Montaigne, de todo modo, a mesma conclusão parece dever ser entendida como transferindo o ônus da prova àquele que pretende afirmar a existência de leis naturais na moral: “Que eles me mostrem, para vermos, uma só desse tipo...”. Todavia, ele parece admitir a possibilidade da existência de leis naturais:

[B] É crível que haja leis naturais, como se vê nas demais criaturas, mas em nós elas se perderam, uma vez que essa bela razão humana se imiscui em toda a parte a comandar e controlar, embaralhando e confundindo a face das coisas conforme sua vaidade e inconstância. [C] *Nihil itaque amplius nostrum est: quod nostrum dico, artis est.* [Nada resta que seja plenamente nosso: aquilo que chamo de nosso é [produto] da arte...] [...] As coisas (les subjects) têm diversos brilhos e diversas considerações. Uma nação observa uma coisa (subject) por uma face, e nela se detém, outra, por uma outra... (II, 12, 580-581)³⁹.

Se em nós “elas se perderam” pelo uso da razão, isso poderia talvez se ajustar a uma perspectiva teológica, mais exatamente à “doutrina da queda”, pela qual o pecado original nos teria exilado de nossa natureza original. Isso nos afastaria consideravelmente do esquema conceitual usado por Sexto.

Se levamos em conta, porém, o conjunto da “Apologia”, vemos que a mesma hipótese aqui admitida é recusada por Montaigne ao comparar homens e animais. Comentando a ideia de que a natureza conduziria as outras criaturas por uma “inclinação natural e servil”, diz ele, “[...] sem pensar, nós lhes conferimos uma enorme vantagem sobre nós, ao fazer que a natureza, por uma suavidade maternal, os acompanhe e guie, como pela mão, a todas as comodidades da vida...” (*Ensaio* II, 12, 457). Mas esta concepção de uma possível inferioridade natural do homem (problema que Kant posteriormente iria rediscutir⁴⁰) é contraposta por Montaigne à crença em uma superioridade essencial do homem (seu alvo principal nessa discussão), com o propósito de

39 A origem da citação latina, Segundo Villey, é o *De Finibus* de Cícero (V, xxi).

40 Ver Kant, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (trad. Guido de Almeida) São Paulo: Discurso Editorial, Barcarolla, seção I, 107-109. O problema de Kant é, precisamente, o de mostrar que a racionalidade humana, a despeito dessa aparente desvantagem (graças à qual os animais são instintivamente guiados aos fins naturais de sua ação), é coerente com a finalidade geral da natureza.

recusar ambas as teses: “[A] “Disse tudo isso para manter a semelhança que há [entre a ação dos animais e] as coisas humanas. Não estamos nem acima nem abaixo do resto: tudo o que está sob o Céu, diz o sábio, segue uma lei e fortuna semelhante... Há alguma diferença, há ordens e graus, mas sob a face da mesma natureza.” (II, 12, 459) E os inúmeros exemplos de comportamentos animais, em seguida expostos para exame segundo o princípio de atribuir faculdades semelhantes a ações semelhantes, destinam-se a manter a paradoxal conclusão de que é mais razoável supor que eles agem por faculdades similares às nossas do que por um instinto cego – mesmo no que tange à posse da razão e das mais diversas virtudes morais. (v. II, 12, 460 ss.)⁴¹

Seja qual for o sentido exato em que se deva compreender essa argumentação, o ponto aqui relevante é que se trata de sustentar que o parentesco entre homens e animais é maior do que tendemos a admitir em virtude do modo injustificado com que valorizamos nossa própria racionalidade. Se em nós as leis naturais se perderam pelo uso da razão, isso pode ser entendido, ao menos, de dois modos diferentes. Ou bem ele está referindo-se a um uso específico (dogmático) da razão tal que, suprimido, nos permitiria novamente reconhecer essas leis naturais, ou bem está indicando que esse é um fato diretamente decorrente da nossa racionalidade (em um sentido análogo ao que o problema se põe, por exemplo, para Kant). Veremos, adiante, que a ideia de acesso às leis da natureza para além da intervenção da razão não é desprovida de sentido para Montaigne; mas, de todo modo, ela não pode ser confundida com a ideia de um acesso *cognitivo* a tais leis. Como pode essa alternativa se materializar se não através da exibição dessas leis em um sentido que supere os problemas céticos aqui encetados?

Ademais, Montaigne se refere à nossa condição natural assumindo que a diferença entre homens e animais, quanto à racionalidade e mesmo quanto à experiência moral, seria apenas de grau. Neste caso, seria mais difícil entender um possível acesso a leis naturais como uma espécie de retorno a uma animalidade em nós perdida, sem que isso significasse uma espécie de supressão da racionalidade humana (o que certamente não vem ao caso se não como ironia). De fato, a possibilidade de acesso à verdade aparece, em outros casos, associada a um possível abraço sobrenatural da fê que, ao invés disso, nos alçaria milagrosamente acima da condição natural, um abraço que dependeria exclusivamente de uma vontade divina imperscrutável por

41 Como já foi observado, tal argumentação de Montaigne, embora empregue exemplos oriundos de várias fontes, se guia, ao menos em parte, por prescrições provenientes daquele que, segundo Sexto, é o Primeiro Tropo de Enesidemo, acerca das diferenças entre os animais. Cf HP I, 40-79

meios humanos.⁴² Mas, analogamente ao que ocorre aqui, a possibilidade da existência de leis naturais não tem nenhum efeito restritivo à conclusão de que de fato não conhecemos leis naturais – nenhum efeito a não ser quanto ao *estatuto* dessa conclusão. Pois, se é ao menos possível que tais leis existam (ainda que o sentido dessa possibilidade seja indeterminado e nossa condição racional nos impeça de saber claramente em que essa possibilidade consistiria), isso significa que a conclusão de que não existem leis naturais não pode corresponder a um conhecimento sobre as coisas. Na prática, a inexistência de leis naturais impõe-se como a conclusão decorrente do exame de nossa condição humana, mas não podemos excluir a possibilidade de que ela seja falsa. Tal hipótese teria, noutros termos, uma espécie de efeito “pirronizante” sobre uma conclusão que aparece como mais verossímil, suspendendo qualquer valor objetivo com que ela pudesse ser interpretada (tal como ocorre com a a admissão da verdade revelada sobre a imortalidade da alma faz diante da conclusão mais verossímil acerca de sua mortalidade).⁴³ Segundo esta hipótese de leitura, o recurso ao esquema teológico da doutrina da queda corresponderia sobretudo a um instrumento destinado a ajustar com precisão o alcance de sua reflexão cética sobre as leis naturais morais (implicitamente contornando o problema levantado por Bett acerca de HP III).

6. Como vimos acima, o eventual consenso acerca de uma lei natural não constituiria, segundo Sexto, mais do que uma condição necessária (cuja admissão decorreria, se nossa hipótese de leitura estiver correta, dos pressupostos aceitos por aqueles que pretendem advogar tal posição). Qual seria, no caso de Montaigne, o valor de tal requisito? Poder-se-ia supor que a possibilidade de acesso a leis naturais estivesse vedada de antemão pela admissão de que “em nós elas se perderam”? Isso seria, a meu ver, uma interpretação inadequada dessa constatação. Segundo Montaigne, como vimos, não temos acesso a elas porque nossa razão em tudo se imiscui (o que se harmoniza com a admissão de que a falta de consenso entre modos de agir igualmente defensáveis pela razão deve conduzir à suspensão). Parece mais plausível admitir que é a falta de consenso que oferece uma base argumentativa cética ao reconhecimento de nossa condição e não o contrário. Ademais, ao formular seu argumento, Montaigne identifica no consenso uma condição ao menos necessária para o reconhecimento de tais leis: “[A] A universalidade da aprovação seria o único signo (enseigne) verossímil pelo qual se poderia argumentar pela existência de alguma lei natural...” (II, 12, 580).

42 Sobre isso, ver Eva, Luiz. *Montaigne contra a vaidade*. São Paulo: Humanitas, 2005.

43 Ver II, 12, 552-556. Mais detalhes em Eva (2005), cap. 3.

Mas tampouco ela seria, para Montaigne, uma condição suficiente, como vemos pelo tratamento que ele dá ao tema no ensaio “Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita”:

[B]... Parece-me que não ocorra à concepção humana nenhuma fantasia tão louca que não encontre exemplo em algum costume público e, por conseguinte, que nossa razão (*discours*) não apoie e fundamente. Há povos onde se viram as costas àqueles que se saúda e nunca se olha para aquele que se quer honrar. Há outros onde, quando o Rei escarra, a dama favorita da corte lhe estende a mão [etc.] (I, 23, 111).

Notemos como esta passagem situa a esfera da ação em primeiro plano relativamente à da reflexão: a razão humana, no seu processo de produzir “fundamentações” das ações costumeiras, não faz senão *secundar* costumes que já são admitidos. Observada a diversidade dos costumes e as razões que os fundamentam igualmente bem (ao menos, do ponto de vista dos que os aceitam), a razão mostra-se como um “instrumento maleável” que, buscando erigir fundamentos na moral, o faz de modo parcial e ilusório (detendo-se em apenas um aspecto possível das ações).⁴⁴ Nessa medida, os casos em que se apresenta uma eventual aceitação consensual de um modo de agir apenas representariam uma nova instância de uma apreensão limitada, seja da diversidade dos costumes, seja da capacidade da razão em secundá-los. Ainda que algum desses casos de consenso, caso se produzisse, *pudesse* em princípio corresponder a tal lei, o próprio consenso não poderia estabelecer esse ponto.

Mais ainda, o modo como o costume naturalmente age favorece o equívoco diante dos eventuais candidatos. Pois o principal efeito de seu poder, segundo Montaigne,

[A] é o de tomar-nos e de nos ocupar de tal modo que dificilmente temos meios de raciocinar sobre o seu comando. Na verdade, posto que o bebemos com o leite do nascimento e o rosto do mundo se apresenta neste estado desde a primeira vez que o vemos, parece que tenhamos nascido sob a condição de seguir esse andamento. E as concepções comuns que vemos ganhar crédito à nossa volta, infundidas em nossa alma pela semente de nossos pais, nos parecem *gerais e naturais*. [C] Por isso, o que nos parece fora dos gonzos do costume nos parece fora dos gonzos da razão e Deus sabe o quão desarrazoadamente no mais das vezes... (I, 23, 115-116, *grifo nosso*)⁴⁵.

44 Cf. II, 12, 531A, nota 39 acima. Na “Apologia”, os exemplos de Sexto levam Montaigne a descrevê-la como um “pote de duas alças” (II, 12, 581B); neste ensaio ela é uma “tinta infusa de modo igual em todas as nossas opiniões e costumes, sejam quais forem: infinita em matéria e infinita em diversidade...” (I, 23, 112C)

45 “[A] [O costume] estabelece em nós, pouco a pouco, de modo oculto, o pé de sua autoridade: mas por esse suave e discreto começo, tendo-a plantado e assentado com a ajuda do tempo, ele nos mostra logo um rosto furioso e tirânico, contra o qual não temos mais a liberdade de sequer levantar os olhos. Nós o vemos forçar, de todos os modos, as regras da natureza...” (I, 23, 109)

Noutros termos, o próprio acostumar-se tem o efeito de ocultar a presença dos efeitos do costume, neles projetando uma falsa aparência de naturalidade, ainda que o contraste adequado com práticas opostas e com as razões que as fundamentam ofereça uma oportunidade de desfazer tal ilusão:

[B] (...) cada nação tem diversos costumes e usanças que são, não apenas desconhecidas, mas selvagens e miraculosas para uma outra nação... Eu digo com frequência que é pura tolice o que nos faz correr atrás de exemplos remotos e escolásticos... Na minha opinião, das coisas mais ordinárias, comuns e conhecidas, se soubermos encontrar o lume, podem se formar os maiores milagres da natureza e os mais maravilhosos exemplos, notadamente nas ações humanas... (III, 13, 1081).

Exibir os “maiores milagres da natureza” nas ações humanas que nos apareçam como “naturais” nada mais é do que o efeito suspensivo decorrente da argumentação cética topicamente empregada. O ceticismo, devidamente praticado, pode exibir nossas práticas cotidianas mais familiares, razoáveis e “naturais”, como tão estranhas como nos pareceriam ser, à primeira vista, as práticas mais opostas a elas. Parece lícito admitir, em contrapartida, que sua impressão de naturalidade resulta do poder dogmático com que o costume conduz nossa racionalidade.

Libertando a razão desse efeito, a argumentação cética conduz nosso juízo à percepção de que os costumes são apenas costumes e, segundo Montaigne, a um “estado mais seguro”:⁴⁶ afinal, abandonam-se assim crenças falsas e, seja ou não possível ou desejável transformar o modo de agir, pode-se observar diversamente sua particularidade. Algumas passagens sugerem, porém, que essa depuração reflexiva não pode ser integralmente executada. Não dispomos de um critério para saber se, para além de tal exercício, aquilo que nos aparece como natural (individual ou coletivamente) oferece conhecimento da natureza em si mesma (isto é, do que ela por si autoriza ou exclui quanto às ações humanas):

[A] Quantas coisas dizemos nós serem miraculosas e contra a natureza? [C] Isso se faz para cada homem e para cada nação segundo a medida da sua ignorância. [A] Quantas propriedades ocultas e quintessências encontramos? Pois, ir segundo a natureza, para nós, é apenas ir segundo nossa inteligência, o tanto que ela pode avançar e o tanto que nós aí vemos: o que está além daí é monstruoso e desordenado. Ora, nessa medida, aos mais sábios e capazes tudo será portanto monstruoso: pois a

46 “[A] ...Quem desejar se desfazer desse violento preconceito imposto pelo costume, encontrará diversas coisas aceitas com uma resolução indubitável cujo único apoio está na barba branca e nas rugas do uso que as acompanha ; mas, arrancada essa máscara, as coisas trazidas à verdade e à razão, ele sentirá o seu juízo como que subvertido e todavia reposto num estado bem mais seguro...” (I, 23, 117)

eles a razão humana persuadiu que não tem pé, nem fundamento nenhum, nem para assegurar [C] que a neve é branca... [A] ou que nós vivemos... (II, 12, 526).

Assim, ainda que a suspensão cética permita suspender, ao menos parcialmente, a distorção cognitiva causada pelo costume, os seus resultados permanecem sendo relativos (à ignorância insanável de outras possibilidades naturais ainda desconhecidas). Mais ainda, ao menos segundo uma passagem tardia, embora o costume “force as regras da natureza”, ele o faz exibindo uma dimensão paradoxal da própria natureza: “[C]... Dizemos que é contra a natureza o que é contra o costume; [mas] tudo é segundo a natureza, seja o que for. Que esta razão universal e natural nos livre do erro e da surpresa que a novidade nos traz...” (II, 30, 713).

7. Na discussão sobre as filosofias morais da “Apologia”, Montaigne exemplifica a diversidade dos preceitos e a liberdade com que os filósofos abandonam comportamentos publicamente aceitos para exibir a fraqueza dos fundamentos racionais daqueles que reputamos corretos. Mas, se é desejável que o julgamento se liberte do costume e desse modo reconheça a maleabilidade própria da razão, que resultados práticos devem daí decorrer? Segundo Montaigne, ver nessa liberdade uma razão para abandonar os costumes em voga seria ainda carecer de uma apreensão mais adequada dos seus efeitos. Em “Do costume”, comentando como o hábito de se vestir dos franceses parece carente de razão, ele escreve:

[A] Essas considerações não desviam, entretanto, um homem de entendimento de seguir o estilo comum; antes, ao contrário, parece-me que todas as formas afastadas e particulares provêm antes de loucura ou afetação que de verdadeira razão; e que o sábio deve internamente retirar sua alma da massa e mantê-la em liberdade e em poder de julgar livremente as coisas; mas, quanto ao exterior, que ele deve seguir inteiramente as feições e formas recebidas. A sociedade pública não tem o que fazer com nossos pensamentos... Pois é a regra das regras e lei geral das leis que cada um observe aquelas do lugar onde está... (I, 23, 118).

Em vista da “sociedade pública”, os costumes coletivamente aceitos devem ser objeto de uma adesão meramente “exterior”, isto é, compatível com a liberdade de julgá-los fracamente apoiados na razão, correspondentes a uma imagem ilusória da natureza. Assim, ainda que a aceitação *coletiva* de um costume não o torne intrinsecamente superior, ela se torna um fator relevante para a sua aceitação de um ponto de vista prático. Embora a passagem acima se refira a costumes relativos a “coisas indiferentes”, as mesmas considerações permitem analisar (“eis agora sob um outro ângulo”) os prejuízos decorrentes do abandono das leis aceitas; mais exatamente, as perturbações ocasionadas

pelas guerras civis, resultantes da oposição militar dos Reformistas à autoridade da Igreja tradicional, em nome das crenças que aqueles presumem mais sólidas.⁴⁷ Igualmente, na “Apologia”, Montaigne ataca a presunção dos que julgam que sua própria razão pessoal pode ser critério de verdade, seja em matéria de religião,⁴⁸ seja no que tange às leis aceitas:

[A] As leis tomam sua autoridade da posse e do uso, *é perigoso remontar à sua origem*: elas crescem e se dignificam no curso, como os nossos rios: siga-os correnteza acima até a nascente, não é mais que um pequeno córrego quase irreconhecível, que se fortifica e ganha vulto envelhecendo... Não é de estranhar que aqueles que tomam como padrão a imagem primeira da natureza, na maior parte de suas opiniões, afastem-se da via comum... (II, 12, 583, grifo nosso).

Eis, portanto, um aspecto prático da crítica à pretensão de determinar leis naturais. De qual perigo se trataria aqui, exatamente? Enquanto no ensaio “Do costume” Montaigne observara, de modo mais geral, que a investigação cética dos costumes não deve conduzir ao abandono das leis vigentes, na “Apologia” o “o conselho mais verossímil que nossa razão oferece” a esse respeito aparece sob outro ângulo:

[A] Se é de nós que tiramos o regulamento de nossos hábitos, a que confusão nos lançamos... Não há nada sujeito a mais contínua agitação que as leis... [seguir] este mar revolto das opiniões de um povo ou de um Príncipe, que me pintaria a justiça com tanto de cores e a reformarão em tantas faces quanto nele haverá mudanças de paixões? Não posso ter o juízo tão flexível. Qual bondade é a que eu via ontem aceita, e amanhã não mais, [C] e que o trajeto de um rio faz crime? (II, 12, 578-579).

Não se trata agora, a despeito das aparências, de recusar o mesmo “critério prático” ali aconselhado, que não aparece aqui desprovido de sua verossimilhança; trata-se de salientar a *impossibilidade prática* de sua aplicação, ao menos entendido em sentido estrito, e a necessidade de compreendê-lo mais judiciosamente. Se o que se busca é um ponto de referência coletivo para a vida social e as leis, pelas circunstâncias políticas, são incessantemente revogadas e substituídas por outras radicalmente opostas, elas simplesmente deixam de oferecer essa referência. É decisivo considerar aqui, para bem compreender o alcance dessa reflexão, o modo relativo com que se pode levar a cabo um distanciamento crítico dos costumes vigentes.

47 “[A] Assim me parece, para dizer francamente, que há grande amor de si e presunção de ter pelas próprias opiniões um tal apreço que, para estabelecê-las, seja preciso derramar a paz pública e introduzir tantos males inevitáveis e uma tão horrível corrupção dos costumes como a que a guerra e as mutações de Estado trazem, e fazê-lo em seu próprio país...” (I, 23, 119 ss)

48 Ver II, 12, 448 ss.

No início da “Apologia”, Montaigne oferece um discreto, mas importante esclarecimento a esse respeito, ao comentar o juízo de Pierre Buñel acerca da Reforma:

[A]... ele previu bem, pelo discurso da razão, que esse início de doença declinaria facilmente em ateísmo: pois o vulgo, que não tem a capacidade de julgar as coisas por si mesmas, deixando-se levar pelo acaso e pelas aparências, depois que lhes foi confiado o poder de desprezar e de decidir acerca de coisas que ele até então tivera em extrema reverência, como aquelas que dizem respeito à sua salvação, e que se puseram em dúvida e na balança alguns artigos de sua religião, ele igualmente lança em dúvida em seguida todas as demais partes de sua crença, que não tinham mais autoridade e fundamento para ele do que as que foram abaladas, e sacode como se fora um jugo tirânico todas as impressões recebidas pela autoridade das leis ou *reverência do antigo uso...* empreendendo doravante nada aceitar a que ele não tenha interposto seu decreto e prestado particular consentimento... (II, 12, 439)⁴⁹.

Quando a perturbação das crenças dogmáticas que a população maciçamente aceita contribui para a contínua degradação da ordem social (como constata Montaigne segundo sua experiência de um longo período de guerra), revela-se adequado defender os costumes vigentes (por sua relevância igualmente religiosa e política) ainda que sem lhe dar adesão no nível das crenças pessoais.⁵⁰ Ainda que fosse desejável ou mesmo possível, em outros contextos, criticar mais abertamente ou se opor a costumes aceitos (e contra alguns deles, aliás, Montaigne não deixa de se posicionar), o que interessa, *de um ponto de vista prático*, não é o juízo individual sobre a solidez das crenças que ele publicamente consolida e sim a autoridade com que elas são publicamente aceitas. Articula-se aqui à reflexão cética uma prudência política que envolve a consideração do peso das opiniões conforme a sua aceitação pública e conforme à maneira como a elas se adere. Seguir o *phainómenon*, *ao menos neste contexto específico*, independe do conteúdo daquilo que é objeto de adesão – que pode mesmo, como vemos, corresponder a crenças aceitas dogmaticamente. Trata-se aqui apenas de seguir distanciadamente (neste caso, independentemente do seu próprio juízo sobre sua veracidade) as crenças coletivamente aceitas como critério para agir.

8. Consideremos sucintamente, agora e no próximo item, dois outros aspectos de como o ceticismo moral de Montaigne articula e radicaliza a

49 Para uma análise mais detida destes pontos, ver Eva (2007), caps. 2 e 3

50 Isso não precisa ser entendido como evidência de irreligiosidade ou insinceridade por parte de Montaigne; esta interpretação implicaria apenas em admitir que a forma pela qual Montaigne eventualmente aceitaria o catolicismo em nível extra-político é necessariamente diversa daquela com que o vulgo o aceita (o que não deve, afinal, causar nenhuma surpresa se levamos em conta os juízos de natureza teológica avançados ao longo da “Apologia”).

distinção entre critério de verdade e critério prático. Como vimos, o sentido básico da crítica que ele retoma de Sexto consiste em indicar que uma mesma ação pode ser avaliada como boa ou má, a partir de razões diversas igualmente incapazes de demonstrá-la intrinsecamente adequada e verdadeira. Mais do que isso, porém, Montaigne entende que nada pode ser experimentado sob um único aspecto, isto é, como inteiramente bom ou mau. Assim inicia ele um curto ensaio intitulado “Nós não fruimos nada de puro” em um texto possivelmente contemporâneo ou pouco posterior à “Apologia”:

[A] A fraqueza da nossa condição faz com que as coisas, em sua simplicidade e pureza naturais, não possam vir a ser de nosso uso. Os elementos que aproveitamos são alterados, e mesmo os metais, e o ouro: é preciso piorá-lo por algum outro material para acomodá-lo a nosso serviço... *Dos prazeres e bens que possuímos, nenhum é isento de alguma mistura de mal e desprazer...* (II, 20, 673, grifo nosso).

Desde que “nos escutemos de perto”, prossegue ele, os nossos desejos são inconstantes e a melhor bondade possui sempre alguma “tintura viciosa”, de onde conclui, posteriormente: “[C] O homem é inteiramente e em toda parte remendos e mescla (*rapiessement et bigarrure*)” (II, 20, 675).

Tais observações parecem distantes do pirronismo. Dentre as fontes dos exemplos aqui usados, segundo Villey, estão Lucrécio, Tácito e Sêneca. Embora não seja eventualmente uma fonte precisa aqui, Plutarco julga, no seu tratado “Sobre a Tranquilidade da Alma”, que o bem e o mal estão sempre unidos e as sementes de todas as paixões se oferecem misturadas em nosso nascimento. Mas o sentido da observação de Montaigne é diverso: não se trata de alertar para como a vida deve harmonizar bens e males, posto que estes não podem ser suprimidos,⁵¹ mas sim que os bens e males não são eles próprios por nós experimentados inteiramente como tais. Além disso, Montaigne acrescenta, em um comentário tardio, que tal situação nos afasta do que teria proposto Pirro: “[C] Nem uma virtude tão simples, quanto aquela que Ariston, Pirro e ainda os Estoicos tinham como fim nas suas vidas, não pode ser útil sem mistura, nem o prazer dos Cirenaicos e de Aristipo”. (II, 30, 673C)

Seria precipitado identificar este comentário sobre Pirro, proveniente de Diógenes Laércio, com o pirronismo de Sexto tal como interpretado e posto em prática por Montaigne. Não apenas ele tem clareza de que essas fontes apresentam imagens bastante diferentes dessa filosofia (especialmente acerca do critério de ação), mas ele próprio interpreta o critério de ação cético,

51 Plutarque, “De la tranquillité de l’ame & repos de l’esprit”, *Les Oeuvres Morales et Meslées de Plutarque*, trad. Jacques Amyot, Michel Vascosan, Paris, 1572, p. 74 A-D (f°).

proposto por Sexto, como compatível com o pleno uso de todas as nossas faculdades espirituais e corporais, de modo “correto e regrado”.⁵² Em vez disso, parece-me que ainda aqui a reflexão de Montaigne, mesmo não sendo propriamente pirrônica, estende e complementa o mesmo ceticismo. Note-se que o comentário sobre Pirro retoma uma ideia já formulada na edição de 1588, em que ele observa que o “excesso de pureza e perspicácia dos espíritos” faz com que “as opiniões mais elevadas e refinadas da filosofia” sejam impróprias para o uso e conflitam com as exigências próprias da ação:

[B] Essa vivacidade aguda, essa volubilidade flexível e inquieta da alma atrapalha nossas negociações. É preciso conduzir as empresas humanas mais grosseiramente e superficialmente, deixando boa e grande parte dela ao domínio do acaso. Não há necessidade de esclarecer os afazeres tão profundamente, tão sutilmente. Perdemonos pela consideração de tantos brilhos contrários e formas diversas: [C] *volutantibus res inter se pugnantibus obtorpuerant animi* [As almas se imobilizaram pela oposição de motivos contrários, Tito-Lívio, *História de Roma*, XXXII, xx]. (II, 20, 675).

Parece-me que esta passagem pode ser lida como um desdobramento posterior da mesma oposição cética entre critério de verdade e critério prático. Se nossa experiência moral, desde que cuidadosamente considerada, revela a inexistência de bens e males inteiramente puros, eles se apresentam como uma espécie de ficção. As concepções claras acerca do bem e do mal que intelectualmente erigimos, sobre as quais as filosofias morais pretendem produzir seus sistemas e deles extrair normas de ação, produzem resultados que, segundo as exigências cotidianamente impostas, revelam-se caricaturais. E sob esse aspecto tais reflexões podem guardar alguma relação com as críticas de Sexto à incapacidade dos filósofos em obter uma definição adequada de bem e sobretudo, como veremos, com sua crítica dos resultados que obtêm na esfera prática.

Mas, além disso, mesmo a reflexão racional sobre a complexidade das ações (seus “brilhos contrários e formas diversas”) revela-se inadequada do ponto de vista das exigências impostas pela esfera prática. Se a reflexão cética pode mostrar o descompasso entre os sistemas filosóficos e a experiência moral efetiva, ela mesma se revela ainda como produto de nossas faculdades cognitivas que, ao buscar mais agudamente a verdade, melhor revelam seu descompasso com essas exigências. Como diz Montaigne noutra ocasião, nem

52 Ver II, 12, 505A. O mesmo vale para o comentário sobre Pirro feito em II, 29, 705-706A.

sempre o que se revela mais adequado do ponto de vista da utilidade revela-se mais adequado segundo nossa busca da verdade.⁵³

9. Retomemos agora um terceiro aspecto da discussão de Sexto sobre o dogmatismo moral: a crítica à pretensão dogmática de apresentar uma “arte de viver” pela qual os filósofos estariam acima dos homens comuns. O mesmo tema é abordado por Montaigne, mas em outro momento da “Apologia”, no qual discute as pretensões da “filosofia” em prover a felicidade humana. Segundo sua avaliação:

[A] A filosofia (*doctrine*), parece-me, tem lugar entre as coisas necessárias à vida, como a glória, a nobreza, a dignidade ou, pelo menos, como a beleza, a riqueza e essas outras qualidades que aí são verdadeiramente úteis, mas de longe, e um pouco mais por fantasia que por natureza. As obrigações, as regras e as leis de vida na nossa comunidade não nos são muito mais necessárias do que os são às formigas e às garças nas delas. E todavia vemos que elas se conduzem de modo muito ordenado sem erudição. Se o homem fosse sábio, daria a cada coisa o preço verdadeiro conforme fosse ela mais útil e adequada à sua vida... (II, 12, 487).

Devemos ler isso como um juízo sobre o poder da filosofia em geral, ou Montaigne possui aqui um alvo mais específico? A pergunta tem razão de ser na medida que sua argumentação se volta principalmente contra filosofias de tipo dogmático na forma de um elogio irônico da simplicidade e mesmo da ignorância: “[A]... De que utilidade podemos estimar que tenha sido, a Varrão e Aristóteles, esse entendimento de tantas coisas? Isso lhes isentou dos incômodos humanos ? [...] Eu vi, em meu tempo, cem artesãos, cem trabalhadores, mais sábios e mais felizes do que os reitores das Universidades, e com os quais eu preferiria parecer...” (*ibid.*). Logo adiante, os estoicos Sêneca e Posidônio surgem como portadores de uma sabedoria apenas aparente, orgulhosamente fingindo ignorar a dor que sofrem como todos os demais; a eles é contraposto o cético acadêmico Arcesilau, que pretendia moderar a dor, restringindo-a à parte do corpo afetada. A discussão culmina, porém, mencionando o porco que, segundo Diógenes Laércio, Pirro apontava como exemplo da atitude do sábio, tranquilo e indiferente ao perigo a bordo de um barco na tormenta.⁵⁴

Estes exemplos não provêm de Sexto, mas do *De Finibus* de Cícero, e o irônico elogio da ignorância elaborado por Montaigne parece evocar o *Elogio da Loucura*, de Erasmo.⁵⁵ Sexto, de sua parte, critica a “arte de viver” estoica,

53 Ver também II, 12, 511-512; II, 23, 682A; III, 10, 1006BC.

54 Ver II, 12, 489-490AC.

55 Para uma análise mais detalhada, ver Eva, Luiz (2007), cap. 4.

tanto a partir de seus pressupostos, quanto da inexistência de um produto específico pelo qual ela se distinguisse do modo de agir dos homens comuns.⁵⁶ Enumerando os exemplos que recolhe dos livros de Zenão e Crisipo, em defesa da pedofilia, do incesto e do canibalismo (exemplos que, como vimos, Montaigne retoma, com vivo interesse), ele comenta:

A maior parte dos dizeres desses filósofos são desse tipo. Mas eles não ousariam pô-los em prática, a menos que fossem concidadãos dos Ciclopes ou dos Lestrigãos. Mas se eles não praticam esses preceitos e seguem aqueles que são comuns às pessoas comuns, e nenhuma ação que seja própria daqueles que supostamente possuem a arte de viver...⁵⁷.

O próprio ceticismo tem, como sabemos, uma dimensão eudaimonista, cujo exame não cabe aqui; mas é preciso assinalar ao menos que, segundo Sexto, o cético não se pretende totalmente isento de perturbações (pois admite a experiência das afecções que se impõem a ele). Como antecipamos, ele diz, porém, que o cético as experimenta com moderação (*metriopatía*): “Nestes casos, as pessoas comuns são afligidas por dois conjuntos de circunstâncias: pelas próprias afecções, e não menos pela crença de que essas circunstâncias são más por natureza. Os cétricos, suprimindo a opinião adicional de que cada uma dessas coisas é má na sua natureza, se saem melhor mesmo nesses casos...”⁵⁸ Montaigne, como acabamos de ver, identifica a moderação de afecções no caso do acadêmico Arcesilau, mas oferece o seguinte retrato dos resultados práticos da ignorância pirrônica: “[A] ...A filosofia, ao fim de seus preceitos, nos remete aos exemplos de um atleta e um cocheiro, nos quais se vê ordinariamente menos de sentimento da morte, da dor e de outros inconvenientes, e mais firmeza do que jamais o saber (*Science*) forneceu àquele que não fosse com ela nascido ou preparado pelo hábito...” (II, 12, 491A). Se, de acordo com Sexto, o pirrônico “luta do lado [da vida comum], assentindo sem opinar (*adoxastós*) ao que lhe parece persuasivo, posicionando-se contra as ficções privadas dos dogmáticos”,⁵⁹ no caso de Montaigne é o homem comum que, em sua simplicidade, parece retratado com as tintas da *metriopathía* pirrônica. Criticando as diversas teorias médicas que são formuladas acerca de males cuja existência é ela mesma duvidosa, ele escreve:

56 HP III, 243-244.

57 HP III, 249.

58 HP I, 29-30, grifo nosso; ver tb. HP I, 27; III, 235-237.

59 Ver HP II, 102.

Quando os verdadeiros males falham, a *science* nos empresta os seus... Compare a vida de um homem dominado por essas ideias àquela de um trabalhador que se deixa ir pelo apetite natural, medindo as coisas apenas pelo sentimento presente, sem *science* e sem prognóstico, que só tem o mal na hora que ele o tem. Enquanto isso o outro tem frequentemente a pedra na alma antes de a ter no rim... (II, 12, 491A).

Parece haver razões para duvidar que Montaigne pretendesse literalmente identificar o homem comum e o cético em suspensão de juízo, em vez de meramente zombar da oposição estoica entre a felicidade do sábio e a loucura ignorante do resto da humanidade. Porém, a rusticidade com que o homem comum enfrenta as adversidades da vida é retomada mais tardiamente, de modo aparentemente autônomo, no terceiro livro dos *Ensaio*s, no contexto de um naturalismo moral desenvolvido, não mais a partir de textos pirrônicos (dos quais não há traços concretos nesse período), mas em torno à figura de Sócrates. Agora, trata-se, segundo Montaigne, de encontrar em si mesmo a simplicidade natural e dela Sócrates seria, a seu ver, o melhor intérprete: “[B]... Ele fez grande favor à natureza humana de mostrar o quanto pode ela por si mesma.”⁶⁰ Trata-se de um filósofo que faz sua alma mover-se de um movimento natural e comum, por induções e analogias extraídas das mais vulgares e conhecidas ações dos homens, que todos entendem; cuja graça reside, segundo ele, na ingenuidade e na simplicidade, as quais “[B] [...] escapam a uma vista grosseira como a nossa: elas têm uma beleza delicada e oculta, é preciso ter a vista clara e limpa para descobrir essa luz secreta...” (III, 12, 1037). Um filósofo elogiado pela uniformidade com que suporta os infortúnios diversos da vida nas mais diferentes circunstâncias.

Esta interpretação de Sócrates é não apenas pouco usual mas bastante desconcertante, mesmo paradoxal à luz de sua identificação entre virtude e conhecimento (tal como a encontramos, por exemplo, no *Menon*). Não pretendo aqui propor uma solução para esse paradoxo nem uma interpretação desse naturalismo moral, mas apenas indicar que a mesma oposição entre critério de verdade e critério de ação parecem aqui ainda se deixar entrever. As mesmas coisas que se furtam ao conhecimento a nós se oferecem plenamente ao uso e a recusa da pretensão de conhecimento da natureza das coisas tal como são em si mesmas vem agora associada à admissão da natureza de um guia que se oferece para além de nossa capacidade de conhecê-la:

[B] Eu me estudo mais do que outro assunto. É minha física e minha metafísica...
 [C] Nessa universidade, deixo-me manejar pela lei geral do mundo. Eu a saberei

60 V. III, 12, 1038B e, de modo geral, 1037-1040BC.

quando a sentir. Meu saber (science) não saberia mudar sua rota, ela não se tornará diferente para mim. As inquisições e contemplações filosóficas servem apenas de alimento à nossa curiosidade. Com grande razão, os filósofos nos remetem às regras da Natureza; mas elas não têm nada a fazer com tal sublime conhecimento; eles a falsificam e nos apresentam sua face em cores exageradas e demasiado sofisticada, donde nascem tantos retratos diversos de algo tão uniforme. Como ela nos dá pés para andar, também tem prudência para nos guiar na vida; uma prudência não tanto engenhosa, robusta e pomposa, como na invenção deles, mas casualmente fácil e salutar, que faz muito bem o que diz o outro, naquele que tem a felicidade de saber se empregar ingenuamente e ordenadamente, isto é, naturalmente. Dar-se o mais simplesmente à natureza é dar-se o mais sabiamente. Ó, que travesseiro macio que é a ignorância e a indiferença para descansar uma cabeça bem formada..." (III, 13, 1072-1073).