

Katarina Wolter

Afinidades entre a forma ensaística e a filosofia cética em Michel de
Montaigne e David Hume

Dissertação apresentada ao Instituto Universitário de
Pesquisas do Rio de Janeiro como requisito parcial
para a obtenção do grau de Mestre em Ciência Política.

Banca Examinadora:

Prof. Paulo Tunhas

Prof. Renato Lessa

Prof. Ricardo Benzaquen

Rio de Janeiro, Junho de 2006

Índice

Introdução	7
Capítulo I – Uma Introdução ao Ceticismo antigo	
1) As duas escolas: ceticismo acadêmico e pirrônico	10
2) A formulação teórica do ceticismo pirrônico	12
3) Os 18 <i>Modos</i>	14
4) O elogio da vida comum e o ceticismo como modo de vida	20
Capítulo II – Os <i>Ensaio</i>s como pintura do “<i>moi</i>” de Michel de Montaigne	
1) Introdução	23
2) A publicação dos <i>Ensaio</i> s	24
3) A faceta cética de Montaigne	25
4) Retomada dos argumentos céticos no Renascimento	26
5) <i>A Apologia de Raymond Sebond</i>	29
6) A pintura do “eu” de Montaigne	41
7) A “arte” de Montaigne e a forma dos <i>Ensaio</i> s	49
8) O estilo natural e vívido de Montaigne	58
9) A fortuna dos <i>Ensaio</i> s	63
Capítulo III – David Hume e o ensaio como filosofia da “<i>common life</i>”	
1) Introdução	66
2) <i>O Tratado da Natureza Humana</i>	68
3) A crítica à <i>falsa filosofia</i>	72
4) O ceticismo mitigado	75
5) As influências de Newton e o método experimental	79
6) A recepção do <i>Tratado da Natureza Humana</i>	81

7) A decisão de escrever os <i>Ensaio</i> s	83
8) A percepção da variedade e a retórica dialética	88
Considerações Finais	95
Referências Bibliográficas	98

Resumo

O presente trabalho se propõe a compreender a eleição de Michel de Montaigne e David Hume pela forma ensaística como maneira mais adequada de expressar suas reflexões filosóficas. Como será visto, tal escolha, longe de consistir numa mera coincidência, mantém uma íntima relação com a faceta cética de ambos os autores. Ainda que a crise pirrônica tenha provocado atitudes diferentes e conferido aos *Essais* montaigneanos traços distintos daqueles presentes nos *Essays* de Hume, pode-se notar uma semelhança no significado que esta forma literária adquire para ambos os autores. O ensaio representaria, portanto, não apenas uma escrita que se situa na fronteira entre a arte e a ciência; ele expressa, acima de tudo, o modo de vida cético, o reconhecimento da pluralidade de mundos possíveis e o elogio da linguagem comum.

Agradecimentos

Ao meu orientador, professor Renato Lessa, pelo incentivo e estímulo constante.

Aos professores Paulo Tunhas e Ricardo Benzaquen, pelos preciosos comentários.

À minha mãe, pela crença inabalável em mim.

À CAPES pelo apoio financeiro.

*É preciso contentar-nos com a luz que apraz ao Sol transmitir-nos com seus raios;
e quem erguer os olhos para receber no próprio corpo uma luz maior
não ache estranho se, como castigo por sua fatuidade, perder assim a visão.¹*

*O ar é rarefeito demais para se respirar quando
está acima dos ventos e das nuvens da atmosfera.²*

¹ MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 32, 324.

² HUME, D. 2004a, 300.

Introdução

Há várias formas de se fazer mundos.³ O conhecimento, assim como a arte, consiste em um tipo de construção de “versões-de-mundos”. Mas, já que construções e mundo são uma e a mesma coisa, criamos não apenas versões, mas os próprios mundos. Não há só uma versão, senão várias e, portanto, não há apenas um, mas múltiplos mundos. O fato de tanto a ciência como a arte terem como tarefa essencial a construção de mundos não significa que ambas sejam idênticas. Ao contrário, são bastante diferentes, sobretudo quanto aos processos simbólicos utilizados. As versões-de-mundos da ciência são construídas a partir de processos denotativos literais, cujos símbolos têm geralmente referência única e precisa. Isto porque a ciência favorece os sistemas que pressupõem a determinabilidade dos resultados experimentais e o acordo da comunidade científica. A arte, por sua vez, privilegia a diferença das sensibilidades e opera em larga medida através de meios não literais e não denotativos. A ambigüidade e a referência múltipla e complexa, que seriam defeitos científicos, podem ser aqui qualidades estéticas.

Em *The Theory of the Essay* Robert Kauffmann discute o estatuto ontológico do gênero literário do ensaio e se pergunta se a existência de um tipo ideal não consiste numa ilusão ótica derivada do vício de sistematização de teorias essencialistas. Segundo este autor, é difícil compreender os ensaios de Montaigne, Locke, Bacon e Hume a partir de um mesmo tipo lógico e literário. *Clearly, there are essays, but is there an Essay, an ideal type to which all its empirical instances conform?*⁴ Os problemas de classificação não estão restritos aos ensaios, mas se difundem por todas as tentativas de estabelecer os limites que separam os diferentes gêneros. O tipo lógico-literário assumido no âmbito deste trabalho define o ensaio como forma cognitiva que se coloca na fronteira entre a arte e a ciência. Trata-se de uma escrita que se utiliza da combinação de meios literais e não literais, cujas referências podem ser tanto precisas, como ambíguas. O ensaísta se reconhece aqui como um contribuinte das inúmeras versões-de-mundo possíveis e não aspira propriamente ao estabelecimento da verdade, já que esta, considerada um servo dócil e obediente, seria um critério demasiadamente paralisante para qualquer fazedor de

³ Esta discussão se encontra sobretudo em “Palavras, obras, mundos” de Nelson Goodman. GOODMAN, N. 1995.

⁴ KAUFFMANN, R. L. 1981, 5.

mundos. O que está (ou deve estar) em jogo na construção de mundos não é tanto a verdade, senão a pertinência. *Conhecer não pode ser exclusivamente ou mesmo primeiramente uma questão de determinar o que é verdadeiro. A descoberta equivale frequentemente, como quando eu coloco uma peça num puzzle, não a chegar a uma proposição para declarar ou defender, mas encontrar uma adequação.*⁵

Partindo desta perspectiva sobre a escrita do ensaio, será discutido, neste trabalho o lugar que tal “construção de mundo” ocupa na filosofia de Michel de Montaigne e na de David Hume. Não pretendo dar conta de toda a história da escrita de ensaios (até porque há várias possíveis) e tampouco compreender a vastidão da discussão especificamente literária em torno deste assunto. O objetivo deste estudo se constitui tão somente pela investigação da relação que tal escrita mantém com o ceticismo dos dois filósofos destacados. Isto porque, como será visto mais adiante, a decisão tomada por ambos os autores de expressar suas reflexões por meio de ensaios não consiste numa mera coincidência. Trata-se, ao contrário, de uma escolha consciente que está intimamente relacionada com uma visão predominantemente cética do mundo.

No primeiro capítulo será feita uma breve aproximação da filosofia cética antiga. Tal introdução deve permitir uma familiarização com os argumentos originais e certos conceitos que são cruciais para a compreensão da discussão cética moderna, presente nas obras de Michel de Montaigne e de David Hume. Será levada em conta principalmente a corrente cética pirrônica, já que foi esta a que mais diretamente influenciou tanto o pensador gascão como o filósofo escocês.

Logo em seguida será tratada a filosofia do pai do ensaio moderno. A atividade literária de Michel de Montaigne é praticamente toda constituída pela escrita dos *Ensaaios*, onde o pensamento amiúde se confunde com suas reflexões artísticas e expressivas. A grande dificuldade emerge do fato de Montaigne apresentar suas reflexões de maneira não sistemática e bastante eclética. O esforço em impor uma certa organização a seu pensamento corre o inevitável risco de “assassinar” ao menos parte do espírito montaigneano. Tal frustração talvez encontre um consolo no reconhecimento de nossa incapacidade de abarcar todo e qualquer assunto de forma completa e definitiva. A ênfase deste estudo em particular recai sobre a faceta cética de Montaigne, optando por deixar

⁵ GOODMAN, N. 1995, 60.

de lado outras influências como a epicurista ou a estóica. Ao contrário de Pierre Villey, que trata o ceticismo como apenas um momento da filosofia montaigneana, pretendo defender o pirronismo como uma parte integral de seu conceito de filosofia pessoal.

O último capítulo, por fim, é dedicado à filosofia de David Hume e, em especial, aos *Ensaio Políticos, Morais e Literários*. A dificuldade surge aqui não da falta de sistematização, mas da escassez de comentários e da pouca atenção que, em geral, é destinada aos ensaios humeanos. O olhar costuma estar mais voltado ao *Tratado* e às suas obras propriamente filosóficas, que aos escritos dedicados ao exercício filosófico público. Mas, como diria o próprio Hume, a percepção da possibilidade de fracasso não deve impedir-nos de seguir investigando. Deve, ao contrário, representar um estímulo adicional. Não há que se renunciar diante da ignorância, até porque tal atitude poderia ser considerada *mais precipitada e dogmática que a mais ousada e afirmativa filosofia, que já tenha tentado impor suas rudes doutrinas e princípios à humanidade*.⁶

A despeito das particularidades de cada um dos autores, o reconhecimento de alguns pontos em comum permite o estabelecimento de uma definição mínima do significado literário e cognitivo do ensaio. Como será visto, a compreensão da recusa por parte de tais céticos de todo o tipo de dogmatismo, da afirmação dos precários fundamentos do conhecimento humano e da limitação de suas investigações ao mundo fenomênico é fundamental para o entendimento da relação que o ensaio mantém com suas reflexões filosóficas. Este gênero não consistiria mais apenas numa escrita que se coloca na fronteira que separa a ciência da arte, mas constituiria a forma literária por excelência do cético, na medida em que significa uma escrita pessoal e não definitiva, que representa a negação do pensamento dogmático e acima de tudo a continuação da investigação.

⁶ HUME, D. 2004, 31.

Uma Introdução ao Ceticismo antigo

As duas escolas: ceticismo acadêmico e pirrônico

A filosofia cética como concepção filosófica teve sua origem no pensamento grego antigo e pode ser dividida *grosso modo* em duas tradições distintas⁷: o ceticismo acadêmico e o pirrônico. O ceticismo acadêmico desenvolveu-se por volta do terceiro século a.C. a partir da Academia de Platão. Baseando-se em argumentos socráticos, tais como “só sei que nada sei”, estes filósofos estabeleciam que nenhuma forma de conhecimento seria possível. Formulados sob liderança principal de Arcesilau (315-240 a. C.) e Carneades (214-129 a. C.), tais teses nos foram transmitidas sobretudo pelas obras de Cícero, Diógenes Laércio e Santo Agostinho, que pretendiam demonstrar que os filósofos dogmáticos não poderiam conhecer com certeza absoluta aquilo que afirmavam conhecer, ou seja, não poderiam afirmar qualquer tipo de verdade sobre a real natureza das coisas. *Ao contrário do pirronismo, que teve por rivais as questões remanescentes das escolas gregas clássicas, o ceticismo acadêmico pode ser tomado como atividade filosófica dirigida prioritariamente ao estoicismo.*⁸ Com a escola acadêmica, o ceticismo torna-se parte de uma “filosofia profissional” essencialmente crítica. Ao defenderem a impossibilidade de se alcançar qualquer tipo de certeza, os céticos acadêmicos afirmavam que qualquer conhecimento poderia ser apenas provável e, portanto, não constituiria mais que uma opinião.

O movimento pirrônico, por sua vez, teve aparentemente seu início com Pirro de Élis (~ 360 a.C – 270 a.C.) e seu discípulo Tímon. Assim como Sócrates, Pirro teria exercido intensa atividade pedagógica sem deixar qualquer testemunho escrito. As escassas informações existentes acerca deste personagem o relatam como um modelo vivo do modo de vida cético, que se mantinha apartado das infundáveis disputas em que se envolviam os filósofos dogmáticos. De acordo com Tímon, Pirro teria abraçado radicalmente o ceticismo, tendo rejeitado todo o tipo de crença e desfrutado, como consequência, de uma vida isenta de perturbações. Segundo Sexto Empírico, *Pyrrho appears to us to have applied himself to skepticism more thoroughly and more*

⁷ A distinção entre estas duas tradições é freqüentemente exagerada. Mas, a despeito da pequena distância que separa essas duas escolas, este esquema serve no sentido de ordenar um pouco a filosofia cética antiga.

⁸ LESSA, R. 1997, 29.

*conspicuously than his predecessors.*⁹ O predomínio de uma orientação prática se evidencia nas prescrições pirronianas que, em geral, visavam mais a configuração de um modo de vida do que a definição de um sistema filosófico.

Segundo Renato Lessa, o ceticismo pode ser compreendido como um desafio a formas de pensar o mundo sustentadas pelo *Argumento Górgias-I*, cuja estrutura formal e lógica se encontra presente em todos os sistemas dogmáticos de reflexão sobre o mundo. A partir da afirmação do conhecimento certo e da existência de uma dimensão ontológica objetiva, cuja compreensão pode ser comunicada de forma segura e incontroversa, tal argumento estabelece um otimismo epistemológico posto à prova pelo ceticismo. Os cétricos se comportam de forma singular, na medida em que rejeitam qualquer tipo de proposição assertória e renunciam o recurso a argumentos baseados em dimensões não-evidentes.

*When we say that the skeptic refrains from dogmatizing we do not use the term 'dogma', as some do, in the broader sense of 'approval of a thing'; but we say that 'he does not dogmatize', using 'dogma' in the sense, which some give it, of 'assent to one of the nonevident objects of scientific inquiry'; for the Pyrrhonian philosopher assents to nothing that is nonevident.*¹⁰

Ao contrário do ceticismo acadêmico, que chegava a conclusões negativas a partir de suas dúvidas, o movimento pirrônico preferia optar pela rejeição de qualquer tipo de afirmação sobre questões que não fossem aparentes. Apenas os fenômenos observáveis eram considerados dados relevantes, enquanto que o não-evidente não sofria nenhum tipo de juízo, seja ele positivo ou negativo. Neste sentido, como não há evidência suficiente ou adequada para afirmar tanto a possibilidade como a impossibilidade do saber, eles acreditavam ser necessário suspender o juízo sobre todas as questões referentes ao conhecimento. *Os pirrônicos propunham a suspensão do juízo acerca de qualquer questão em relação à qual houvesse evidências em conflito, incluindo a questão sobre se podemos ou não conhecer algo.*¹¹

⁹ SEXTUS EMPIRICUS, 1990, 17.

¹⁰ SEXTUS EMPIRICUS, 1990, 19.

¹¹ POPKIN, R. 2000, 15.

Torna-se importante ressaltar que o termo “ceticismo” deriva da palavra grega “*skepsis*”, que significa investigação, pesquisa. Segundo Sexto Empírico, a escola cética pirrônica também era chamada de “zetética”, “efética”, “suspensiva” ou “aporética”.¹² Submergidos na dúvida e incapazes de aderir a qualquer tipo de dogma, os céticos preferiam optar pela continuação da inquirição. A dúvida não implica necessariamente uma vida inativa, mas consiste, ao contrário, num convite à ação e ao prosseguimento investigativo. Segundo Hankinson, este contínuo comportamento indagativo por parte dos céticos se dá não por uma ansiedade em busca de respostas definitivas, mas simplesmente porque as questões costumam permanecer em aberto.¹³ O cético é, neste sentido, freqüentemente associado à figura do viajante, àquele sujeito incansável que percorre caminhos sem se preocupar demasiadamente em chegar a algum lugar específico.

O ceticismo se constitui, assim, ao mesmo tempo como atitude filosófica de suspensão diante de embates dogmáticos quanto como convite à ação na vida ordinária e à investigação no mundo fenomênico. *Adhering, then, to appearances we live in accordance with the normal rules of life, undogmatically, seeing that we cannot remain wholly inactive.*¹⁴ Esta corrente filosófica serve portanto mais como estabelecimento de um modo de conduta diante da vida, ou seja, como *critério de ação no mundo*, que como uma postulação de um padrão de verdade.

A formulação teórica do ceticismo pirrônico

A formulação teórica, formal e substantiva do ceticismo pirrônico foi desenvolvida por Enesidemo (~ 100 a.C.), que estabeleceu uma série de 18 “tropos” ou procedimentos que levariam à suspensão do juízo (*epoché*) e, posteriormente, à “*ataraxia*”, ou seja, à ausência de perturbação. Enquanto o primeiro conjunto desses argumentos, os *Dez Modos*, enfatiza o caráter relativo de qualquer percepção a respeito do mundo, o segundo, os *Oito Modos*, tem por meta a invalidação de qualquer proposição causal de corte dogmático, ou seja, que proceda de premissas não observáveis.

¹² SEXTUS EMPIRICUS, 1990, 17.

¹³ HANKINSON, R. J. 1998, 299.

¹⁴ SEXTUS EMPIRICUS, 1990, 23.

A fonte principal dos céticos pirrônicos são os sobreviventes escritos de Sexto Empírico (*Hipótiposes Pirrônicas* e *Adversus Mathematicus*), sobre quem há pouca informação além da que atesta que foi médico¹⁵ e que viveu na Alexandria por volta do segundo século d. C. A importância de tal autor deriva não exatamente de uma suposta contribuição original às teses céticas, mas sobretudo da sobrevivência de quase toda a sua obra e da sistematização que desenvolveu dos argumentos de seus antecessores. As *Hipótiposes Pirrônicas*, consideradas a *suma* do ceticismo grego, contêm uma apresentação da filosofia pirrônica e uma detalhada descrição dos principais *Modos* do ceticismo.

Segundo o próprio Sexto Empírico, o ceticismo consiste na atitude mental ou na habilidade de opor a toda e qualquer proposição uma outra de igual valor.¹⁶ O resultado do reconhecimento da equípolência dos argumentos e razões (*isotheréia*) nos levaria a um estado de suspensão de juízo (*epoché*) e quietude ou imperturbabilidade mental (*ataraxia*). A impossibilidade de se assumir qualquer proposição definitiva deriva sobretudo da natureza indeterminada dos objetos. Em outras palavras, não é dado aos sujeitos de conhecimento estabelecer de modo incontroverso as propriedades imanentes e objetivas daquilo que constitui o mundo. Diante de tal natureza indeterminável, é impossível defender qualquer tipo de juízo definitivo e verdadeiro. *Proposições dogmáticas rivais a respeito da natureza das coisas recebem dosagens justas e idênticas de indiferença por parte dos céticos.*¹⁷

É preciso salientar que a referência pirrônica à natureza das coisas é menos um juízo a respeito da estrutura objetiva do mundo do que o estabelecimento dos limites do conhecimento humano. Ou seja, a indeterminação da natureza das coisas deriva mais do estatuto dos juízos humanos, que de uma situação objetiva do mundo. Neste sentido, não poderíamos afirmar como as coisas realmente são, senão como elas aparecem a nós. Assim, embora o cético não possa definir a essência do mel, ele pode afirmar a sua aparência doce. Diante destas possibilidades limitadas do conhecimento humano, os fenômenos acabam por se constituir como a única atmosfera cognitiva segura.

¹⁵ É interessante notar o vínculo que existia entre a medicina e o ceticismo, sobretudo no período posterior à Enesidemo. A partir da filosofia cética, a medicina passa a privilegiar em sua arte a observação e a dimensão empírica. Ver ANNAS, J; BARNES, J. 1985, cap. 2.

¹⁶ SEXTUS EMPIRICUS, 1990, 17.

¹⁷ LESSA, R. 1997, 42.

Os 18 *Modos*

Os 18 *Modos* formulados por Enesidemo e retomados por Sexto Empírico orientam-se a partir de uma questão típica da filosofia helenista, que gira em torno da possibilidade de conhecimento. A resposta dada pelo ceticismo afirmará sobretudo a dúvida, a falibilidade intelectual humana e a inconsistência de qualquer critério dogmático de verdade.

A apresentação dos 18 *Modos* que se segue visa unicamente a uma introdução geral à filosofia cética antiga e, portanto, não leva em conta discussões mais específicas e tampouco as diversas críticas que cada um dos 18 *Modos* sofreu. A exposição dos padrões de argumentação que constituem modos de induzir a suspensão do juízo, trazidos a lume por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*, parece ser suficiente para a compreensão geral da argumentação pirrônica, a sua afirmação do primado da relatividade, o ataque ao dogmatismo e a singular crítica às teorias da causalidade.

O primeiro conjunto pode ser subdividido em três espécies. Os *Modos* 1, 2, 3 e 4 se referem ao sujeito de conhecimento, os 7 e 10 ao objeto e os *Modos* 5, 6, 8 e 9 a ambos. O décimo *Modo* ocupa um lugar singular neste conjunto, pois se refere a questões éticas e culturais. Os argumentos levantados estabelecem como um todo o primado da relatividade e a situação de equípolência que, por sua vez, é seguida pela necessidade de suspensão do juízo. Torna-se necessário enfatizar que a indecidibilidade diz respeito à escolha de enunciados que associam fenômenos evidentes a esferas não-evidentes. Os *Dez Modos* podem, de modo geral, ser representados da seguinte forma:

- 1) x aparece como F em S ;
- 2) x aparece como F^* em S^* ;
- 3) não podemos preferir S a S^* , ou vice-versa (equípolência);
- 4) não podemos afirmar ou negar que x seja realmente F ou F^* (suspensão do juízo)

Os Dez Modos

1) Variedade nos animais

A partir do primeiro *Modo* Sexto Empírico defende que, pelas distintas origens e pelas diferenças existentes na constituição física dos animais, estes percebem os mesmos objetos de maneiras distintas. Neste sentido, não poderíamos defender a superioridade das percepções dos humanos, por exemplo, em relação aos demais animais. Isto porque não dispomos de evidências adequadas que definam aquele que é de fato capaz de desvendar a real natureza de um objeto.

2) Diferenças entre os seres humanos

A equípolência deriva aqui de nossas próprias diferenças, ou seja, pela discrepância em relação à alma e ao corpo, ao domínio moral e à “inteligência” humana. *For man, you know, is said to be compounded of two things, soul and body, and in both these we differ one from another.* Segundo Sexto Empírico, o conflito se estabelece na medida em que as mesmas coisas afetam os homens de forma bastante diferente. A opção em solucionar a disputa adotando a opinião dos sábios é descartada por Sexto Empírico, já que nem mesmo eles estão isentos da eterna controvérsia.

3) Diferentes percepções dos sentidos

Neste terceiro modo a equípolência se desloca para um único indivíduo, cujos sentidos percebem os objetos de diferentes maneiras. Assim, se nossa visão percebe a maçã de uma determinada maneira, o sentido gustativo a registra de outra forma. Como nenhum sentido é considerado mais compreensivo que outro, a diversidade de registros perceptuais por parte dos cinco sentidos de um indivíduo levaria, de acordo com Sexto Empírico, naturalmente à suspensão do juízo.

4) Circunstâncias que afetam o sujeito

De acordo com este *Modo*, todo e qualquer sujeito é incapaz de perceber qualquer objeto fora de determinadas circunstâncias. A variação de tais condições pode produzir num mesmo indivíduo impressões distintas e juízos diversos. A saúde e a doença, o sono

e a vigília, a idade, o movimento e o repouso, o amor e o ódio, o medo e a coragem, o pesar e a alegria são alguns dos estados mencionados por Sexto Empírico, responsáveis por causar diferentes impressões e juízos. Como não dispomos de um critério capaz de decidir que juízo é maior portador de verdade devemos, também aqui, suspender o juízo.

5) Posições, intervalos e lugares (ou circunstâncias do objeto)

O quinto *Modo* se utiliza da mesma argumentação do quarto *Modo*, referindo-se, no entanto, ao objeto. Assim como o sujeito, que é constrangido por determinadas circunstâncias, os objetos só podem ser percebidos se dispostos em posições, distâncias e lugares específicos. As diferentes circunstâncias em que se encontra um mesmo objeto produzem distintas impressões no sujeito de conhecimento e tal situação também exige a suspensão do juízo.

6) Combinações

O sexto *Modo* enfatiza o domínio coletivo e interacional da experiência perceptiva. Além dos objetos percebidos encontrarem-se sempre em uma situação interacional, os mecanismos perceptuais do sujeito também alternam as condições externas dos mesmos. Tais interações tornam impossível a apreensão pura e a afirmação da real natureza dos objetos. Em tais condições é preciso, portanto, suspender o juízo.

7) Quantidades

Segundo o sétimo *Modo*, as impressões e os juízos emitidos pelo sujeito dependem da quantidade e da composição dos objetos. Como não há quantidades ou composições ótimas dos objetos, capazes de revelar a natureza objetiva do mundo, é preciso também aqui suspender o juízo.

8) Relatividade

O oitavo *Modo* parece ser o mais importante, porque abrange e resume todos os outros. Como o sexto *Modo*, este *tem como finalidade estabelecer a inerradicável relatividade da percepção humana, instituída por fatores derivados da ação dos sentidos*

*e da disposição própria dos objetos.*¹⁸ Segundo Hankinson, a relatividade não constitui a conclusão do argumento cético, mas a sua premissa. A partir da aparência relativa das coisas, somos levados à suspensão do juízo acerca da natureza dos objetos.¹⁹

9) Frequência

De acordo com este *Modo*, os juízos emitidos pelos sujeitos de conhecimento estão intimamente relacionados com a constância ou raridade destes mesmos objetos no mundo fenomênico. Segundo Sexto Empírico, tendemos a valorizar ou desprezar determinados objetos a partir da sua frequência na vida cotidiana. Logo, se tivéssemos as ruas cobertas de ouro, não consideraríamos tal metal tão precioso como de fato o fazemos. Da mesma maneira, a água não é valorizada do mesmo modo num lugar à beira do mar, abundante deste elemento, como no deserto.

10) Costumes e Persuasões

Este último *Modo* é o único que se refere diretamente a questões éticas, já que se baseia em regras de conduta, leis, crenças lendárias e concepções dogmáticas. A partir de uma exposição vasta de exemplos de natureza histórica e etnográfica, Sexto Empírico estabelece a inesgotável variedade cultural humana. Tal percepção da relatividade dos costumes não deve ser comparada ao relativismo moderno, que estaria mais próximo de uma consideração dogmática deste último *Modo* de Sexto Empírico.

Os Oito Modos contra as teorias causais

Este conjunto de *Modos* consiste numa *bateria erística* erguida contra as pretensões dogmáticas de sustentação de certos tipos de causalidade e, ao contrário do conjunto anterior, não visa prioritariamente a um estado de quietude mental. Os *Oito Modos*, cuja formulação também é atribuída à Enesidemo, se encontram nas *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico. *Just as we teach the traditional Modes leading to suspense of judgment, so likewise some Sceptics propound Modes by which we express doubt about*

¹⁸ LESSA, R. 1997, 65-6.

¹⁹ HANKINSON, R. J. 1995, 177-8.

*the particular 'aetiologies', or theories of causation, and thus pull up the Dogmatists because of the special pride they take in these theories.*²⁰

1) O primeiro *Modo* afirma que a etiologia, ou explicação causal, ao tratar, em geral, do domínio não-evidente, é deficiente quanto à confirmação consistente (*epimarturesis*) das aparências. Como a realidade escondida é por hipótese não observável, eles não dispõem de maneiras que os permitam testar e validar suas inferências.

2) De acordo com este *Modo*, embora haja de fato uma abundância de formas pelas quais explicar o caso sob investigação, os etiologistas dogmáticos costumam levar em conta apenas uma delas. Atribuem freqüentemente aos objetos sob investigação uma monocausalidade arbitrária, castrando um mundo fenomênico que se constitui, na realidade, como um universo profundamente plural.

3) A partir deste *Modo* Sexto Empírico critica o caráter desordenado das causas que os etiologistas freqüentemente imputam a eventos fenomênicos de aspecto ordenado. Segundo Renato Lessa, o alvo evidente deste argumento *é a fabulação atomista que pretendia explicar o curso ordenado dos eventos naturais pelo movimento randômico dos átomos.*²¹

4) O quarto *Modo* denuncia a falácia analógica de etiologistas que, partindo da dimensão aparente, crêem poder afirmar relações causais referentes à dimensão não-aparente. Segundo Hankinson, este *Modo* consiste num ataque contra um tipo de “realismo inocente” que pressupõe a identidade entre qualidades fenomênicas observáveis das coisas e suas reais propriedades.²² Os epicuristas, por exemplo, costumam tratar os eventos do mundo como uma conseqüência macroscópica dos eventos atômicos microscópicos. No entanto, embora seja possível que o não aparente se comporte da mesma maneira que o aparente, o seu inverso é igualmente possível.

²⁰ SEXTUS EMPIRICUS, 1990, 68.

²¹ LESSA, R. 1997, 80.

²² HANKINSON, R. J. 1995, 215.

5) De acordo com este princípio, os teóricos dogmáticos atribuem causas de acordo com suas próprias hipóteses e não de acordo com métodos publicamente aceitos. Segundo Renato Lessa, este *Modo assinala diferentes problemas: (i) o já mencionado caráter idiossincrático da atribuição de causas; (ii) o peso das circunstâncias que afetam o sujeito na definição de hipóteses, e (iii) uma antecipação do Modo agripiano das Hipóteses.*²³ Tal *Modo* retoma, portanto, a questão do constrangimento das circunstâncias sofrida pelo sujeito no ato de conhecimento. Enquanto os céticos reconhecem e afirmam tais limites impostos pelas condições ordinárias, os dogmáticos, ao contrário, tendem a recusá-los e se esforçam por ignorar o domínio compartilhado por todos os homens.

6) Segundo este princípio da seletividade, os etiologistas dogmáticos costumam assumir apenas exemplos e fatos que corroboram suas teses, rejeitando aqueles que as contradizem. *Os dogmáticos, além de esotéricos, monocausais e idiossincraticamente hipotéticos, têm a sua disposição a possibilidade de adotar um comportamento seletivo na definição de evidências.*²⁴

7) Este princípio da inconsistência parece ter sido dirigido aos dogmáticos imperitos, por estes assumirem causas que se opõem claramente não apenas às aparências, mas inclusive às suas próprias hipóteses.

8) Segundo este *Modo*, coisas que são tidas como aparentes não passam de interpretações de fenômenos que estão previamente a favor de um determinado tipo de explicação causal. Diante da dúvida posta pelo próprio mundo fenomênico, os dogmáticos fazem uso de referências ao domínio não evidente e trocam, segundo os céticos, o duvidoso pelo mais duvidoso ainda.

²³ LESSA, R. 1997, 82-3.

²⁴ LESSA, R. 1997, 85.

O elogio da vida comum e o ceticismo como modo de vida

Como mencionado anteriormente, diante do amplo cenário marcado pela indecidibilidade, os cétricos preferem definir o mundo fenomênico como critério cognitivo e comportamental, aderindo às aparências e vivendo de maneira não dogmática, de acordo com as regras da vida comum. Como nos resume Lessa, *a adoção de um padrão intelectual não-dogmático tem como contraponto a aceitação das práticas cognitivas da vida ordinária, ditadas pelo hábito, e a defesa de uma regra doutrinária que faz do mundo fenomênico um domínio seguro para o estabelecimento de proposições.*²⁵ Assim, ao invés de buscar uma realidade metafísica, que estaria escondida por trás da superfície, os cétricos se contentavam em viver de acordo com as aparências (*phainomena*), as leis, instituições e costumes correntes. Neste sentido, a apresentação dos argumentos cétricos feita por Sexto Empírico vinha acompanhada por um elogio da vida comum. *For we follow a line of reasoning which, in accordance with appearances, points us to a life comfortable with the customs of our country and its laws and institutions, and to our own instinctive feelings.*²⁶

Há um caráter parasitário implícito na filosofia cética antiga, na medida em que esta agia sempre com o propósito de negar um dogma e jamais no sentido de afirmar uma verdade. Desta maneira, a filosofia cética só poderia ser entendida a partir de outros sistemas filosóficos, aos quais ela se opunha.

*Skepticism was characterized by its opposition to dogmatism, which meant the holding of firm beliefs (in Greek, dogmata) about reality or the making of firm judgments about truth. It can only be appreciated in comparison and contrast to the rival dogmatic philosophical schools of the Hellenistic and Roman eras, the Stoics and the Epicureans, and to the surviving dogmas of Platonism and Aristotelianism.*²⁷

No entanto, para além do caráter parasitário da filosofia cética, é preciso reconhecer também o lado terapêutico da mesma, pois, ao colocar em questão a pretensão implícita em toda afirmação de conhecimento, o ceticismo consiste num verdadeiro

²⁵ LESSA, R. 1997, 24-5.

²⁶ SEXTUS EMPIRICUS, 1990, 21.

²⁷ LAURSEN, J. C. 1992, 16.

purgante. O dogmático, ser afligido por uma espécie de doença filosófica, só poderia ser curado de suas perturbações filosóficas a partir do antídoto fornecido pelo ceticismo.

O *veneno pirrônico*, levado ao extremo, atinge o próprio ceticismo e torna-se um purgante de si mesmo, pois, ao que parece, condena todo e qualquer tipo de crença. Se não temos boas razões para crer em qualquer tipo de argumento (já que a qualquer proposição pode-se opor uma de igual valor), por que deveríamos crer no ceticismo? É a partir desta problemática que o ceticismo é muitas vezes considerado uma filosofia de negação total da crença e paralisante quanto à vida prática. No entanto, o pirronismo aqui tratado dirige-se sobretudo às pretensões cognitivas não-ordinárias, mantendo intactas as formas ordinárias e compartilhadas de conhecimento e crença. *A conquista da ataraxia não implicava a adoção de um modo de vida anódino, mas tão-somente a não-consideração de questões indecidíveis por seres ordinários.*²⁸

Neste sentido, não se opõe necessariamente a crenças em geral e sim a um tipo específico de crença que é sustentada pelo dogmatismo filosófico. Ou seja, a crítica se dirige a uma questão teórica, que busca a explicação de fenômenos aparentes a partir de referências ao domínio não-evidente. O verdadeiro cético move-se, como qualquer outro sujeito, a partir de crenças e sentimentos quase que instintivos. *For the skeptic gives assent to the feelings which are the necessary results of sense impressions, and he would not, for example, say when feeling hot or cold 'I believe that I am not hot or cold'.*²⁹

O cético comporta-se, neste sentido, no interior de uma vida cotidiana marcada por rituais sociais compartilhados que não são por ele negados; ao contrário, ele os assume quase involuntariamente. No entanto, ele não se compromete com um pretenso teor verídico de suas crenças e, portanto, costuma defendê-las de forma mais moderada, dificilmente assumindo uma intensidade passional.³⁰ É no reconhecimento da variedade cultural humana e da pluralidade de visões de mundo que o cético se mostra, sem dúvida, mais tolerante e moderado que qualquer dogmático.

Embora ausente das discussões filosóficas da Idade Média, o ceticismo pirrônico é redescoberto no século XVI, quando o veneziano Francisco Filelfo traz, de

²⁸ LESSA, R. 1997, 33.

²⁹ SEXTUS EMPIRICUS, 1990, 19.

³⁰ Sobre a discussão acerca da relação entre ceticismo e crença ver HANKINSON, R. e J. 1995, cap. XVII e XVIII e LAURSEN, J. C. 1992, cap. 3.

Constantinopla para a Itália, antigos pergaminhos e manuscritos gregos. *Este acidente de viagem teve como efeito a reintrodução do ceticismo no campo da filosofia ocidental, após mais de dez séculos de hibernação.*³¹ Mas, segundo Popkin, o verdadeiro renascer da discussão cética se deu principalmente com a publicação, em 1562, da edição latina das *Hipotiposes Pirrônicas* feita por Henri Estienne, o grande impressor renascentista.³² Alguns anos mais tarde, em 1569, é publicada ainda uma edição latina de toda a obra de Sexto pelo pensador francês Gentian Hervet. Foi provavelmente a partir da leitura dessas edições que Michel de Montaigne entrou em contato com a filosofia pirrônica, que tão profundamente lhe influenciaria. Tal redescoberta será, porém, melhor tratada no capítulo seguinte.

³¹ LESSA, R. 1997, 170.

³² Segundo Popkin, a maior parte das discussões filosóficas que faziam referência ao ceticismo citavam a corrente acadêmica, provavelmente derivada da leitura da *Academica* de Cícero. Sobre as idéias pirrônicas, com exceção de Gian Francesco Pico della Mirandola, não foi descoberto nenhum uso significativo anterior à publicação de 1562 das *Hipotiposes*. POPKIN, R. 2000, Prefácio.

Os *Ensaio*s como pintura do “*moi*” de Michel de Montaigne

Introdução

O século XVI foi na Europa ocidental e, particularmente na França, um século no mínimo intenso, marcado por guerras religiosas fratricidas - que opunham católicos e protestantes - e por monarquias que lutavam inutilmente contra seu próprio desvanecimento. Michel de Montaigne nasce em 1533, numa época *miserável*, politicamente marcada por *tormentas e desordens*.³³ Em termos culturais este é o momento que se encontra no meio do caminho entre a Antigüidade e o florescimento da época moderna. Já a partir do século XV o humanismo havia começado a se expandir para além dos territórios de língua italiana, invadindo a França de forma decisiva.³⁴ Michel de Montaigne absorve intensamente estas influências humanistas vindas da Itália, o interesse pelos escritos antigos, pela poesia, pela retórica, pela filosofia moral e pelos estudos históricos. É também nesta época que a concreta unicidade das sensações, opiniões, experiências e circunstâncias de um indivíduo singular torna-se digna de expressão. De acordo com Kristeller, a tendência “individualista” encontra a sua mais cabal expressão filosófica em Montaigne, o qual proclama o seu próprio “eu” como o tema principal da sua filosofia.³⁵

O século de Montaigne foi também o século dos descobrimentos e das grandes navegações, época em que os limites espaciais do mundo pareciam começar a estreitar-se. O pensador gascão sofreu, desta maneira, influências não apenas do mundo antigo, mas também daquele que acabava de ser descoberto. O conhecimento de novas terras, de povos e costumes distintos incentivou nele o desenvolvimento de uma percepção tolerante e positiva da variedade e da relatividade radical das leis e dos costumes humanos. Segundo o próprio Montaigne, *não há qualidade tão universal quanto a diversidade e a variedade*.³⁶ Tal constatação marca uma aproximação fundamental com a

³³ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 9, 278-9.

³⁴ Sobre a difusão do humanismo na Europa e, especificamente na França ver, respectivamente, os artigos de Peter Burke e de Jean-Claude Margolin no livro editado por GOODMAN, A e MACKAY, A. 1993.

³⁵ KRISTELLER, P. 1995, 27.

³⁶ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 13, 423.

filosofia cética, já que se assemelha ao décimo *Modo* elencado por Sexto Empírico, ou seja, ao *axioma cosmopolita* do ceticismo.

A publicação dos *Ensaio*s

Após algumas décadas dedicadas à vida pública, Michel de Montaigne manda pintar, em fevereiro de 1571, a primeira inscrição nas vigas de sua biblioteca, marcando o início de seu retiro intelectual:

*L'an du Christ 1571, âgé de trente-huit ans, la veille des calendes de mars, anniversaire de sa naissance, Michel de Montaigne, las depuis longtemps déjà de l'esclavage de la vie de cour et des charges publiques, en pleines forces encore, se retira dans le sein des doctes vierges, où en repos et sécurité, il passera les jours qui lui restent à vivre. Puisse le destin lui permettre de parfaire cette habitation, ces douces retraites de ses ancêtres qu'il a consacrées à sa liberté, à sa tranquillité, à ses loisirs.*³⁷

Depois de nove anos de isolamento, são publicados em março de 1580 dois livros de *Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne*. Como fruto das leituras e reflexões desenvolvidas por este nobre francês na solidão da torre de seu castelo, estes escritos constituem a sua contribuição mais pessoal e original à filosofia e à literatura de sua época.

É no “seio das dotas Musas” que Montaigne pretendia encontrar um refúgio do teatro da ilusão que é o mundo. Tal recuo absoluto marca um ato inaugural de estabelecimento de um lugar que é unicamente seu, à distância de tudo que lhe é externo. Liberto das armadilhas do fingimento, Montaigne se sente à vontade para denunciar um mundo onde a mentira e a dissimulação se tornaram a moeda corrente. Independente da vã cerimônia a que a vida pública condena aqueles que lhe estão sujeitos, Montaigne faz-se espectador da vida dos homens e de si mesmo. Não se trata aqui do desenvolvimento de uma vida contemplativa em detrimento de uma ativa, pois a eleição do exílio não implica uma ruptura total com o mundo. O diálogo consigo mesmo e o “estar em si” preserva o olhar para o exterior. Esta relação ao mesmo tempo de distância e proximidade

³⁷ A versão em francês da inscrição originalmente escrita em latim, língua materna de Michel de Montaigne, pode ser encontrada em VILLEY, P. 1961, 27.

para com o mundo talvez seja um dos primeiros paradoxos resignadamente assumidos por Montaigne.

Segundo Pierre Villey, o objetivo inicial de Montaigne, ao escrever os ensaios, era fazer reviver a sabedoria antiga no espírito moderno. Influenciado pelo pai, absorveu intensamente as tendências humanistas vindas da Itália e aprendeu, desde pequeno, a dominar o latim como língua materna. Tornou-se um grande leitor dos autores antigos, sobretudo de Sêneca, Plutarco e Sexto Empírico. No entanto, como conhecido leitor eclético, Montaigne combinava e justapunha elementos das mais diversas correntes filosóficas. Logo, não se trata de um autor em cuja obra possamos identificar influências de uma única tradição filosófica. Ao contrário, a sua obra-prima contém profundas reflexões pessoais enriquecidas com anedotas e citações extraídas das mais diversas fontes. Como a razão, o pensamento de Montaigne também *é um jarro de duas asas, que pode ser pego tanto da esquerda como da direita.*³⁸ Serve, assim, como exemplo para filósofos de quase todas as áreas e cores, com exceção de qualquer tipo de dogmático.

A faceta cética de Montaigne

A evidência da simpatia montaigneana em relação à filosofia pirrônica pode ser atestada não apenas pelas inúmeras inscrições feitas em sua biblioteca, mas também pelo fato dele ter mandado cunhar uma medalha que é uma profissão de pirronismo e que parece pressupor a leitura de Sexto Empírico: nela se vê a balança emblemática, cujos pratos em equilíbrio representam a inaptidão do julgamento para inclinar-se para uma solução em vez de outra.

Mas é sobretudo na *Apologia de Raymond Sebond* que Michel de Montaigne afirma expressamente a sua inclinação para a filosofia cética antiga. Ao dividir a filosofia em três ramos principais - dogmáticos, acadêmicos e pirrônicos -, ele afirma não haver na imaginação humana nada que tenha tanta verossimilhança e utilidade como a terceira. A filosofia pirrônica, ao apresentar o homem nu e vazio, faz com que ele reconheça a sua fraqueza natural e o eterno desacordo entre as filosofias. Embora Montaigne mostre uma preferência pela filosofia pirrônica, é preciso admitir que ele faz com a leitura dos cétricos o mesmo que faz com a leitura de toda a filosofia, ou seja, busca e seleciona aquilo que

³⁸ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 374.

lhe agrada, combinando partes e formando um ceticismo pessoal, que não é a cópia exata nem de Sexto Empírico e menos ainda de Cícero. Nas palavras de Brahami, Montaigne é um cético eclético, pois embora se declare pirrônico, faz uso de argumentos e citações que vão de Cícero a Santo Agostinho.³⁹ Assim, na sua construção da figura do homem, Montaigne se utiliza tanto de imagens da literatura antiga, como da cristã. Através da combinação de distintas perspectivas ele consegue, portanto, construir o seu próprio e singular ponto de vista cético. Desta forma, ele não deve ser considerado um mero representante do ceticismo antigo, que faz uma transposição literal desta filosofia antiga aos tempos modernos. A partir da mediação humanista e do contexto de discussão religiosa, o ceticismo adquire aqui uma contribuição original e um aspecto inédito.

Retomada dos argumentos céticos no Renascimento

A fim de compreender a especificidade da discussão cética montaigneana, é preciso levar em conta o contexto intelectual em que os argumentos céticos foram retomados no Ocidente e a profunda transformação que aquela filosofia antiga sofreu quando da reapropriação feita pelo cristianismo. Este “*scepticisme chrétienne*” do início da era moderna consiste na leitura teológica feita dos argumentos céticos antigos e representa não a negação da crença como um todo, mas sim do dogmatismo filosófico.

Segundo Richard Popkin as tendências céticas da Antigüidade foram praticamente ignoradas pelo Ocidente durante toda a Idade Média.⁴⁰ Quando reaparecem na cena cultural e intelectual do fim da Renascença, elas são inevitavelmente inseridas no debate religioso iniciado com a Reforma acerca dos critérios de fé. Esta redescoberta dos argumentos dos antigos céticos coincidiu, de acordo com ele, com a disputa intelectual provocada pela Reforma, que se desenrolava em torno do padrão correto do conhecimento religioso, ou seja da “regra da fé”. Este embate apartava de um lado as correntes protestantes e de outro representantes e defensores da antiga autoridade da Igreja. Enquanto Lutero questionava a autoridade da Igreja católica e defendia a consciência pessoal como novo princípio de conhecimento religioso, Erasmo afirmava a impossibilidade de se definir um critério capaz de julgar esta disputa e assumia uma

³⁹ BRAHAMI, F. 1997, 6.

⁴⁰ POPKIN, R. 2000.

postura ao mesmo tempo cética e conservadora. Se de um lado Lutero insistia na certeza, Erasmo se sentia, de outro, incapaz de distinguir o verdadeiro do falso e preferia optar pela instituição que, durante séculos, vinha sendo responsável pela resolução desta questão. A crise do Renascimento reavivava o clássico problema do critério de verdade dos pirrônicos gregos e, embora tenha se iniciado como uma discussão estritamente religiosa, foi, com o tempo, ganhando claros contornos filosóficos e epistemológicos.

Popkin denomina este cenário de “*crise pyrrhoniene*”, pelo papel predominante de Sexto Empírico como fonte direta e indireta de muitos dos argumentos e teorias dos filósofos desta época. No início do século XV chegam à Europa códices gregos das obras que integram o *corpus* sextiano. O primeiro a utilizar plena e explicitamente a argumentação e a filosofia sextianas é Gian Francesco Pico della Mirandola em seu *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium et Veritatis Christianae Disciplinae*, publicado em 1520. Segundo Romão, pode-se presenciar, no *Examen* uma assumida utilização cristã do pirronismo e da sua argumentação, explorados de forma sistemática e inédita.⁴¹ O repúdio da filosofia como fonte de conhecimento serve aqui de guia à aceitação da Verdade revelada e de defesa do conhecimento por via profética.

No entanto, tanto as primeiras traduções para o latim das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico surgidas por volta do século XIV, quanto os comentários de Pico della Mirandola tiveram uma repercussão imediata bastante escassa, praticamente nula. De acordo com Popkin, durante o século XV, as poucas referências ao pensamento cético estavam ligadas a argumentos da tradição acadêmica, derivadas sobretudo de Cícero, Diógenes Laércio e Santo Agostinho. Mais influente que a obra de della Mirandola foi, por exemplo, a *De Incertitudine et Vanitate Scientiarum Atque Artium Declamatio Invectiva* do alemão Agrippa von Nettesheim. Nela reaparecem temas e argumentos céticos num contexto anti-intelectualista de defesa do cristianismo e da verdade da Sagrada Escritura. Trata-se de um fundamentalismo antiintelectualista que condena todo o tipo de saber como um pecado, um produto da soberba humana. Embora use argumentos pirrônicos extraídos de Enesidemo, Agrippa não faz nenhuma referência direta a Sexto Empírico.

⁴¹ ROMÃO, R. B. 2001, 44.

Discussões de temas céticos interessadas sobretudo na vertente acadêmica desenvolveram-se principalmente entre os teólogos fideístas e aqueles que expunham os limites da capacidade da razão humana, defendendo, em contrapartida, o conhecimento obtido pela fé. Destacam-se, entre eles, Reginald Pole, Pierre Bunel e Arnould du Ferron. Outro humanista que parece ter se sentido perturbado pelo fideísmo baseado no ceticismo acadêmico foi Guilherme Budé. Para ele esta posição lançava dúvidas não apenas quanto à razão humana, mas também em relação às verdades reveladas. Um interesse ainda mais desenvolvido pelo pensamento acadêmico se encontra no círculo de Pedro Ramus que, embora nunca tivesse manifestado uma real adesão ao ceticismo acadêmico, foi acusado de ser um *nouveau academicien*. Além de Ramus, faziam parte deste grupo Omer Talon, que publicou em 1548 uma obra intitulada *Academica*, que consistia numa apresentação longa e favorável da visão de Cícero e de seu prolongamento fideísta, e Guy de Bruès, que escreveu, em 1557, um diálogo (*Les Dialogues de Guy de Bruès contre les Nouveaux Academiciens*) que se pretendia uma refutação deste ponto de vista.

Mas, embora demonstrem a relevância das idéias céticas para as discussões em meados do século XVI, essas primeiras indicações do interesse moderno pelo ceticismo antigo são consideradas por Popkin como filosoficamente incompetentes. *Nenhum deles parece ter descoberto a verdadeira força do ceticismo antigo, possivelmente porque, à exceção do jovem Pico, conheceram apenas as apresentações menos filosóficas encontradas em Cícero e Diógenes Laércio.*⁴²

De qualquer forma, antes da publicação de Sexto Empírico não parecem ter havido muitas considerações filosóficas sérias sobre o ceticismo. Em 1562 é publicada por Henri Estienne uma edição latina das *Hipotiposes* e alguns anos mais tarde, em 1569, Gentian Hervet, pensador francês da Contra-Reforma, publica toda a obra de Sexto Empírico em latim. É a partir desses eventos centrais que surgem apresentações mais consistentes do ponto de vista cético. Até então, o ceticismo ou as suspeitas em relação ao conhecimento eram defendidas ou por razões de tipo antiintelectual, como as de Agrippa, ou de tipo histórico, que se contentava em afirmar o eterno desacordo entre os teóricos. Perspectivas mais filosóficas do ponto de vista cético surgem com Sanchez e Montaigne, cerca de vinte anos após a primeira edição de Sexto.

⁴² POPKIN, R. 2000, 73.

Francisco Sanchez foi o único cético do século XVI que, além de Montaigne, alcançou um certo reconhecimento pelo seu tratamento filosófico do ceticismo. Seu *Quod nihil scitur* (Que nada se sabe) foi publicado em 1581 e contém uma crítica nominalista radical. Ao contrário da ciência aristotélica, que opera fundamentalmente com generalizações e abstrações, o conhecimento defendido pelo médico português deveria basear-se na compreensão das singularidades particulares. É através da apreensão imediata e intuitiva de todas as qualidades reais de um objeto que se desenvolveria o conhecimento genuíno. *Sanchez desenvolve seu ceticismo por meio de uma crítica intelectual do aristotelismo (e uma análise epistemológica sobre a natureza do objeto e do sujeito do conhecimento), muito mais do que apelando para a história da estupidez humana ou para a variedade e contrariedade das teorias anteriores.*⁴³

Mas, na retomada do ceticismo grego no século XVI, o pensador que mais absorveu a nova influência de Sexto Empírico e que usou este material em relação aos problemas intelectuais de sua época, foi Michel de Montaigne. O grande humanista francês aparece como o personagem mais importante da retomada do ceticismo antigo no século XVI, na medida em que mais fortemente sentiu o impacto da teoria pirrônica e a sua relevância para os debates religiosos da época. Tratar da faceta cética de Montaigne exige de nós o debruçar-se sobre a *Apologia de Raymond Sebond*, já que ela constitui o ensaio onde Montaigne expõe de forma mais “sistemática” os argumentos céticos antigos, não deixando, contudo, de elaborar suas formulações próprias.

A Apologia de Raymond Sebond

A *Apologia de Raymond Sebond* consiste no centro filosófico dos *Ensaio*s e, do ponto de vista formal, aparece quase como um livro dentro do livro. O mais extenso de todos os ensaios apresenta-se colossal em relação aos outros capítulos e ocupa mais de um quinto de toda a sua obra ensaística. Montaigne não costuma compor textos tão longos, mas, apesar de sua extensão, a *Apologia* não se caracteriza pela desordem como a maioria de seus ensaios e chega, segundo Romão, a incluir passagens de *sabor tratadista*.⁴⁴

⁴³ POPKIN, R. 2000, 81.

⁴⁴ ROMÃO, R. B. 2001, 7.

Uma das primeiras incursões de Montaigne no mundo das letras foi a tradução para o francês da *Theologia Naturalis* de Raymond Sebond a pedido de seu pai. Este havia ganhado o livro de um amigo, Pierre Bunel, que o recomendava como sendo muito útil e adequado para a época, em que *as novidades de Lutero começavam a entrar em voga e a abalar em muitos lugares nossa antiga crença*.⁴⁵ A fim de realizar a incumbência que lhe havia dado *o melhor pai que jamais existiu*⁴⁶, Montaigne traduz a obra do teólogo espanhol de forma não literal e cumpre a façanha de converter em obra literária uma que não o era, recheando o discurso monótono de imagens e anedotas e pondo em prosa plástica e artística a narrativa pesada, escolástica, e árida de Sebond.

A *Theologia Naturalis* é escrita por Raymond Sebond no século XVI como uma reação ao contexto de crise espiritual, de decadência e heresia. Mas, ao invés de condenar simplesmente o humanismo, que estava a ponto de destruir a fé medieval, Sebond adota uma estratégia otimista e demonstra a concordância fundamental entre este e o cristianismo. Segundo Brahami, Sebond buscava uma forma de justificar a crença diante dos ataques dos filósofos que não admitiam a adesão a uma crença sem a prévia compreensão racional da mesma.⁴⁷ Era preciso, portanto, demonstrar que a crença não pressupunha necessariamente a negação do conhecimento ou da inteligência. A *Theologia Naturalis* faz parte de um movimento que buscava a transposição do abismo que separava a crença do saber e consistia na tentativa de fundar a fé católica na razão. Seguindo esta tendência, Sebond afirmava a existência de Deus, sua veracidade e a autoria da Revelação apenas pela razão humana. Esta deveria, por si só, levar o homem a compreender a necessidade de adesão ao dogma. Ao contrário da apologética e da maioria dos teólogos que pretendiam defender a fé católica, Sebond faz uso de um método de dedução racionalista acerca da existência de Deus, que torna dispensável possíveis referências aos escritos bíblicos.⁴⁸ *Para prosseguir tal propósito, Sabunde não lançava mão do recurso à autoridade dos Doutores da Igreja nem procedia a uma*

⁴⁵ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 161.

⁴⁶ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 162.

⁴⁷ BRAHAMI, F. 1997, 8.

⁴⁸ O racionalismo é aqui tão extremado que leva praticamente a uma dissolução da importância da fé que, segundo Sebond, não tem nada de sobrenatural.

*exegese bíblica, o que, de facto, desde logo o distinguia da esmagadora maioria dos exemplares dessa literatura apologética de todas as cores.*⁴⁹

O ensaio de Michel de Montaigne acerca de Raymond Sebond parece não ter sido escrito de uma só vez. Segundo Pierre Villey, partes deste ensaio foram escritas por volta de 1576 e outras partes alguns anos depois.⁵⁰ Embora contenha uma dedicatória a uma figura feminina da aristocracia, esta não é especificada pelo autor. Costuma-se identificá-la ou com a rainha de Navarra, Margarida de Valois, mulher de Henrique de Navarra, futuro Henrique IV da França ou com a irmã deste, Catarina de Bourbon. O mais provável, no entanto, é que Montaigne tenha feito uma referência ao público feminino como um todo. Isto significa que o autor pretendia escrever a sua *Apologia* para as leitoras de Sebond em geral e não para uma dama em particular como no resto da sua obra.

O que o termo ‘apologia’ então designava, era uma justificação de uma obra, ou de um autor, com a qual o defensor estava reconhecidamente relacionado.⁵¹ Neste sentido, a *Apologia* deveria servir como uma espécie de defesa perante os principais ataques sofridos por Raymond Sebond. Logo no início do ensaio Montaigne explica o que o levou a escrever este ensaio:

*Achei belas as idéias desse autor, bem composta a estrutura de sua obra e pleno de piedade seu projeto. Porque muitas pessoas se ocupam em lê-lo – e principalmente as mulheres, a quem devemos mais serviço -, amiúde me tenho visto em situação de socorrê-las, para aliviar seu livro de duas objeções principais que lhe são feitas.*⁵²

Ao pretender dar conta da polémica em que se envolvia Sebond, este ensaio se insere, ao contrário da maioria de seus escritos, neste contexto de discussão teológica do fim do Renascimento, que abrange a relação entre razão e fé. Montaigne parte de uma visão fideísta de defesa da religião católica e da autoridade da Igreja e rejeita a tendência moderna de autonomia do pensamento e da razão humana. Seu pirronismo não declara

⁴⁹ ROMÃO, R. B. 2001, 30.

⁵⁰ VILLEY, P. 2000, II, 157.

⁵¹ ROMÃO, R. B. 2001, 34.

⁵² MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 163.

guerra contra a crença em geral, mas contra o dogmatismo filosófico. A sua leitura cética acaba por reforçar a crença religiosa tradicional, já que, ao expor a condição humana natural ignorante, Montaigne estaria preparando o ser humano para receber do alto a fé. O homem aparece como *uma tábula rasa preparada para assumir pelo dedo de Deus as formas que a este aprouver nela gravar*.⁵³ Desmascara, além disso, a presunçosa ciência humana e afirma que, se de fato temos alguma participação no conhecimento da verdade, esta não deriva de nossas próprias forças e sim da revelação divina.

Mas, para além da discussão religiosa, este ensaio afirma, talvez mais do que qualquer outro, a forte conexão entre Michel de Montaigne e os principais temas do ceticismo clássico. É nele que o autor estabelece uma série de limites às pretensões de conhecimento racional e supostamente infalível em torno ao mundo natural e moral. Como será visto logo adiante, é possível identificar inúmeros argumentos montaigneanos deste ensaio com vários *Modos* do ceticismo antigo, expostos por Sexto Empírico nas *Hipotiposes*.

Em relação à primeira objeção dirigida a Sebond, sobre a fundamentação da crença em razões humanas, Montaigne parece dar razão aos críticos de Sebond, já que ao racionalismo extremado deste, o filósofo gascão contrapõe o irracionalismo. Deus escapa ao conhecimento humano, pois é impossível expressar em termos mortais coisas imortais. A fé, como coisa tão divina e elevada, ultrapassa de longe o nosso entendimento e, portanto, não reside em razões humanas. *É por intermédio de nossa ignorância, mais que de nossa ciência, que somos sábios desse saber divino*.⁵⁴ Mesmo que seja importante acompanhar nossa fé de toda razão que existe em nós, é preciso manter a ressalva de não pensar que seja de nós que ela depende, nem que nossos esforços e argumentos possam atingir uma tão sobrenatural e divina ciência. Vale ressaltar que o ceticismo de Michel de Montaigne não pretende atingir a crença de um modo geral ou a religião cristã em particular, mas tem como alvo principal os modos de conhecimento filosófico. Segundo Renato Lessa, a *Apologia* é uma obra literária característica do *ceticismo insulador*, ou seja, uma variante do ceticismo que limita a ação da dúvida e da suspensão do juízo a

⁵³ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 260.

⁵⁴ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 251.

questões de natureza filosófica, deixando intocados os modos de conhecimento da vida ordinária.⁵⁵

Em relação à segunda objeção, sobre a fraqueza da argumentação de Sebond, basta dizer que, para Montaigne, embora a argumentação de Sebond seja passível de sofrer severas críticas, os seus adversários não apresentam melhores. Se os argumentos de Sebond são insuficientes, seus adversários nada têm de melhor para opor-lhe.

Embora o ensaio tenha sido escrito supostamente como uma apologia a Raymond Sebond, o fato é que Montaigne não gasta mais que um punhado de páginas na defesa dele. Os comentários iniciais sobre a obra do teólogo espanhol são logo deixados de lado e a maior parte do ensaio é dedicada a discussões, cujas conclusões são opostas àquelas de Sebond. Embora seu adversário direto não seja precisamente o teólogo espanhol, Montaigne acaba atingindo-o indiretamente. Mais interessado em desvendar o profundo labirinto que é o homem, que em tratar de questões religiosas específicas, ele desenrola a sua discussão a partir da observação fenomênica do ser humano e da maneira em que este se encontra na natureza.⁵⁶

Na primeira parte da *Apologia* é traçada a famosa comparação – presente também em Sexto Empírico e Plutarco - entre os homens e os animais, onde ele recoloca o primeiro em meio à natureza e o “rebaixa” ao nível, senão mais abaixo, dos últimos. Aquela imagem de um indivíduo enaltecido e senhor da natureza e do mundo é substituída por um ser humano inseguro, ambíguo, contraditório e frágil, que se aproxima muito mais da animalidade que de qualquer qualidade divina. Mas, apesar dessa condição miserável, o ser humano é dotado de uma presunção que lhe foi dada pela natureza quase como consolo diante desta situação degradante. Embora seja a *mais calamitosa de todas as criaturas*⁵⁷, o homem é ao mesmo tempo a mais orgulhosa. *É por vaidade dessa mesma imaginação que ele se iguala a Deus, que se lhe atribui as características divinas, que seleciona a si mesmo e se separa da multidão das outras criaturas.*⁵⁸

Seguindo o esquema de Sexto Empírico, Montaigne afirma que não há competência humana que supere a dos animais. Nas palavras do próprio autor, *em todas*

⁵⁵ LESSA, R. 1997, 174.

⁵⁶ O conceito de natureza em Montaigne não se refere a um estado eterno e imutável, mas significa simplesmente o contrário de artifício.

⁵⁷ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 181.

⁵⁸ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 181.

*as aptidões sua estupidez animal supera tudo o que pode nossa divina inteligência.*⁵⁹ O problema é que tendemos a condenar tudo aquilo que ignoramos e não conhecemos. *Condenamos tudo o que nos parece estranho e o que não entendemos; assim também nos acontece no julgamento que fazemos sobre os animais.*⁶⁰ Portanto, *não é por um juízo verdadeiro e sim por louco orgulho e obstinação que nos preferimos aos outros animais e nos apartamos de sua condição e companhia.*⁶¹ É difícil não identificar neste longo trecho da *Apologia* o primeiro *Tropo* do ceticismo pirrônico. Tal como Sexto Empírico, Montaigne estabelece a igualdade de valor entre as percepções animais e humanas. E assim como as *Hipotiposes*, a *Apologia* também rejeita qualquer tipo de ordem hierárquica da natureza. O homem não é mais que um detalhe imperceptível desta grande ordem cósmica que abraça todas as criaturas igualmente.⁶²

Montaigne se dedica, em seguida, à discussão em torno da vanidade da ciência, considerada por ele como sendo, em geral, nociva à felicidade humana. De que adianta obter ciência, pergunta ele, se o entendimento de tantas as coisas não nos serve de nenhuma utilidade? Pois os ignorantes e camponeses, que se deixam guiar por seus apetites naturais, desfrutam de uma vida muito mais feliz do que qualquer sábio ou filósofo, que teima em ter *pedras na alma antes de as ter nos rins: como se não fosse chegar a tempo para sofrer o mal quando ele existir, antecipa-o pela imaginação e corre ao seu encontro.*⁶³ A partir de uma citação de Cícero, Montaigne diz então ser preferível para a espécie humana a recusa total da *atividade do pensamento e da sagacidade que denominamos razão, pois estas são fatais para muitos e só salutar para pouquíssimos.*⁶⁴

O modelo de vida e sabedoria a ser seguido seria aquele encarnado por Sócrates. Este era sábio por não se considerar sábio e por sustentar a ciência da ignorância, em outras palavras, a simplicidade de espírito. Por meio de tanto estudo, este filósofo pôde constatar a condição natural da ignorância humana, renunciando assim à presunção e à vaidade. O recorrente elogio montaigneano da filosofia socrática emana da admiração que ele nutre pelo jogo cético da equípolência, ou melhor, pela *ciência de opor objeções.*

⁵⁹ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 186.

⁶⁰ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 203.

⁶¹ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 229.

⁶² BARAZ, M. 1968, 24.

⁶³ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 237.

⁶⁴ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 230.

O que Montaigne aprecia em Sócrates é o seu hábito de agitar as discussões, sem, no entanto, esperar soluçona-las, pois, *qualquer pressuposição humana e qualquer enunciação tem tanta autoridade quanto outra.*⁶⁵ O modelo de Sócrates é retomado ainda várias vezes, sobretudo no livro III. A sabedoria consiste na maturidade da aceitação daquilo que é costumeiro e acima de tudo, da aceitação de nossos limites intelectuais. A sabedoria engenhosa e pomposa dá aqui lugar a uma mais harmoniosa e salutar. *Entregar-se o mais simplesmente possível à natureza é entregar-se a ela o mais sabiamente.*⁶⁶

Cabe ressaltar que o modelo de sabedoria apresentado por Sócrates e evocado por Montaigne aproxima-se do modo de vida cético, ou seja, da aceitação da dúvida diante da situação de *isosthenéia* e da percepção da ignorância humana. O reconhecimento deste cenário também é aqui acompanhado pelo elogio da “vida comum” e entregue à “natureza”. Ao criticar os filósofos dogmáticos, Montaigne afirma que *estes não querem fazer profissão expressa de ignorância e da fragilidade da razão humana para não assustar as crianças; mas revelam-nas suficientemente a nós sob a aparência de uma ciência confusa e inconsistente.*⁶⁷

*De todas as opiniões que a Antigüidade teve sobre o homem em geral, as que adoto de melhor grado e à que mais me atenho são as que mais nos menosprezam, aviltam e aniquilam. A filosofia nunca me parece ter cartas tão favoráveis como quando combate nossa presunção e vaidade, quando reconhece de boa-fé sua irresolução, sua fraqueza e sua ignorância.*⁶⁸

É preciso, portanto desmascarar a vanidade, destruir a tola vaidade humana e sacudir corajosamente os fundamentos precários sobre os quais se constróem essas falsas idéias. Neste sentido, Montaigne ridiculariza a esperança científica depositada na imparcialidade da razão humana que, segundo ele *é um instrumento de chumbo e de cera, alongável, dobrável e adaptável a todas as perspectivas e a todas as medidas.*⁶⁹ A razão

⁶⁵ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 312.

⁶⁶ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 13, 435.

⁶⁷ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 319.

⁶⁸ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 17, 453.

⁶⁹ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 349.

fornece motivos para ações diversas e é, portanto, incerta: *um jarro com duas asas, que se pode segurar pela direita e pela esquerda.*⁷⁰ Os conteúdos racionais não passam de “*resveries*” e consistem na tentativa de dar a uma determinada crença ou opinião a aparência de verdade.

Além disso, os sentidos, fundamento de todo o conhecimento humano, também estão sujeitos à instabilidade e à insegurança. Isto porque as alterações do corpo e do espírito influenciam a percepção transmitida pelos sentidos e, portanto, o julgamento humano. Vale aqui lembrar o terceiro e o quarto *Modo* do ceticismo pirrônico, que enfatizavam, respectivamente, a divergência das percepções sensitivas e a oscilação dos nossos juízos, derivada da influência dos estados da alma e do meio externo. Nestas condições, a impressão da certeza é, *um atestado certo de loucura e de extrema incerteza.*⁷¹ *Todas as coisas produzidas por nossa própria razão e capacidade, tanto as verdadeiras como as falsas, estão sujeitas a incerteza e a debate.*⁷²

Falando de si mesmo, Montaigne afirma a instabilidade de sua faculdade de julgamento: *Não faço mais que ir e vir: meu julgamento nem sempre caminha para a frente; ele flutua, vagueia.*⁷³ Neste sentido, é comum que o autor inicie um ensaio defendendo um ponto de vista e o termine valorizando seu contrário. Montaigne se deixa levar e se arrebatava para onde seu corpo se inclina. Nesta condição vacilante e de perpétua incerteza ele freqüentemente afirma ser difícil tomar decisões e ser, em geral, preferível seguir os fatos em vez da razão. Trata-se aqui de um aspecto fundamental do ceticismo antigo que, diante dos limites da razão humana e da incapacidade de resolver questões controversas, defende a vida segundo as aparências, a aceitação das tradições, das leis e dos costumes correntes. Mas é por este aspecto que o ceticismo passou a ser freqüentemente associado ao conservadorismo filosófico.

Montaigne em particular, confrontado com as guerras civis religiosas que assolavam o seu país, costumava recomendar mais a prudência nos assuntos políticos que um comportamento filosoficamente conservador. O ensaio intitulado *Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita* é um ótimo exemplo do conservadorismo

⁷⁰ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 374.

⁷¹ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 312.

⁷² MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 330.

⁷³ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 350.

montaigneano, que enfatiza o poder imperioso dos costumes. *Desgosta-me a novidade, sob qualquer aparência que se apresente, e tenho razão, pois tenho visto efeitos muito prejudiciais dela.*⁷⁴ É no campo prático que Montaigne mostra a sua faceta conservadora, ao preferir seguir os fatos e os costumes compartilhados, na medida em que impõem uma certa ordem na insegurança flutuante que é o ser humano. A fidelidade em relação às tradições se dá, no entanto, não por um conteúdo de veracidade das mesmas, mas por hábito e utilidade. Neste sentido, a defesa conservadora da religião católica, por exemplo, tem uma conotação muito mais sociológica que teológica.

A constatação da *miseria hominis*, contudo, não é acompanhada por um tom de lamento. Ao reconhecer os limites do conhecimento humano, Montaigne não está defendendo um ceticismo destrutivo. O que ele sustenta é que há limites que as nossas faculdades intelectuais são incapazes de ultrapassar e que é preciso aprender a aceitar e a conviver com esta situação. Retomando mais uma vez o quarto *Modo* do ceticismo pirrônico, pode-se dizer que, para Montaigne, toda percepção ou juízo sofre as inevitáveis influências das circunstâncias em que se encontra o sujeito. Não há como conceber um tipo de conhecimento que não seja relativo às condições humanas. Ou seja, o *homem só pode ser o que é, e imaginar de acordo com sua medida.*⁷⁵ Não há porque esperar ser mais do que se pode. *É preciso contentar-nos com a luz que apraz ao Sol transmitir-nos com seus raios; e quem erguer os olhos para receber no próprio corpo uma luz maior não ache estranho se, como castigo por sua fatuidade, perder assim a visão.*⁷⁶ Segundo o final da *Apologia*, o homem pode elevar-se de sua insignificância unicamente se ele for ajudado pela graça divina.

O oitavo *Modo* das *Hipotiposes*, que estabelecia a inerradicável relatividade das percepções humanas, está presente como um todo na *Apologia*. Não há como tratar definitivamente da real essência das coisas, mas apenas das relativas formas em que elas aparecem na natureza. A percepção radical da relatividade de opiniões e costumes humanos é decisiva no respeito que Montaigne manifesta em relação à pluralidade de mundos possíveis, pois, em tese, não há forma de vida superior à outra. Se ele, por vezes,

⁷⁴ MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 23, 178.

⁷⁵ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 278?.

⁷⁶ MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 32, 324.

defende a conservação de determinados hábitos, isto se dá mais pela utilidade social da tradição, que por uma superioridade inerente à mesma.

De acordo com Villey, a crise pirrônica deixará no pensamento montaigneano marcas profundas e indeléveis. A *Apologia* ocupa um lugar central na sua obra, já que marca o ponto de reorientação de sua filosofia.⁷⁷ Este ensaio lança as bases filosóficas céticas que o tornam sensível em relação à pluralidade de opiniões e à relatividade do mundo e dos costumes humanos. É também aqui que Michel de Montaigne defende pela primeira vez a filosofia que incita o homem a entregar-se à natureza, a procurar os remédios para suas perturbações não mais na meditação e sim na diversão, a tomar por modelos, em vez dos sábios e dos filósofos, os camponeses e ignorantes.

No entanto, trata-se menos de um ponto de reorientação que de uma declaração expressa de um temperamento cético presente já nos primeiros ensaios escritos por Montaigne. Embora o ceticismo esteja exposto de forma mais “sistemática” (se é que faz sentido usar um adjetivo como este em Montaigne) na *Apologia de Raymond Sebond*, o fato é que ele possui um temperamento cético que perpassa toda a sua obra.

Muitos de seus ensaios criticam, por exemplo, a causalidade quando referida a assuntos humanos. O primeiro capítulo, intitulado *Por meios diversos chega-se ao mesmo fim*, nos faz lembrar da série de oito *Modos* contra os etiologistas, na medida em que trata do problema de que um efeito não tem necessariamente a mesma causa e uma causa, por sua vez, não desagüa necessariamente no mesmo efeito. Diante da indefinição e da imprevisibilidade humana, Montaigne decide abordar temas aparentemente abstratos a partir de exemplos concretos e históricos. Neste mesmo ensaio, Montaigne destaca a inconstância do homem e a impossibilidade de se decidir teoricamente sobre a maneira mais adequada de enternecer os corações daqueles que nos têm a sua mercê. A incerteza a respeito dos resultados das ações humanas consiste, segundo Renato Lessa, num outro modo de detecção do império da variedade. *Os homens são diversos e não há estabilidade causal a governar as suas ações. No mundo de Montaigne a estabilidade das causas não garante a estabilidade dos efeitos.*⁷⁸

⁷⁷ VILLEY, P. 2000, II, 158-9.

⁷⁸ LESSA, R. 1997, 183.

Como nada é estável, a verdade em Montaigne tampouco é rígida e imutável. Não há uma verdade apenas, mas uma legião de princípios e sistemas que podem ser considerados verídicos segundo o ponto de vista em que se coloca o observador. A verdade é prismática, pentagonal, multiforme, multicolorida e não pode ser apreendida da mesma maneira e a partir do mesmo matiz luminoso por dois olhares diferentes (ou pelo mesmo olhar em momentos diferentes). Uma lei sempre encontra uma outra que se lhe opõe e um sistema filosófico um outro que lhe refuta. Por mais que se esforcem, os homens nunca estarão totalmente de acordo; ao contrário, vacilam continuamente e vagueiam entre doutrinas equívocas e práticas antagônicas. O julgamento, por ser demasiado inseguro, não é capaz de nos revelar o verdadeiro ou o falso. Em conseqüência, não há porque confiar nos sentidos nem na razão e o melhor que se pode fazer é permanecer sem opinião, impassível, sem tomar partido por isto ou aquilo. *Que doença irritante, a de se acreditar tão forte a ponto de convencer-se de que não é possível acreditar no contrário!*⁷⁹

A oscilação de suas próprias opiniões permeia os *Ensaio*s como um todo. *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles*, ensaio composto como um mosaico de exemplos e máximas, representa tal movimento do pensamento montaigneano, que é incapaz de se fixar definitivamente em uma única perspectiva. Já o vigésimo quarto ensaio do primeiro livro, intitulado *Diversas decorrências da mesma atitude*, além de expor a incerteza de nossos julgamentos, afirma a prudência que tal condição nos impõe. Segundo Villey, tal dissertação corresponde a uma certa preparação cética anterior à *Apologia*.⁸⁰ Em *Da incerteza de nosso julgamento* Montaigne afirma exatamente o que diz o título, ou seja, a impossibilidade de tomar partido em discussões, onde se pode falar tanto a favor como contra um mesmo assunto. O quinto capítulo, por sua vez, *Se o chefe de uma praça sitiada deve sair para parlamentar*, não oferece uma resposta teórica à questão suscitada, mas recomenda a atenção para com a situação particular.

A crítica da capacidade intelectual e a ênfase na ignorância humana estão presentes na obra montaigneana como um todo e constituem uma marca fundamental de

⁷⁹ MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 56, 477.

⁸⁰ VILLEY, 2000, I, 185.

seu pensamento. O próprio Montaigne não se mantém isento desta consideração. Pelo contrário, ele é ainda mais severo quando trata de si mesmo. *Admiro a segurança e a expectativa que todos têm de si, sendo que não há praticamente nada que eu saiba que sei, nem que ouse garantir que posso fazer.*⁸¹ Neste sentido, o auto-retrato que ele pinta sobre si mesmo é em grande medida um retrato auto-depreciativo e irônico. *Mas, voltando à minha pessoa, é muito difícil, parece-me, que algum outro se estime menos e mesmo que algum outro me estime menos do que me estimo.*⁸² *O espírito tinha-o lento, e que só avançava o quanto o conduziam; a compreensão, tardia; a imaginação, frouxa; e além de tudo uma incrível falta de memória.*⁸³

Segundo Donald Frame *in Montaigne's skepticism it is useful to distinguish between temper and tool: between the natural reaction of his whole mind, if not his whole being, to multiplicity and flux, and the doctrinal, systematic theory of human uncertainty that he sometimes uses – as in the 'Apology' – to convict us of ignorance and humble our presumption.*⁸⁴ Ainda segundo este comentador, a afirmação do fluxo como lei que rege o mundo em que vivemos faria Montaigne duvidar de qualquer coisa tão constante e eterna como o absolutismo da verdade dogmática. A visão de mundo dominante em Montaigne é, de acordo com Hugo Friedrich, heraclitiana, ou seja, de ênfase no sentido cambiante e móvel do mundo.

*O mundo não é mais que um perene movimento. Nele todas as coisas se movem sem cessar: a terra, os rochedos do Cáucaso, as pirâmides do Egito, e tanto com o movimento geral como com o seu particular. A própria constância não é outra coisa senão um movimento mais lânguido.*⁸⁵

Assim como o mundo, a vida também consiste em movimento e ação. O homem é flutuante e diverso porque ele faz parte da ordem cósmica natural que é perene e inconstante.⁸⁶ E esse movimento do ser não segue nenhuma direção determinada. *Eu agora e eu daqui há pouco somos dois; mas, quando melhor, não sei dizer. Seria bonito*

⁸¹ MONTAIGNE, M. de. II, 17, 453.

⁸² MONTAIGNE, M. de. II, 17, 454.

⁸³ MONTAIGNE, M. de. I, 26, 261.

⁸⁴ FRAME, D. 1969, 25.

⁸⁵ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 2, 27.

⁸⁶ Segundo Baraz, Montaigne não antecipa a idéia de movimento absoluto imaginado por Bergson. Trata-se aqui de um mundo que se move constantemente, mas que é pleno de formas e estruturas imutáveis. BARAZ, M. 1968, 10.

*envelhecer se só caminhássemos para o aperfeiçoamento. É um mover-se de bêbado vacilante, entontecido, informe, ou de juncos que o vento maneja ao acaso, como quer.*⁸⁷

Como o modo de ser cético está entranhado na própria personalidade montaigneana, a indecisão decorrente da constatação da situação de equípolência e a insegurança diante dos limites intelectuais humanos estariam presentes não apenas na *Apologia*, mas nos *Ensaio*s como um todo. *Pois tudo o que nossa sabedoria pode não é grande coisa: quanto mais penetrante e viva ela é, mais fraqueza encontra em si e tanto mais desconfia de si mesma.*⁸⁸

Além disso, a condição marcada pela impossibilidade de se escolher uma opção em detrimento de outra, ou seja, essa relativa incapacidade de tomar decisões aparece nos *Ensaio*s de Montaigne, acompanhada da recomendação da aceitação do mundo aparente, do elogio da vida ordinária e da defesa dos costumes correntes. A indecisão filosófica ou a desconfiança em relação ao conteúdo pretensamente verídico de determinadas proposições teóricas não é aqui seguida de uma inatividade no campo prático. Embora Montaigne de fato se sinta inseguro intelectualmente, ele é capaz de manter-se ativo na dimensão física do mundo, graças às máximas da vida ordinária.

A pintura do “eu” de Montaigne

Segundo Hugo Friedrich, importante teórico e biógrafo de Montaigne, mais interessante e original que a crítica dirigida à capacidade intelectual e à presunção humana, é a virada que tal cenário de *miseria hominis* provoca, pois é a partir daqui que penetramos no cerne de seu pensamento e de sua sabedoria. Já que a crise pirrônica havia determinado a dúvida em relação à própria possibilidade de conhecimento, resta saber o que ainda poderia se constituir como objeto de estudo para Montaigne. A resposta dele parece ter sido bastante clara: o “eu”. *What is left for us as creatures of flux incapable of true knowledge? To learn the lesson of flux, to become ‘wise at our own expense’ by knowing ourselves.*⁸⁹ Na medida em que ele restringe o objeto de conhecimento ao homem particular – neste caso ele mesmo –, o saber volta a ser possível na observação descritiva do ser humano. Assim, ao assumir o “*moi*” como tema central de suas

⁸⁷ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 9, 268.

⁸⁸ MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 23, 191.

⁸⁹ FRAME, D. 1969, 31.

investigações Montaigne declara definitivamente a sua originalidade e independência intelectual. *Estudo a mim mais do que a outro assunto. Essa é minha metafísica, essa é minha física.*⁹⁰

O ensaio já não é mais apenas um exercício, um “*coup d’essai*”. Ele converte-se em pintura do “eu” de Montaigne, em nada além de um registro de sua vida e suas experiências. No prólogo *Ao leitor* ele afirma o objetivo principal de sua obra, ou seja, o de pintar-se a si mesmo:

*Se fosse para buscar o favor do mundo, eu me paramentaria melhor e me apresentaria em uma postura estudada. Quero que me vejam aqui em minha maneira simples, natural e habitual, sem apuro e artifício: pois é a mim que pinto. Nele meus defeitos serão lidos ao vivo, e minha maneira natural, tanto quanto o respeito público mo permitiu.*⁹¹

No entanto, tal caráter pessoal de sua filosofia, contido na decisão de ensaiar o seu próprio “eu”, não estava posto desde o início de sua aventura literária. Há uma certa evolução dos ensaios montaigneanos, cujo movimento pode ser acompanhado a partir da comparação entre os primeiros ensaios, publicados na edição de 1580, e aqueles do terceiro livro, publicados em 1588. Floyd Gray observa de maneira bastante precisa o desenvolvimento deste pensamento que, segundo ele, se inicia a partir de estímulos próprio Montaigne.⁹²

Nos primeiros escritos as reflexões eram geradas a partir de pensamentos alheios ou de anedotas tomadas de empréstimo de autores antigos, que eram transcritas logo no início do capítulo. Esses ensaios são, em geral, curtos, secos e impessoais: representam o testemunho da viagem livresca de Montaigne. Assemelham-se a uma literatura compiladora bastante comum daquela época, composta como curtas lições construídas a partir de máximas filosóficas e pequeno número de exemplos aos quais o autor adiciona algumas reflexões.

No entanto, com o tempo, Montaigne amadurece o seu projeto de pintar-se a si mesmo e assume definitivamente o seu “eu” como objeto de estudo:

⁹⁰ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 13, 434.

⁹¹ MONTAIGNE, M. de. 2000, *Ao leitor*, 4.

⁹² GRAY, F. 1958.

*O mundo sempre olha face a face; quanto a mim, recolho minha vista para o interior, fixo-a, ocupo-a nele. Cada qual olha diante de si; eu olho dentro de mim: só de mim me ocupo, examino-me sem cessar, vigio-me, experimento-me. Os outros vão sempre alhures, se pensarem bem; vão sempre adiante (ninguém tenta descer ao interior de si mesmo - Pérsio), eu giro em mim mesmo.*⁹³

Jean Starobinski rejeita a idéia de uma descoberta repentina do “eu”, pois acredita que o lugar privilegiado de sua individualidade já estaria assegurado no próprio momento em que Montaigne decide retirar-se para escrever os *Ensaaios*.⁹⁴ Em tal ato inaugural o *moi* já se encontrava em primeiro plano. No entanto, é preciso reconhecer que, com o passar dos anos Montaigne adquire maior consciência de seu projeto literário e o desenvolve de forma mais clara, até chegar à idéia de *peinture du moi*.

Tal amadurecimento em direção a uma escrita mais pessoal pode ser comprovado, de acordo com Floyd Gray, a partir da análise do lugar que as citações ocupam em seu texto. Ao contrário do que ocorre no livro I, no livro III os empréstimos tomados de pensamentos alheios se encontram ao longo do texto e raramente no início. Serviam, neste sentido, mais para ilustrar certas reflexões pessoais do próprio autor, que para gerá-las. Ao seguir definitivamente o seu ritmo interno, Montaigne confere às suas observações pessoais um lugar central e realiza definitivamente o que havia recomendado no capítulo em que discute a educação das crianças⁹⁵, ou seja, deixa de fundamentar suas reflexões na repetição de máximas e citações extraídas de outros autores e passa a produzir um pensamento que é próprio dele. Como as abelhas, que se alimentam do pólen de diversas flores e produzem o seu próprio mel, Montaigne se alimenta de fontes sobretudo antigas sem deixar de gerar reflexões marcadamente pessoais.

A intenção de se auto-retratar faz com que o protagonista seja o próprio Montaigne e inúmeros ensaios sejam narrados em primeira pessoa. *Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria de meu livro.*⁹⁶ O ensaio intitulado “Do exercício” parece ser um dos

⁹³ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 17, 488.

⁹⁴ STAROBINSKI, J. 1992, 18.

⁹⁵ MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 26.

⁹⁶ MONTAIGNE, M. de. 2000, Ao leitor, 4.

primeiros em que o “eu” entra em cena, ainda que com reservas.⁹⁷ A discussão sobre a morte não se dá aqui de forma abstrata, mas concreta, acompanhada pelo relato de um acidente que o próprio Montaigne havia sofrido enquanto andava à cavalo. Mas é sobretudo no livro III que as suas observações pessoais assumem o primeiro plano. Quase todos os temas deste livro derivam de alguma experiência pessoal do autor. As reflexões são suscitadas menos a partir de pensamentos alheios e antigos, que por situações concretas em que ele, de alguma forma, esteve envolvido. Segundo Auerbach, o que era lido já não lhe provocava tantas reflexões como aquilo que era por ele vivido.⁹⁸

A proposta montaigneana de auto-estudo pode não ter sido exatamente original, já que consiste na retomada de uma advertência (“conhece-te-a-ti-mesmo”) desde muito conhecida por ter sido inscrita na fachada do templo de Apolo em Delfos. Foi, contudo, a menos normativa de todas: *Não está aqui minha doutrina, e sim o estudo de mim mesmo; e não é a lição de outrem e sim a minha própria.*⁹⁹ O “eu” de Montaigne, por ser único, não serve de lição para mais ninguém.

A observação do real se desenrolaria, portanto, sem preconceitos e isenta de normatividade, pois a vida como ela é será sempre mais rica do que qualquer idealização acerca de como ela deveria ser. Ao atentar mais para a vida real que para a ideal, Montaigne mostra-se imensamente disposto a aceitar e a assumir as contradições do mundo e da sua própria pessoa. O que lhe interessa é mais a imagem do singular que a lei geral. Assim, não há nos *Ensaaios* um lugar privilegiado para feitos heróicos, pois estes representam apenas um instante. Para Montaigne, é preciso conceber o homem em sua história, em todos os momentos de sua vida. Busca, por isso, o sujeito em sua vida cotidiana, pois é aí que ele mostra a sua personalidade essencial e natural, sem artifício. Na dimensão pública, ao contrário, o ser humano é inevitavelmente forçado a renunciar a si mesmo e ao único tipo de vida capaz de assegurar um verdadeiro contentamento, pois o engajamento passional na mesma exige do sujeito o constante exercício de um papel. Trata-se aqui da denúncia de um mundo público constituído como um teatro, que obriga cada um a destituir-se da possibilidade de desenvolver e de expressar o caráter único de sua individualidade. Os sujeitos, no contexto público, não são mais que atores.

⁹⁷ VILLEY, P. 1961, 49-50.

⁹⁸ AUERBACH, 1976, 259.

⁹⁹ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 6, 69.

*Cada qual pode tomar parte na comédia e representar no palco um personagem honesto; mas ser regrado interiormente e no peito, onde tudo nos é lícito, onde tudo é secreto, esse é o ponto. O grau vizinho é sê-lo em casa, nas ações habituais, que não temos de explicar para ninguém; onde não há reflexão não há artifício.*¹⁰⁰

A fim de evitar a falsidade, o auto-retrato de Montaigne tinha que ser o mais fiel possível, retratando não uma imagem ideal de seu “eu”, mas a real. Neste sentido, suas palavras deviam dizer o mesmo que suas ações, ou seja, *é preciso ir com a pena como vou com os pés.*¹⁰¹ Montaigne decide pintar, então, antes seus pensamentos íntimos e suas ações privadas, que aquelas realizadas na esfera pública, como prefeito de Bordeaux, por exemplo. Isto porque nem mesmo ele estaria livre do desempenho de papéis. É neste sentido que ele assegura que de muito bom grado teria se pintado inteiro e nu.¹⁰²

*Seja como for, quero falar; e, quaisquer que sejam estas inépcias, não deliberei escondê-las, não mais do que um retrato meu, calvo e grisalho, em que o pintor tivesse colocado não um rosto perfeito e sim o meu. Pois aqui estão também meus sentimentos e minha opiniões; apresento-os como algo em que acredito e não como algo em que se deva acreditar. Viso aqui apenas a revelar a mim mesmo, que porventura amanhã serei outro, se uma nova aprendizagem mudar-me. Não tenho autoridade para ser acreditado, nem o desejo, sentindo-me demasiadamente mal instruído para instruir os outros.*¹⁰³

Tal passagem revela algumas importantes marcas do pensamento montaigneano. Em primeiro lugar ele enfatiza a pintura de um rosto ou de um “eu” que é único e que está longe de encontrar a perfeição. Além disso, ele volta a afirmar que a pintura de seu “eu” consiste apenas numa apresentação de si mesmo, na revelação de sua individualidade, que não deve servir de modelo para ninguém. Por fim, está posta aqui a idéia da mobilidade do ser, que será tratada logo adiante.

¹⁰⁰ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 2, 32-3.

¹⁰¹ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 9, 310.

¹⁰² MONTAIGNE, M. de. 2000, Ao leitor, 4.

¹⁰³ MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 26, 221-22.

Como diria Bentinho é preciso adiar a virtude e confessar tudo o que importar à própria história, pois há só um modo de escrever a própria essência, que é contá-la toda, o bem e o mal. Tal pretendem fazer o filósofo gascão e o narrador-personagem machadiano: à medida que vão lembrando, contam tudo o que convém à construção ou reconstrução de si mesmo, seja virtude ou pecado.¹⁰⁴

A fim de representar fielmente o “eu” de Montaigne, os *Ensaaios* tinham que retratar acima de tudo o movimento de sua personalidade. Era preciso acomodar a sua história ao momento, pois não apenas seu destino, mas também suas intenções podem sofrer transformações. Montaigne não encontra nem no homem nem em si mesmo uma consistência sólida. Ao contrário, se depara com uma fluidez, cujos efeitos são múltiplos e onde a contradição existe inevitavelmente.

*Não consigo fixar meu objeto. Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. Tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo. Não retrato o ser. Retrato a passagem; não a passagem de uma idade para outra ou, como diz o povo, de sete em sete anos, mas de dia para dia, de minuto para minuto.*¹⁰⁵

Ao reconhecer o elemento de mudança, o autor parece achar importante não substituir idéias antigas por mais novas. Nas revisões que faz dos *Ensaaios*, Montaigne freqüentemente adiciona, mas quase nunca apaga idéias. *Acrésceto, mas não corrijo.*¹⁰⁶ Ao acomodar seus escritos ao movimento de seu “eu”, os *Ensaaios* poderiam, em tese, receber infinitas adições. O que resulta daí não é um auto-retrato acabado, mas apenas diversos rascunhos, estudos sobre o seu próprio “eu”.

Mas o ato reflexivo acerca do movimento do *self* nunca é inteiramente passivo. *Pintar a passagem é ao mesmo tempo aceitá-la e transportá-la para uma obra, e é, ao representá-la, inevitavelmente a modificar.*¹⁰⁷ De acordo com Ermanno Bencivenga, a busca de Montaigne consiste ao mesmo tempo na reprodução e na constituição de seu *self*: *It is not so much that the book tells what the self is like; it is rather that the book*

¹⁰⁴ MACHADO DE ASSIS, 2003, LXVIII.

¹⁰⁵ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 2, 27.

¹⁰⁶ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 9, 267.

¹⁰⁷ STAROBINSKI, J. 1992, 210.

*tells the self what it is to be.*¹⁰⁸ Tal interpretação aproxima-se de uma releitura do *Modo* pirrônico das combinações, que salientava o caráter interacional da experiência perceptiva. Nos *Ensaio*s o sujeito e o objeto de conhecimento são uma e a mesma coisa, ou seja, o próprio Montaigne. Neste sentido, ao manter um diálogo consigo mesmo e ao realizar a pintura de si, ele estaria impondo modificações ao seu próprio eu.

Montaigne, contudo, nunca alcança inteiramente o seu ser, porque a escrita, além de lhe conferir uma unidade que originalmente não possui, lhe impõe, por sua inconsistência, uma deformação artificial. É desse paradoxo ou desse inevitável escapar de sua “verdadeira” personalidade que resulta o caráter interminável do livro.¹⁰⁹ Embora não haja de fato ninguém capaz de tratar de seu objeto com tamanha propriedade, o controle de Montaigne sobre seu próprio “eu” nunca é total. Mas o sujeito, além de ignorante, é também incansável e jamais termina de inquirir sobre si mesmo.

Não há base ou apoio fixo para Montaigne. Há apenas ímpeto, exprimido por metáforas sucessivas de uma alma em constante exercício, que não se cansa de ensaiar-se a si mesma. A obra, longe de assumir uma forma fixa, é apenas a breve parada, constituída de instantes sucessivos em que se opera a apreensão do movente. Há deveras um caráter interminável dos *Ensaio*s, cujo fim não pode ser previsto. Isto porque cada instante guarda a possibilidade de mudança. Montaigne permanece disponível a seguir qualquer direção e diz, neste sentido, deixar-se levar pelo movimento criador e não se importar em perder-se.

*Talvez não tenhamos nada de mais importante para descobrir: nosso verdadeiro eu não é a realidade obscura e inconsistente à qual se dirige o esforço inacabado do conhecimento, é essa tensão e esse inacabamento mesmos. Ele não é então alguma coisa que nos permanecesse oculta e que só se descobrisse depois de demorados tateios. Está aí, (quase) inteiro, (quase) aqui, (quase) agora, não diante da mão tateante, mas no tateio e simultaneamente no vazio que nasce em nós, vazio sem o qual não haveria tateio, mas não sei que estabilidade opaca e maciça.*¹¹⁰

¹⁰⁸ BENCIVENGA, E. 1990, 12.

¹⁰⁹ STAROBINSKI, J. 1992, 211.

¹¹⁰ STAROBINSKI, J. 1992, 218.

Supor que o interesse deste filósofo se restringia à análise de sua própria pessoa é considerar a sua obra a partir de um ponto de vista limitado. Pois, como cada homem *porta em si a forma integral da condição humana*¹¹¹, Montaigne, ao discorrer sobre si mesmo, estaria tratando também do homem em geral. No Livro III o auto-retrato é também um retrato da humanidade e o objeto de estudo não é mais apenas ele mesmo, mas o homem num sentido mais amplo. Surge daqui mais uma aparente contradição, fundada na tensão entre o geral e o particular, que Montaigne não insiste em resolver. Cabe ressaltar que o autor busca responder à abstrata pergunta sobre o que são os homens sempre a partir do estudo acerca do que é ele em particular.

Dirigindo-se à senhora de Estissac em *Da afeição dos pais pelos filhos* Michel de Montaigne admite a novidade de seu projeto:

*Senhora, se a estranheza não me salvar, e a novidade, que costumam valorizar as coisas, nunca sairei honrosamente deste tolo empreendimento; mas ele é tão fantasioso e tem um ar tão distante do uso comum que isso lhe poderá abrir caminho. (...) E depois, descobrindo-me inteiramente desprovido e vazio de qualquer outra matéria, apresentei-me a mim mesmo como tema e como assunto. É o único livro do mundo em sua espécie, um projeto desordenado e extravagante.*¹¹²

Mas é preciso chamar a atenção para o caráter original relativo não apenas à matéria, mas também à forma. Isto porque seria errôneo dissociar em Michel de Montaigne o pensamento da escrita dos *Ensaaios*. A filosofia e o estilo são dimensões que mantêm uma relação muito estreita e que não devem ser consideradas separadamente. Segundo Floyd Gray, Montaigne não produz um determinado estilo. Na medida em que descreve a sua interioridade, ele encarna a sua própria arte. *Il ne fait pas un livre, il est son livre.*¹¹³ Neste sentido, Montaigne e os *Ensaaios* são uma e a mesma coisa. Seu estilo não representa uma forma pre-determinada ou uma ordenação de seu pensamento, pois em não há ordem em si mesmo. Ele é o acompanhamento do movimento e a revelação de

¹¹¹ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 2, 28.

¹¹² MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 8, 81.

¹¹³ GRAY, F. 1958, 14.

seu “eu” interior. *Son art consiste à se conformer à sa nature, à s’exprimer dans une forme aussi irrégulière et imprévisible qu’elle.*¹¹⁴

A “arte” de Montaigne e a forma dos *Ensaaios*

De acordo com a definição do dicionário Webster, o ensaio consiste numa composição literária de natureza analítica interpretativa, que trata de um tema a partir de um ponto de vista pessoal e que permite uma liberdade considerável de estilo e método. Esta definição parece, no entanto, demasiado metodológica e analítica quando comparada à intenção do pai do ensaio moderno. Quando Michel de Montaigne publica os dois primeiros livros dos *Ensaaios*, ele utiliza o termo “ensaio” não com o fim de designar um novo gênero literário, mas como um procedimento a partir do qual o seu próprio *self* seria ao mesmo tempo explorado e revelado.

É preciso evitar denominar o estilo ensaístico de Montaigne de “método”, já que este termo possui uma conotação demasiado rígida. Característico das ciências naturais, o método previamente estabelecido mantém o objetivo de provar e comprovar certas hipóteses a fim de estabelecer determinadas leis gerais, que excluem definitivamente o acaso de suas considerações. O ensaio de Montaigne, ao contrário, além de privilegiar o singular em detrimento do geral, busca a experimentação através de um procedimento bastante solto e livre, cujo resultado é sempre imprevisto.

Convertendo-se em pintura do *moi* de Montaigne os *Ensaaios* narram as experiências deste autor e tornam-se os ensaios de sua própria vida. *Enfim, toda essa miscelânea que vou gratujando aqui não é mais que um registro dos ensaios de minha vida.*¹¹⁵ A despeito das intenções do autor, o fato é que *les Essais de Michel Seigneur de Montaigne* inauguraram um novo gênero, marcado por um estilo vívido, bem humorado e envolvente, embebido da personalidade de seu autor e repleto de imagens e metáforas.

Mas, afinal, por que Montaigne decide empreender tamanha aventura literária? A esta pergunta ele responde dizendo ter começado a escrever os *Ensaaios* a fim de passar o tempo, por não ter mais o que fazer. Como bem notou Hugo Friedrich, tal argumento é na verdade um instrumento retórico irônico de crítica ao pedantismo e de rejeição de uma

¹¹⁴ GRAY, F. 1958, 19.

¹¹⁵ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 23, 444.

motivação mais “elevada”, “superior” ou “nobre” para a publicação dos *Ensaaios*. O que lhe impele é de início a vontade de dar uma certa ordem ao pensamento e de afastar as quimeras produzidas pela ociosidade de seu espírito.

Mais adiante a escrita adquire o sentido de fixação da mobilidade de seu ser, acompanhando e registrando as metamorfoses constantes do “eu” de Montaigne. *Se minha alma pudesse firmar-se, eu não me ensaiaria: decidir-me-ia.*¹¹⁶ Escrever significa, para ele, a representação da singularidade do momento, a perscrutação de si mesmo e a exposição do “moi” em constante movimento. Trata-se de um esforço na tentativa de desvendar o profundo labirinto que é o homem em geral e ele em particular. *Os outros formam o homem; eu o descrevo, e reproduzo um homem particular muito mal formado e o qual, se eu tivesse de moldar novamente, em verdade faria muito diferente do que é.*¹¹⁷

Segundo Starobinski, a decisão tomada por Montaigne exprime um desejo de apreensão de sua própria identidade, que se realiza a partir da imposição de uma certa unidade e constância àquilo que é essencialmente móvel.¹¹⁸ Tal vontade, no entanto, nunca se realiza completamente. Esta relativa unidade da escrita de forma alguma impede o movimento. A própria escolha do título “Ensaaios” marca, ao mesmo tempo, a ênfase na mobilidade e o afastamento de Montaigne em relação à literatura escolástica de seu tempo. A palavra “ensaio” deriva do termo em latim “*exagium*”, que significa a consideração de distintos pontos de vista sobre um determinado assunto. Ensaiar é a exposição de sua apreensão tateante e a apresentação de suas opiniões e julgamentos pessoais.

*O julgamento é um instrumento para todos os assuntos e se imiscui por toda parte. Por causa disso, nos ensaios que faço aqui, emprego nisso toda espécie de oportunidade. Se é um assunto de que nada entendo, por isso mesmo ensaio-o, sondando o vau de bem longe; e depois, achando-o fundo demais para minha estatura, mantenho-me na margem; e esse reconhecimento de não poder passar para o outro lado é uma característica de sua ação, e mesmo das que mais o envaidecem.*¹¹⁹

¹¹⁶ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 2, 28.

¹¹⁷ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 2, 27.

¹¹⁸ STAROBINSKI, J. 1992, 28.

¹¹⁹ MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 50, 448.

O ensaio consiste aqui em exercícios e tentativas, que são acompanhados pelo reconhecimento dos limites intelectuais humanos e da freqüente impossibilidade de se *passar para o outro lado*. É preciso salientar que o reconhecimento destes limites não provoca uma hesitação paralisante. Ele constitui, a contrário, um desafio e um incentivo ao espírito indagativo.

Com o decorrer dos anos, os ensaios montaigneanos ganham uma conotação mais ampla e tornam-se os ensaios de sua vida. A partir daí o autor identifica sua aventura literária com a pintura de si mesmo.¹²⁰ Em *Da presunção*, Montaigne narra a ocasião em que viu um auto-retrato de René, rei da Sicília, e afirma o desejo de fazer o mesmo através da escrita. *Por que não será lícito que da mesma forma cada qual se retrate com a pena, como ele se retratava com um lápis? Assim, não quero esquecer também este estigma, muito inadequado para apresentar em público: é a irresolução, defeito muito incômodo para a negociação dos assuntos do mundo. Não sei tomar partido nas iniciativas duvidosas.*¹²¹ O estigma que Montaigne deseja apresentar ao público é o ponto de partida da tese de Philip Hallie, que considera a declaração de seu temperamento cético e a constatação do caráter irresoluto de seu espírito como fundamentais para o desenvolvimento do conceito montaigneano de filosofia pessoal.¹²²

Os objetos primeiros dos *Ensaaios*, o “eu” e o julgamento de Montaigne, por serem essencialmente fluidos e cambiantes, pressupõem uma descrição e um tratamento que não sejam demasiado fixos. Como cético, Montaigne nega qualquer possibilidade de se alcançar conclusões definitivas e se contenta com meras tentativas. O uso da palavra “*essaier*” mantém uma íntima relação com a tendência de experimentação, com a aceitação da irresolução teórica e a rejeição de um tom normativo. Os *Ensaaios* se constituem como um esboço, um projeto que a princípio é eternamente inacabado. Ele é o órgão da escrita que não quer ser resultado, senão processo, como o pensamento, que se desenvolve em direção ao florescer do “*self*”. A rejeição da idéia de totalidade e a idéia montaigneana da mudança constante de perspectiva do sujeito forçam uma forma literária

¹²⁰ Segundo Villey Montaigne pinta ora o seu auto-retrato, ora seus gostos e humores e ora ensinamentos derivados da experiência. VILLEY, P. 1961. Cap. 8.

¹²¹ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 17, 482.

¹²² HALLIE, P. 1966.

fragmentada. Não é apenas o mundo e o “ser” de Montaigne que são compostos de coisas contrárias. A própria expressão literária de seu pensamento é ambígua e contraditória, constituída de elementos opostos e marcada pela variedade. O conteúdo dos *Ensaio*s, a pintura do “eu”, não se encaixava nos padrões artísticos, retóricos e lógicos disponíveis naquela época. *Retrato principalmente meus pensamentos – assunto informe, que não pode redundar na produção de uma obra.*¹²³

Assim como os dois pólos, constituídos pelo observador e pelo observado, a escrita também é perene. A escolha consciente da língua francesa reforça o caráter efêmero dos *Ensaio*s, reconhecido pelo próprio autor. O latim é uma língua demasiado estática e eterna para expressar o movimento do pensamento montaigneano, que, segundo Friedrich, só seria concebível no interior de uma linguagem fluida, como a da França renascentista. *Escrevo meu livro para poucos homens e para poucos anos. Se fosse uma matéria para perdurar, seria preciso confiá-la a uma língua mais firme. Pela contínua variação que a nossa tem seguido até agora, quem pode esperar que sua forma atual esteja em uso daqui a cinquenta anos?*¹²⁴ É importante ressaltar que a probabilidade de não ser entendido em cinquenta anos e a constatação de sua não-perenidade não lhe causavam desgosto. A escolha da língua coloquial francesa representava, para Montaigne, uma oportunidade de se proteger daquilo que se pretende eterno.

Aparentemente, essa escrita pessoal, dedicada sobretudo ao auto-descobrimento, não podia ser dirigida senão a um público bastante restrito. No prólogo *Ao leitor* Montaigne afirma estar escrevendo para um círculo privado, composto por amigos e familiares. A característica auto-depreciação montaigneana faz com que ele acredite que a exposição de seus pensamentos não agradaria senão aqueles que por ele mantêm simpatia. No entanto, há trechos em que ele se refere a um público maior, que porém, não chega a ser composto por um público ao mesmo tempo tão vasto e vago como a humanidade, a cristandade, a nação ou a posteridade. O público a quem ele se dirige seria antes representado por uma “terceira camada”, a das *almas bem ajustadas e fortes.*¹²⁵ Mas tal grupo é tão escasso que não possui *nem nome nem posição entre nós.*¹²⁶

¹²³ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 6, 72.

¹²⁴ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 9, 296.

¹²⁵ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 17, 487.

¹²⁶ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 17, 487.

Pode-se dizer que os *Ensaaios* se dirigem aos verdadeiros portadores de formação: humanistas cultivados como ele, que, de alguma forma, poderiam tirar proveito de suas reflexões filosóficas. Tal camada não é composta nem por ignorantes, nem por pretensos sábios. Montaigne está talvez mais próximo dos leigos, que dos especialistas. Ele não deseja ser considerado sábio em nenhuma matéria particular e, logo, não se apresenta nem como jurista, nem como poeta, nem mesmo como filósofo. Apresenta-se como indivíduo, como Michel de Montaigne: *Os autores comunicam-se ao povo por alguma marca particular e externa; eu, o primeiro, por meu ser universal, como Michel de Montaigne, não como gramático ou jurisconsulto.*¹²⁷

Ao mesmo tempo em que Montaigne se distinguia dos filósofos da sua época, afirmando-se como não-filósofo, ele também declarava a sua distância em relação à arte literária daquele tempo, na medida em que se opunha à tendência exagerada de ornamentação e afetação do texto. No entanto, tais atitudes de afastamento da filosofia e da arte literária não significam uma ausência de reflexão filosófica ou de cuidado artístico. Pelo contrário, assim como há uma profunda filosofia no interior dos *Ensaaios*, há também uma reflexão bastante original acerca de sua forma e estilo. Essas duas dimensões não podem ser dissociadas nos *Ensaaios*, porque a forma surge paralelamente ao pensamento e não como um mero meio de exposição de idéias. O estilo não subordina e tampouco é subordinado ao pensamento. Segundo Friedrich, a reflexão sobre a sua natureza humana e sobre a escrita fazem parte do mesmo ato.¹²⁸ Ao se afastar da prosa humanística e se aproximar da forma aberta e ensaística, Montaigne tem consciência do passo que toma e da novidade que isto implica. Ele é ao mesmo tempo o primeiro criador e o primeiro teórico do ensaio.

A forma livre do ensaio escrito por Montaigne se assemelha a um passeio, onde a própria caminhada é mais importante que a chegada a algum lugar. *Não o empreendo nem para voltar dele nem para completá-lo; pretendo apenas movimentar-me, enquanto o movimento me apraz. E passeio por passear.*¹²⁹ Nesta viagem Montaigne percorre lugares esquecidos e os cantos mais recônditos possíveis. Neste sentido, as próprias digressões fazem parte fundamental de seu estilo e não constituem um desvio. São, ao

¹²⁷ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 2, 28.

¹²⁸ FRIEDRICH, H. 1993, 305.

¹²⁹ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 9, 289.

contrário, a linha expressiva da subjetividade fluida do autor, que se recusa a seguir uma direção linear e definida. *É um mover-se de bêbado vacilante, entontecido, informe, ou de juncos que o vento maneja ao acaso, como quer.*¹³⁰ Os *Ensaaios* aparecem, então, como uma espécie de mosaico, uma *pintura grotesca*, a partir da qual seus humores se exprimem livremente.

A liberdade da escrita se traduz em grande medida na composição associativa dos ensaios e no horror em relação à ordem silológica da estrutura tratadística. A espontaneidade e o acaso, rejeitados por este tipo de composição literária, são amiúde evocados por Montaigne. Enquanto *Da educação das crianças* é recheado de digressões sobre a vida pessoal do autor, o ensaio intitulado *Da vanidade* representa um dos exemplos mais evidentes da composição associativa e desordenada, que freqüentemente desnorteia o leitor. Montaigne mescla aqui reflexões sobre as motivações de suas viagens com pensamentos acerca de sua aventura literária. Seus comentários perpassam desde opiniões sobre a sua própria personalidade, até considerações políticas marcadamente conservadoras.

A desordem torna-se, então, uma marca fundamental do texto montaigneano. A própria apresentação dos capítulos evidencia tal aspecto de seu estilo, que se recusa a obedecer qualquer tipo de ordem determinada. *Eu, que só vejo nelas o que a prática me informa a seu respeito, sem ordem, apresento as minhas globalmente e às apalpadelas. Como nisto: expresso meu pensamento em itens desconexos, como algo que não se pode dizer de uma só vez em bloco.*¹³¹ Não há pois princípios que regem a apresentação de seus capítulos. Assim, assuntos dos mais ordinários e cotidianos convivem lado a lado com reflexões filosóficas profundas. Uma rápida olhada nos índices de sua obra atesta a liberdade com que Montaigne organiza o material de seus ensaios. No Livro I, por exemplo, a discussão cética de *Da incerteza de nosso julgamento* é seguida por *Dos corcéis*, que representa, por sua vez, um tipo de gênero literário comum daquela época, ou seja, o “compilador”.

Mesmo num único ensaio é possível notar o caráter casual presente no diálogo entre reflexão filosófica e vida cotidiana. Em *Do exercício*, por exemplo, Montaigne

¹³⁰ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 9, 268.

¹³¹ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 23, 440.

narra um acidente que sofreu enquanto andava à cavalo ao mesmo tempo em que discute problemas filosóficos em torno da morte. O próprio autor reconhece o caráter não-sistemático de seus escritos: *O que são estes (ensaios) também, na verdade, senão grotescos e corpos monstruosos, remendados com membros diversos, sem forma determinada, não tendo ordem, nexos nem proporção além da casualidade?*¹³² De acordo com Villey, a desordem estilística montaigneana é resultante de um sentimento estético que o penetra e que representa a sua forma pessoal de composição literária.¹³³

A pouca relação entre o título e o conteúdo dos ensaios também exprime esse estilo por vezes desordenado de Montaigne. Tal liberdade com a qual ele intitula seus capítulos faz parte da sua crítica nominalista, segundo a qual nenhum nome ou termo é capaz de dar conta da riqueza e da diversidade da coisa a que se refere. *Por maior que seja a diversidade de verduras que há, tudo é englobado sob o nome de salada.*¹³⁴ Este desdém em relação à linguagem causa um certo distúrbio em relação à terminologia montaigneana. Dificilmente encontra-se nos *Ensaaios* definições, cujos significados sejam precisos. A ambigüidade, assim como a contradição, é abertamente aceita por ele. Montaigne não lamenta essa imprecisão de definições comum em sua época; ao contrário, como filósofo da ambigüidade, ele faz uso da mesma.

No entanto, segundo Floyd Gray, embora haja de fato uma desordem presente na superfície dos *Ensaaios*, há também uma ordem interior profunda, quase imperceptível, que se desenvolve no acompanhamento de suas transformações. *Ainsi, l'ordre n'est pas celui qui serait imposée par la main qui écrit, mais c'est un ordre plus profond, déposé par le mouvement de la pensée, et dont les images sont les phrases.*¹³⁵ Tal linha é demasiado tênue e não significa a existência de algo definido previamente. A composição montaigneana se desenrola através da perpétua descoberta relacionada ao seu espírito dubitativo.

De qualquer forma, é no sentido da falta de sistematização que Michel de Montaigne se afirmava como não filósofo.¹³⁶ Contudo, ele não estava sozinho na

¹³² MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 28, 274.

¹³³ VILLEY, P. 1961, 144.

¹³⁴ MONTAIGNE, M. de. I, 46, 408.

¹³⁵ GRAY, F. 1958, 249.

¹³⁶ A tentativa de sistematizar os *Ensaaios*, como o fez Pierre Charron por exemplo, representa, neste sentido, um verdadeiro assassinato do espírito dos *Ensaaios*.

valorização da desordem na composição literária. Segundo Hugo Friedrich a “*ordo neglectus*” constituía uma marca da literatura ocidental desde o século XIV.¹³⁷ Há uma verdadeira tendência em direção a uma prosa mais livre e aberta - que inclui inúmeros escritores, tais como Dante, Alberti, Erasmo, Bandello, Budé e Rabelais -, que privilegia a palavra simples em detrimento da excessiva ornamentação. Trata-se da pré-história dos ensaios - tanto em relação ao espírito, quanto à forma -, que criava um ambiente favorável ao desenvolvimento de uma postura literária, da qual Montaigne se tornaria um mestre.

Partindo deste cenário literário mais amplo, muitos comentadores defendem que, apesar do nome ter sido novo, a matéria dos *Ensaaios* não o era. É preciso, no entanto, reconhecer a originalidade dos escritos de Montaigne, pois há diferenças substanciais entre estes e outros gêneros literários, que também seguiam a tendência comum da *ordo neglectus*. As confissões, por exemplo, embora também se concentrem nas experiências do autor-sujeito, contêm uma clara conotação religiosa ausente nos *Ensaaios*. Além disso, tanto as *Confessiones* de Santo Agostinho, como os solilóquios de Petrarca pretendem servir de modelo aos demais, assumindo um tom normativo, que é recusado por Montaigne: *Não ensino; relato*.¹³⁸

Os *Ensaaios* distinguem-se dos escritos subjetivos em geral, pois não consistem simplesmente numa escrita auto-biográfica que se presta unicamente a falar de si mesmo. Montaigne faz, a partir da pintura de si mesmo, um verdadeiro exercício de auto-descobrimto. O projeto de auto-revelação está intimamente ligado à sua faceta cética e à constatação de que todo o conhecimento é, de alguma maneira, circunstancial. Sujeito e objeto descobrem-se mutuamente e, portanto, não devem ser tratados independentemente. É neste sentido que Montaigne afirma não poder separar o seu livro de si mesmo. Os *Ensaaios* são por vezes tidos como um membro de seu corpo e de sua vida. Neste sentido, ele é ao mesmo tempo pai e filho de seus ensaios. *Aqui, vamos conformes e no mesmo passo, meu livro e eu. Alhures, pode-se elogiar e criticar o trabalho separadamente do artesão; aqui não: quem toca um toca o outro*.¹³⁹

¹³⁷ Para uma exposição mais detalhada acerca da moda literária da *ordo neglectus* ver FRIEDRICH, H. 1993, cap. 8.

¹³⁸ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 2, 30.

¹³⁹ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 2, 29.

Além disso, a modéstia e a simplicidade defendidas por Montaigne não fazem parte apenas de uma moda; são, ao contrário, parte constitutiva de sua filosofia cética, em que a condição de *miseria hominis* ocupa um lugar central. Montaigne faz uso da *ordo neglectus*, pois ela é a conseqüência natural de sua visão de mundo e de sua subjetividade. O mundo em suas transformações constantes, o caráter antinômico da vida e a complexidade do ser humano impedem uma expressão escrita demasiado regrada e determinada, que insiste em unificar a pluralidade inerente ao ser humano e ao mundo.¹⁴⁰

Como conhecido humanista, Montaigne fora mais influenciado por gêneros literários antigos, que pelos miscelâneos de sua época. As cartas de Cícero, por exemplo, constituem um início de literatura autobiográfica, que incentivaram em Montaigne a reflexão sobre a sua própria interioridade. Assim como os *Ensaïos*, as cartas mantêm, em geral, uma íntima ligação com situações concretas e cotidianas, que envolvem não apenas aquele que escreve, mas também seu interlocutor. Como pressupõe o intercâmbio de opiniões e pensamentos pessoais no interior de um círculo, elas se desenrolam como uma conversa privada, onde aquele que escreve se sente à vontade de expor seus humores e sentimentos mais íntimos, fora dos constrangimentos sociais. A diferença evidente consiste no fato de Montaigne conversar muito mais consigo mesmo do que com um interlocutor determinado.

Embora não simpatize muito com a filosofia platônica, Montaigne admira a composição de seus diálogos. Estes consistem numa maneira cética de expor o pensamento, na medida em que apresentam diferentes opiniões encarnadas em distintas personagens. *Platão parece-me ter apreciado essa forma de filosofar por diálogos, deliberadamente, para mais apropriadamente colocar em diversas bocas a diversidade e variação de suas próprias opiniões.*¹⁴¹ Montaigne, entretanto, não se utiliza de vários personagens fictícios a fim de expor a variedade de opiniões sobre um mesmo assunto. Em Montaigne, as várias vozes e opiniões saem de sua própria boca.

Mas, a vivacidade do espírito de Montaigne não pode ser apreendida – ou melhor, sentida – senão a partir da penetração mais profunda de sua prosa. Ela é a expressão do individualismo moderno, *une forme mienne*, um estilo inconfundível. Isto porque o

¹⁴⁰ FRIEDRICH, H. 1993, 315.

¹⁴¹ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 12, 265.

pensamento valioso é para Montaigne aquele que está entranhado no coração e no ser daquele que o expressa. A personalidade de seus ensaios supõe a subjetividade não apenas do conhecimento, mas também da escrita.

O estilo natural e vívido de Montaigne

Michel de Montaigne privilegia a forma natural não apenas em relação à vida, mas também no que concerne a escrita. *Assim como no agir, também no dizer sigo muito simplesmente minha forma natural; talvez seja por isso que posso mais ao falar do que ao escrever. O movimento e a ação animam as palavras, principalmente para os que se movem vivamente, como faço, e que se inflamam.*¹⁴² A defesa da linguagem natural se opõe ao esforço de “enriquecimento” da língua francesa que se encontrava em pleno processo no século XVI. Neste esforço de elevação do francês ao mesmo nível do latim, Jean Lemaire e os poetas da Pléiade tratavam a língua não mais como um meio comunicativo, mas como um fim em si mesmo. Deste modo, a criação literária muitas vezes se confundia com a criação puramente verbal.

Montaigne, por sua vez, nutria um amor pela palavra viva e espontânea. A riqueza, segundo ele, se encontra naquilo que é real e que nos é disponível. É preciso valorizar aquilo que a língua nos oferece e evitar o estilo decorativo e o tom declamatório, ou seja, os instrumentos demasiado artificiais da literatura barroca.

*Assim como no trajar-se é pobreza de espírito querer distinguir-se por alguma característica particular e inusitada, da mesma forma na linguagem a busca de expressões novas e de palavras pouco conhecidas provém de uma ambição pueril e pedantesca. Possa eu servir-me apenas das que servem aos mercados de Paris.*¹⁴³

Montaigne estava longe de impor um modelo abstrato e ideal de ordem, no interior do qual o pensamento deveria se desenvolver. A frase montaigneana brota do interior de seu autor e, ao revelar os contornos vívidos do “ser”, segue um ritmo fluido, *souple, brisés et nonchalante*. Na tentativa de “naturalizar” a arte, Montaigne se opõe

¹⁴² MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 17, 459.

¹⁴³ MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 26, 257.

claramente ao pedantismo literário e ao maneirismo dos poetas de seu tempo. Suas críticas são tão severas e diretas, que beiram o tom irônico: *Desde que Ronsard e Du Bellay deram crédito à nossa poesia francesa, não vejo aprendiz tão pequeno que não inche palavras, que não disponha os ritmos mais ou menos como eles.*¹⁴⁴

A eleição de um estilo “natural” e de uma linguagem ordinária implica uma quebra de hierarquização, pois esse estilo “familiar” e “vulgar” passa a ser usado na discussão de temas profundos. Montaigne diz seguir naturalmente um estilo *familiar e privado*¹⁴⁵ (*comique et privé*), que representa um pensamento que se deixa levar pelas forças mobilizantes da linguagem ordinária. O estilo montaigneano, localizado na posição mais baixa da escala composta ainda pelo *genius mediocre* e pelo *stilus comicus*, indica uma auto-depreciação acompanhada da afirmação de sua forma pessoal e concreta de se expressar. Assim, ao mesmo tempo em que se rebaixa, Montaigne amiúde enfatiza o caráter único de seu estilo. Este desenvolvimento de *une forme mienne* se dá em grande medida pela rejeição da abstração, pela atenção dada àquilo que é concreto, singular, próximo e cotidiano.

*O falar que aprecio é um falar simples e natural, tanto no papel como na boca; um falar suculento e musculoso, breve e denso, não tanto delicado e bem arrumado como veemente e brusco, antes difícil que tedioso, livre de afetação, desordenado, descosido e ousado: cada trecho forme seu corpo próprio, não pedantesco, não fradesco, não rabulesco mas antes soldadesco.*¹⁴⁶

No ensaio sobre Lucrécio e Virgílio Montaigne discute suas preferências em relação à linguagem e defende um estilo espontâneo, isento de virtuosismo e cheio de fantasia e força. A manutenção da rudeza natural e a renúncia da afetação garantiriam o alimento dos espíritos impetuosos. Desta forma, o projeto de se auto-retratar de maneira polida, segundo as regras artísticas então correntes, permanece irrealizado. *Mas dessa*

¹⁴⁴ MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 26, 255.

¹⁴⁵ MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 40, 376.

¹⁴⁶ MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 26, 256-7.

*não-realização resulta a expansão feliz do cenário marginal, a forma tão particular que consiste em tirar partido da ausência de forma.*¹⁴⁷

Ainda em torno da questão da linguagem, Montaigne afirma em *Da presunção* que *de resto, minha linguagem nada tem de fácil e fluida: é rude e descuidada, com disposições livres e desordenadas; e apraz-me assim, se não por meu julgamento, por minha inclinação.*¹⁴⁸ A fim de traduzir mais fielmente a sua maneira natural, Montaigne assume nos *Ensaio*s inúmeras expressões locais do dialeto gascão. *Minha linguagem francesa é alterada, tanto na pronúncia como alhures, pelo barbarismo de minha região natal.*¹⁴⁹

Tão vívida é a linguagem montaigneana, que em muitas ocasiões o leitor tem a impressão de estar em meio a uma conversa com o autor dos *Ensaio*s. A freqüente ruptura com a ordem gramaticalmente lógica e correta da frase confere à escrita montaigneana um aspecto “falado”. O efeito sonoro das palavras nos dá a sensação de que partes dos *Ensaio*s foram forjadas não apenas para serem lidas, mas também para serem declamadas, escutadas e sentidas.¹⁵⁰ O desgosto pelas conjunções e termos de ligação em geral reforça ainda mais o estilo informal da escrita de Montaigne. *Não gosto de texturas em que as junções e as costuras apareçam, assim como em um belo corpo não devemos conseguir contar os ossos e as veias.*¹⁵¹ Pode-se notar, por trás de cada frase, a presença de gestos, de suas mãos e de todo seu corpo. Desta forma, o leitor não observa de fora o pensamento de Montaigne, mas é antes convidado a acompanhar de perto o movimento e a refazer o mesmo trajeto percorrido pelo o autor.

A linguagem montaigneana está sempre remetida ao vocabulário, às experiências e às imagens da vida cotidiana. A concretude de seu pensamento se realiza em grande medida através da larga utilização de metáforas e imagens. Tal caráter pictórico de sua filosofia torna-se evidente no privilégio dado aos fatos, em detrimento da pura abstração lingüística. *Quero que as coisas predominem, e que invadam de tal forma a imaginação*

¹⁴⁷ STAROBINSKI, J. 1992, 223.

¹⁴⁸ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 17, 458-9.

¹⁴⁹ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 17, 459-60.

¹⁵⁰ Muitos comentadores chamam a atenção, por exemplo, para o som da batalha presente no nono ensaio do livro III. Com a tradução ao português, no entanto, tal efeito se perder quase totalmente.

¹⁵¹ MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 26, 257.

*de quem escuta que ele não tenha a menor lembrança das palavras.*¹⁵² A riqueza de imagens presente em sua obra faz com que o autor muitas vezes se aproxime da poesia. Enquanto Saint-Beuve o chamava de “*le vrai poète*”, Montesquieu o considerava um dos quatro grandes poetas da história. O próprio filósofo gascão afirma sua simpatia para com a linguagem poética: *Aprecio o andamento poético, com saltos e cabriolas. É uma arte leve, versátil, divina, como diz Platão.*¹⁵³ Pode-se dizer, assim, que a maioria dos ensaios não é construída à maneira de um sermão ou de um discurso, mas pouco a pouco, como um poema. Através da poesia, o pensamento de Montaigne exprime em imagens a sua realidade mais profunda.

Montaigne mantém a sensibilidade do poeta, para quem a palavra é um ser vivo e não a objetividade do prosador, para quem a palavra nada mais é que um símbolo de uma idéia. Ele busca na prosa o mesmo efeito e o mesmo prazer físico que se encontram na poesia. Ansia por uma escrita vívida que seja capaz de revelar os contornos de seus pensamentos e cujas palavras respirem a sua vida interior. Sua prosa poética não segue propriamente as formalidades da poesia, mas a sua natureza imaginativa. É portanto a força impulsiva de seu espírito, e não uma razão impassiva, que dirige o seu pensamento.

Torna-se importante notar que a imagem é raramente uma figura puramente literária à serviço de um ornamento estilístico. Na maior parte do tempo a imagem não ilustra o pensamento de Montaigne. Ela é o pensamento e nasce ao mesmo tempo em que surge a idéia. Os meios retóricos dos *Ensaaios* não são recursos puramente artísticos, mas servem a um determinado motivo, a um certo pensamento e a um temperamento particular. A constante utilização de imagens nos obriga a considerá-las consubstancial ao pensamento e a dizer, conforme Sainte-Beuve, que *pensée et image, chez lui, c'est tout un.*

As inúmeras imagens dinâmicas, além de ilustrarem reflexões abstratas, provocam o pensamento, conferindo movimento à escrita montaigneana. Em quase todas as imagens de Montaigne há movimento, fluidez e instabilidade. Uma das mais belas imagens são aquelas referentes à água e ao vento. A primeira é em geral usada quando o autor deseja enfatizar a inconstância humana. *Não vamos, somos levados, como as coisas*

¹⁵² MONTAIGNE, M. de. 2000, I, 26, 256.

¹⁵³ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 9, 315.

que flutuam ora suavemente, ora com violência, conforme a água esteja irritada ou calma.¹⁵⁴ O pensamento, comparado à água, é impossível de ser agarrado ou possuído. Ele sempre nos escapa.

O vento, por sua vez, traduziria a idéia de movimento e de perenidade do ser e do mundo. *Mas ora essa, somos vento em tudo. E ainda o vento, mais sabiamente do que nós, compraz-se em fazer barulho, em agitar-se, e contenta-se com suas próprias funções, sem desejar a estabilidade, a solidez, qualidades que não são suas.*¹⁵⁵

Segundo Starobinski,

*A água se torna mais leve à medida que escoar, e Montaigne passa facilmente da imagem da água à do vento, à sua ‘inanidade’ pura, sem massa, sem direção nem corrente constantes. Ao termo de seu aligeirar-se, a imagem do escoamento se torna agitação impalpável: o movimento que desfaz o ser se desfaz ele próprio na desordem estacionária da extrema leveza.*¹⁵⁶

O movimento do pensamento montaigneano também é exprimido através da vasta utilização de verbos, muitas vezes em forma reflexiva, ou duplamente reflexiva: *Cada qual olha diante de si; eu olho dentro de mim: só de mim me ocupo, examino-me sem cessar, vigio-me, experimento-me. Os outros vão sempre alhures, se pensarem bem; vão sempre adiante (ninguém tenta descer ao interior de si mesmo - Pérsio), eu giro em mim mesmo.*¹⁵⁷

De acordo com Floyd Gray, a preferência de Montaigne pelos verbos, em detrimento dos adjetivos, por exemplo, indica um pensamento mais interessado no movimento e na ação, que na pura descrição de uma situação.¹⁵⁸ A fim de acompanhar o caráter móvel de sua própria pessoa, Montaigne faz uso do tempo verbal presente, pois apenas ele é capaz de exprimir a ação mesma da passagem. É o presente que traduz a continuidade da *durée*, o movimento ininterrupto do tempo e sobretudo o movimento de seu “eu” interior.

¹⁵⁴ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 1, 6.

¹⁵⁵ MONTAIGNE, M. de. 2001, III, 13, 486.

¹⁵⁶ STAROBINSKI, J. 1992, 220-21.

¹⁵⁷ MONTAIGNE, M. de. 2000, II, 17, 488.

¹⁵⁸ GRAY, F. 1958, ??.

Outra forma bastante utilizada por Montaigne, que combina muito bem com seu espírito ondulante e dubitativo, é o subjuntivo. Talvez o tempo verbal mais ausente dos *Ensaaios* seja, em contrapartida, o imperativo. Quando ele o usa, o faz a partir de outros personagens, mas nunca de si mesmo. Tal característica está intimamente relacionada à ausência de um tom oratório marcado pelo desejo de convencimento do leitor. Este aspecto montaigneano denota a aceitação da variedade e da instabilidade essencial do homem e do mundo, além de uma recusa em ver as coisas sem admitir ao mesmo tempo o seu contrário.

O temperamento cético de Montaigne encontra-se presente na própria eleição de uma linguagem vulgar, ordinária e concreta. Contudo, o que parece expressar de maneira ainda mais evidente a sua faceta cética é a vasta utilização de antíteses nos *Ensaaios*. A antítese consiste exatamente no costume cético de pesar todas as coisas e de contrapor a um argumento ou razão o seu oposto. Ela marca a realização e a expressão da dualidade humana e traduz um pensamento que não se contenta em aparecer apenas sob um aspecto. O dualismo da expressão corresponde ao dualismo do pensamento e o movimento duplo da frase antitética encontra sua expressão natural nas imagens teatrais: o homem está todo o tempo em cena, mantendo duas faces, uma dirigida ao público e uma para si mesmo.

A fortuna dos *Ensaaios*

Embora os *Ensaaios* tenham sido bem recebidos até meados do século XVII, a partir do fim deste mesmo século começam a surgir os primeiros ataques de conteúdo filosófico e religioso. A proposta de pintar-se a si mesmo torna-se uma prova da excessiva vaidade do autor e o seu pirronismo aparece como uma perigosa ameaça à religião. Uma das reações mais rudes contra o pirronismo fideísta de Montaigne encontra-se em Malebranche, religioso racionalista que afirmava ser preciso proteger os leitores do poder sedutor dos *Ensaaios* de Montaigne.¹⁵⁹ O gosto pela regularidade vinha se impondo naquele século e uma obra marcada por tal falta de sistematização era inaceitável para o gosto francês da época. É apenas a partir do século XVIII que os *Ensaaios* de Michel de Montaigne voltam a ser valorizados em sua terra natal.

¹⁵⁹ VILLEY, P. 1961, 168.

A recepção positiva na Inglaterra foi, ao contrário, mais duradoura. Os *Ensaaios* de Michel de Montaigne tiveram considerável fortuna do outro lado do canal da Mancha, desde que Giovanni Florio o traduziu, em 1603, para um inglês opulento e extravagante. Embora o pensamento e mesmo o estilo de Michel de Montaigne não tenham perdurado em terras inglesas, a forma literária desenvolvida pelo filósofo gascão fincou ali raízes profundas. Assim, o gênero ensaístico, rejeitado na França, é aceito e desenvolvido com uma rapidez impressionante pelos ingleses.

Em 1597, pouco antes de Giovanni Florio concluir a primeira tradução de Montaigne, é publicado o primeiro volume de ensaios de Francis Bacon. O modelo original de Montaigne não é transposto de maneira absolutamente fiel, mas sofre modificações próprias da idiosincrasia saxona. Neste sentido, com exceção do título, a influência do estilo francês não se faz notar na primeira edição dos *Ensaaios* de Bacon. Os textos diferem tanto em forma como em substância. Os primitivos ensaios de Bacon não passam de dez e são escritos de maneira concisa, fria e deselegante.

É sobretudo com a publicação de *The Spectator* por Joseph Addison e Richard Steele, que tal gênero torna-se popular na Inglaterra. De acordo com Hayes, *sentado el principio conformista de Montaigne, sobradamente explicable es la naturalización inglesa de los Ensayos. Para el tradicionalismo británico, nuestro caballero es puntal del orden social.*¹⁶⁰ No entanto, como será visto mais adiante, tal “princípio conformista” é insuficiente para explicar a decisão de David Hume de escrever ensaios.

Nos dias de hoje, Michel de Montaigne e seus *Ensaaios* tornaram-se uma unanimidade, lida e estudada por pensadores e especialistas das mais diversas áreas. Tomo de empréstimo as palavras de Nietzsche para resumir o significado de Montaigne e a sensação que a leitura dos *Ensaaios* deixa em minha pessoa:

Que un hombre así haya escrito es cosa que ha aumentado, realmente, el gozo de vivir en este mundo. Por mi parte, al menos, desde que conocí este espíritu, máximamente libre y fuerte como ningún otro, no puedo decir de él sino lo que él mismo dice de Plutarco: “Apenas he lanzado una mirada en él, y ya me han crecido una pierna o un ala”. Obligado a buscarme un hueco

¹⁶⁰ HAYES, R. S. 1939, 342.

propicio en este mundo, con su ayuda creo que podría conseguirlo.¹⁶¹

¹⁶¹ NIETZSCHE, F. 2000, 37.

David Hume e o ensaio como filosofia da “*common life*”

Introdução

A feroz crítica pirrônica às pretensões humanas de conhecimento contida na *Apologia* de Montaigne não evitou que o século XVIII fosse dominado pelo racionalismo iluminista, defendido por intelectuais e filósofos que demandavam uma forma de conhecimento sustentada na eliminação da dúvida. De acordo com essa perspectiva, qualquer tipo de saber só obtinha o status de verdade se fundamentado em certezas. Trata-se aqui de uma transposição da linguagem rigorosa das ciências naturais, baseada nas premissas epistemológicas da matemática e da física, às ciências humanas. O que importava era a ascensão a um conhecimento considerado mais elevado, profundo e rigoroso da natureza, presidido por princípios universalmente válidos, atemporais e autoevidentes. A partir da decomposição da vida social em seu elemento básico constituinte, ou seja, o indivíduo, esse modelo epistemológico racionalista e dedutivo buscava a quantificação, divisão, ordenação e, finalmente, a formulação de leis e relações regulares e causais acerca do comportamento humano.

Essa linguagem característica das ciências naturais, transposta para as ciências humanas teve no século XVIII como grande defensor René Descartes. Estabelecendo a metafísica como fundamento último da ciência, este autor vai inequivocamente das idéias às coisas. Isto porque, para ele, o mundo sensível constitui um obstáculo ao processo de conhecimento. Torna-se, neste sentido, necessário defender o princípio da autonomia filosófica, ou seja a independência desta atividade em relação às máximas não-reflexivas da ordem da *common life*. Assim, todas as opiniões que não se adequassem aos padrões de uniformidade do esquema racional cartesiano eram consideradas falsas, ou seja, não recebiam o status de verdade. Isto porque a ciência moderna iluminista desconfia sistematicamente das evidências da nossa experiência imediata, considerando-as a base do conhecimento vulgar ilusório.

Mas com a erradicação da dúvida desaparece também a rica diversidade do mundo social. No lugar dela se estabelece uma homogeneidade estéril que, através da insistente crença na necessidade de se instituir certezas universais e atemporais, acaba por se constituir como um saber dogmático. A partir da observação rigorosa e

descomprometida com a vida ordinária, a complexidade da vida social corre o sério risco de ser reduzida a uma máquina, cujas operações podem ser determinadas por uso de leis físicas e matemáticas. O dinamismo cede lugar a uma visão estática de um mundo eternamente a flutuar num espaço vazio. A atividade do filósofo é, neste, contexto definida como uma tarefa a ser realizada no deserto, onde o pensador não sofreria outra influência e não receberia outra inspiração que a da luz da razão.

O aparente triunfo da filosofia cartesiana pode, porém, ser relativizado, na medida em que este cenário não se caracterizava pela ausência de um embate. A este tipo de racionalismo dedutivo se contrapunham intelectuais que recusavam formas de conhecimento dogmáticas e que afirmavam o caráter subjetivo e falível das mesmas. David Hume ocupa um lugar particular neste conflito filosófico do século XVIII. As reflexões contidas no *Tratado da Natureza Humana* sugerem a adesão de Hume à reação crítica ao método dedutivo de Descartes e à *falsa filosofia*, ou seja, àquela que, como atividade etérea, permanece desvinculada da dimensão ordinária da vida. Influenciado pelo método newtoniano, Hume pretende inserir nos assuntos morais o método experimental e analisar as forças que movem os homens a partir da observação de seu comportamento na vida cotidiana.

Segundo James Noxon, os assombrosos êxitos dos filósofos naturais constituíam um incentivo para os contemporâneos de David Hume, que se interessavam por temas psicológicos, sociais e políticos.¹⁶² A possibilidade de adaptar o método das ciências naturais aos estudos humanos era tentadora. Acreditava-se que o estudo acerca da moral, da sociedade e da vida política podia basear-se, em última instância, na compreensão sólida e científica da natureza humana. No entanto, quando se passa da filosofia natural do século XVIII à filosofia moral penetramos em uma área de incerteza em que praticamente qualquer matiz de opinião pode ser defendido por argumentos de aproximadamente igual plausibilidade. A persistência de controvérsias acerca das motivações humanas, dos fundamentos do juízo e das obrigações morais, das bases da soberania, entre outras questões, tornou patente a falência deste ideal, quando aplicado aos assuntos humanos. Embora a magnitude do fracasso tenha se tornado evidente sobretudo no século XX, a vanidade do esforço em introduzir o método científico em

¹⁶² NOXON, J. 1987, 15.

questões morais e religiosas já podia ser sentido em tempos de Hume. Não é de se espantar, portanto, que o tema em torno da falibilidade do conhecimento humano tenha sido tão importante este filósofo.¹⁶³

O Tratado da Natureza Humana

Em 1739 David Hume publica, aos vinte e poucos anos, os dois primeiros livros do *Tratado da Natureza Humana*, obra de imensa complexidade, que constitui uma tentativa de introduzir o método experimental de inspiração newtoniana nos assuntos humanos. Na Introdução do *Tratado* Hume manifesta seu desejo de estabelecer uma ciência empírica do homem, que pudesse servir de fundamento para todas as ciências, sejam elas práticas ou teóricas.

*Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança.*¹⁶⁴

Assim como Newton, que a partir do princípio da gravidade universal e de teorias derivadas matematicamente de três leis simples explicava o movimento dos corpos celestes, Hume pretendia descobrir alguns poucos princípios que seriam capazes de abarcar as forças que movem os seres humanos. Enquanto Newton demonstrava as transformações no mundo físico através do princípio da gravitação, Hume buscava a compreensão dos processos de conhecimento a partir de um só princípio, o de associação de idéias. A tarefa construtiva de desenvolvimento de um conjunto de teorias psicológicas permitiria explicar, além dos processos mentais e intelectuais, as motivações afetivas que subjazem às ações humanas. Os dois primeiros livros do *Tratado* devem ser entendidos como parte desta tarefa de perscrutação da natureza humana e de consolidação

¹⁶³ NOXON, J. 1987, 15.

¹⁶⁴ HUME, D. 2001, 22.

dos fundamentos das ciências morais, onde as considerações acerca do entendimento (lógica) e das paixões (psicologia) seriam igualmente importantes.

Mas, junto a este programa “construtivo” se desenvolve um outro, de caráter “destrutivo”, que pretendia sacudir as bases filosóficas metafísicas. A faceta crítica da filosofia de Hume domina a parte final do Livro I, onde ele examina um conjunto de doutrinas metafísicas tradicionais. A introdução do *Tratado* já anunciava a sua militância contrária ao método dedutivo e ao ideal cartesiano. A pura objetividade do pensamento lógico é aqui substituída por uma crítica cética de reconhecimento dos limites intelectuais humanos. Ao contrário de Descartes, Hume não pretende vindicar o conhecimento científico e subministrar uma garantia metafísica de sua veracidade. Ele desejava antes examinar os fundamentos da ciência, a fim de determinar a força e o alcance do entendimento humano. O que ele descobre é que, além do conhecimento sofrer os limites impostos pela condição humana, não há esperança para uma possibilidade de superação desta determinação. Assim como Montaigne, Hume também chama a atenção para o primado das circunstâncias, que constroem os processos intelectuais humanos. Não há nada que possamos conhecer, ou esperar conhecer, que não derive, mesmo que indiretamente, da dimensão experimental. Trata-se aqui, mais uma vez, da retomada, sobretudo do quarto *Modo* do ceticismo pirrônico antigo.

*Por tudo o que se disse, o leitor perceberá facilmente que a filosofia contida nesse livro é muito cética, e tende a nos dar uma noção das imperfeições e dos estreitos limites do entendimento humano. Segundo essa filosofia, quase todo raciocínio se reduz à experiência; e a crença que acompanha a experiência se explica somente como um sentimento peculiar, ou seja, como uma concepção vívida produzida pelo hábito.*¹⁶⁵

Logo no início do primeiro livro do *Tratado*, ao definir as idéias, Hume diz que elas não são mais do que cópias de nossas impressões. Na medida em que derivam de algo já sentido ou de alguma forma vivenciado, as idéias simples mantêm-se estreitamente ligadas à experiência. Até mesmo a geometria e a aritmética – disciplinas

¹⁶⁵ HUME, D. 2001, 691.

normalmente tidas como puramente lógicas, racionais e dedutivas – são no *Tratado* fundamentadas em conhecimentos empíricos.

Mas, talvez nada do que tenha escrito Hume consiga apelar com mais força e pureza ao intelecto filosófico que a crítica cética dos conceitos e doutrinas metafísicas contida em sua análise filosófica, sobretudo na parte IV do primeiro livro do *Tratado*. Na era da Razão, Hume distinguia-se como anti-racionalista, sublinhando o fundamento empírico dos processos intelectuais humanos. Para ele, a maior parte do entendimento é obtida não por uma inferência mental lógica, independente das condições concretas em que se encontra o sujeito, mas pela experiência, pelo hábito e pelo costume. Assim, segundo David Hume, afirmamos que o sol nascerá amanhã simplesmente porque estamos acostumados a vê-lo nascer todos os dias. Não há, para ele, nenhuma garantia metafísica de que isto deva ocorrer. A razão, aliás, não passa de uma mera escrava das paixões. Trata-se de uma personagem secundária que permanece restrita às relações de idéias e que é incapaz de produzir qualquer tipo de ação ou crença. Ela é em si mesma impassível. A experiência, ao contrário, é ao mesmo tempo o fundamento do raciocínio moral e a fonte de toda ação humana.

É também a experiência que nos revela a natureza e os limites da relação de causa e efeito, e nos permite inferir, a partir dos princípios de *contigüidade*, *sucessão* e *conjunção constante*, a existência de um objeto a partir da existência de outro. A transição que fazemos de uma impressão, presente à memória ou aos sentidos, para idéias de objetos que denominamos causa e/ou efeito está fundada na *experiência* passada e em nossa lembrança de sua *conjunção constante*. É por hábito que fazemos a transição de uma para a outra. *A idéia de causa e efeito é derivada da experiência, que nos informa que tais objetos particulares, em todos os casos passados, estiveram em conjunção constante um com o outro.*¹⁶⁶ Se estamos acostumados, pela experiência, a perceber que a chama é sempre acompanhada da sensação de calor, denominamos a primeira de causa e a segunda de efeito. A relação de causalidade, portanto, não se encontra presente no objeto em si mesmo e nem pode ser inferida a partir de uma razão pura. Hume recusa, neste sentido, a existência de uma necessidade metafísica que vincule a causa e o efeito.

¹⁶⁶ HUME, D. 2001, 118-9.

Na *Sinopse* Hume sugere que o primeiro livro do *Tratado* elucidava uma noção de causa e efeito que privava o conhecimento de *questões de fato* da certeza absoluta. Pois o conhecimento, fundado na experiência e isento de quaisquer garantias metafísicas, é incerto e apenas provável. Ao comentar a situação do mundo científico e filosófico de sua época, Hume enfatiza a nuvem de ignorância que o cobre e a fragilidade que ameaça as hipóteses mais extravagantes e calorosamente defendidas. A introdução do *Tratado* é recheada de frases dignas de um verdadeiro cético.

*Mesmo a plebe lá fora é capaz de julgar, pelo barulho e vozerio que ouve, que nem tudo vai bem aqui dentro. Não há nada que não seja objeto de discussão e sobre o qual os estudiosos não manifestem opiniões contrárias. A questão mais trivial não escapa à nossa controvérsia, e não somos capazes de produzir nenhuma certeza a respeito das mais importantes.*¹⁶⁷

O pensamento humeano, contudo, não termina no ceticismo, mas segue adiante na construção de um mundo empírico baseado na compreensão do funcionamento da mente humana. Assim como Montaigne, Hume tampouco lamenta a falência da razão. O reconhecimento de tal fraqueza não lhe provoca uma desolação paralisante. *E, mesmo que jamais possamos chegar aos princípios últimos, já é uma satisfação ir até onde nossas faculdades nos permitem ir.*¹⁶⁸ A constatação da fragilidade do conhecimento, derivada do fundamento empírico do mesmo, não implica uma desilusão em torno das possibilidades investigativas e científicas. O que lhe importa é investigar a natureza do entendimento humano e mostrar, com base em uma análise exata de seus poderes e capacidades, que o filósofo não está de modo algum apto a tratar de assuntos tão remotos e abstrusos. Seguindo a premissa básica do ceticismo clássico, Hume defende que as temáticas humanas evidentes não podem ser desvendadas a partir de teses ou proposições metafísicas não-evidentes. O problema maior da metafísica, ou da filosofia em geral, é que ela não aceita os limites intelectuais humanos e insiste em penetrar em assuntos completamente inacessíveis ao entendimento. De tal ousadia não se pode esperar nada além de recorrentes frustrações.

¹⁶⁷ HUME, D. 2001, 684.

¹⁶⁸ HUME, D. 2001, 684.

A crítica à falsa filosofia

O *Tratado da Natureza Humana* abriga a chamada crítica humeana à *falsa filosofia*, ou seja, à filosofia que se constitui como uma atividade dirigida pelo princípio de autonomia e que permanece desvinculada da vida ordinária. Segundo Donald Livingston, a união da política com o cristianismo teria acostumado os homens a pensar em temas políticos de modo metafísico, mas é apenas no mundo moderno que a aplicação destes princípios assume um caráter consciente. *Such an existence is lived not ‘in the air’ of common life but ‘in a vacuum’ and is the result of ‘the illusions’ of ‘extravagant philosophy’ and of ‘philosophical enthusiasm’.*¹⁶⁹

Se a alienação filosófica é apenas ridícula quando isolada em seu próprio âmbito, ao invadir o ambiente político ela torna-se extremamente perigosa. Ao fazer uso do princípio da autonomia, a *falsa filosofia* permanece desvinculada da vida comum e torna-se capaz de propor uma completa subversão da ordem social, quando esta não se mostrar adequada aos esquemas fornecidos pela razão. *Esse princípio de autonomia acaba por apresentar-se ‘como proposta de substituição desses arranjos tradicionais – representados em desacordo com a razão – por arranjos imaginados por desígnios racionais avessos ao que se define como experiência comum.*¹⁷⁰

No *Tratado da Natureza Humana* Hume traça uma distinção entre o *vulgo*, a *falsa filosofia* e a *verdadeira filosofia*. Enquanto a *verdadeira filosofia* se aproxima mais do *vulgo*, a *falsa filosofia* se encontra numa situação lamentável, provocada por sua busca voraz por algo que para sempre lhe escapa. É, no entanto, sobretudo na primeira *Investigação* que Hume se dedica à oposição entre a *filosofia simples* e a *abstrusa*. A primeira, ao participar mais ativamente da vida cotidiana, é considerada pelo grosso da humanidade como sendo acessível e preferível, já que é mais agradável e útil que a outra. As especulações abstratas e ininteligíveis, próprias das investigações em torno de princípios cada vez mais gerais, buscam, por sua vez, a aprovação dos instruídos e dos sábios, mantendo-se distante do senso comum. Acostumados a agir como grande parte dos matemáticos, que exigem uma visão pura e intelectual acessível apenas às faculdades

¹⁶⁹ LIVINGSTON, D. 1984, 312.

¹⁷⁰ LESSA, R. 2004, 11.

superiores da alma, estes filósofos costumam recorrer a idéias obscuras e incertas, encobrando, assim, vários de seus absurdos.

A filosofia abstrusa, ao contrário, estando baseada numa predisposição que não participa da vida dos negócios e da ação, esvanece-se quando o filósofo deixa a sombra e sai à luz do dia; e não é fácil que os princípios dessa filosofia retenham alguma influência sobre nossa conduta e comportamento. Os sentimentos de nosso coração, a agitação de nossas paixões, a veemência de nossos afetos dissipam todas as suas conclusões e reduzem o filósofo profundo a um mero plebeu.¹⁷¹

O filósofo puro não é tão bem aceito pelo público em geral, pois, ao viver envolvido em idéias metafísicas e apartado do contato cotidiano com os seres humanos, pouco poderia contribuir para o proveito da sociedade. A *filosofia simples*, ao contrário, por apelar sempre ao senso comum e aos sentimentos naturais do espírito, retorna sempre ao *caminho correto* e corre um risco menor de sucumbir a *ilusões perigosas*. Já que seus princípios são extraídos unicamente das aparências, a *filosofia simples* jamais alcança, em suas conclusões, um grau total de exatidão. No entanto, em razão de sua simplicidade, ela é incapaz de nos levar a cometer erros demasiado consideráveis.

Embora Hume dirija afiadas críticas à *filosofia pura*, ele não abandona as reflexões mais *precisas* e *exatas* em favor do senso comum. A despeito de sua tendência para cometer enganos a partir de seus raciocínios sutis, a metafísica pode, segundo Hume, servir de auxílio à *filosofia simples*, na medida em que oferece um grau maior de exatidão às opiniões e aos raciocínios vulgares. Tal espírito de exatidão, presente nesta filosofia por vezes *desagradável*, consiste num importante instrumento à disposição daqueles que se relacionam mais de perto com a vida e a ação. Até mesmo o pintor necessita das investigações do anatomista, pois o artista precisa manter sua atenção para a estrutura interna do corpo humano, para a posição dos músculos e o arranjo dos ossos, dos órgãos e de cada pormenor físico do homem.

O estado ideal seria constituído, segundo Hume, a partir da combinação entre as duas dimensões. O *caráter mais perfeito* estaria situado entre esses dois extremos, representado, por um lado, pela *filosofia simples* e, por outro, pela *filosofia abstrusa*. Tal

¹⁷¹ HUME, D. 2004a, 21.

temperamento exibiria aptidão e gosto tanto pelos livros, como pela convivência social e pelos negócios. Revelaria *na conversação, o discernimento e a delicadeza que brotam da familiaridade com as belas-letras, e, nos negócios, a integridade e exatidão que são o resultado natural de uma correta filosofia.*¹⁷²

*Parece, então, que a natureza estipulou uma espécie mista de vida como a mais adequada aos seres humanos, e secretamente os advertiu a não permitir que nenhuma dessas inclinações se imponha excessivamente, a ponto de incapacitá-los para outras ocupações e entretenimentos.*¹⁷³

Mais problemático que o caráter penoso e fatigante da filosofia profunda e abstrata, é a sua obscuridade que, segundo Hume, consiste numa importante fonte de erro e incerteza. Tal desvantagem, no entanto, deriva mais da vaidade humana, que insiste em penetrar em assuntos completamente inacessíveis ao entendimento humano, que de uma situação objetiva do mundo. Neste sentido, a constatação do fracasso não deve implicar um desespero cego, que provocaria a renúncia da investigação e até mesmo da ação. *Todo gênio audaz continuará lançando-se ao árduo prêmio e considerar-se-á antes estimulado que desencorajado pelos fracassos de seus predecessores, esperando que a glória de alcançar sucesso em tão difícil empreitada esteja reservada apenas para si.*¹⁷⁴

É preciso, portanto, superar a vaidade e cultivar a *verdadeira metafísica*, reconhecendo os limites do entendimento e da capacidade humana em tratar de questões tão remotas. *Assim, o resultado de toda a filosofia é a constatação da cegueira e debilidade humanas, com a qual deparamos por toda parte apesar de nossos esforços para evitá-la ou dela nos esquivarmos.*¹⁷⁵ Como filósofo, é preciso admitir acima de tudo a sua condição humana.

“Satisfaz tua paixão pela ciência”, diz ela [a natureza], “mas cuida para que essa seja uma ciência humana, com direta relevância para a prática e a vida social. O pensamento abstruso e as investigações recônditas são por mim proibidos e

¹⁷² HUME, D. 2004a, 22.

¹⁷³ HUME, D. 2004a, 23.

¹⁷⁴ HUME, D. 2004a, 27.

¹⁷⁵ HUME, D. 2004a, 60.

severamente castigados com a pensativa tristeza que ensejam, com a infundável incerteza em que serás envolvido e com a fria recepção dedicada a tuas pretensas descobertas, quando comunicadas. Sê um filósofo, mas em meio a toda tua filosofia, não deixeis de ser um homem.”¹⁷⁶

Vale ressaltar aqui uma informação biográfica do autor, que nos permite compreender melhor essa primazia dada à vida. Entre os 18 e os 23 anos David Hume teria sofrido sintomas físicos e mentais de uma doença causada pelo excesso de estudo, provavelmente em decorrência do esforço que lhe havia exigido a composição do *Tratado*. Segundo alguns médicos consultados, tal mal poderia ser minimizado por uma vida mais ativa e atenta à diversão. A fim de finalmente superar essa desordem psicossomática, Hume decide aventurar-se em uma *carreira prática* e viaja até Bristol para trabalhar na área comercial. *Em 1734, fui a Bristol, com algumas cartas de recomendação para comerciantes eminentes, mas em poucos meses percebi que aquele mundo era totalmente inadequado para mim.*¹⁷⁷ Embora não tenha permanecido longo tempo nesta ocupação, tal episódio marca a intenção de Hume em manter uma vida mais ativa e mais intimamente relacionada com assuntos práticos e ordinários.

O ceticismo mitigado

Quando a filosofia supera a etapa contraditória e alienada governada pelo princípio de autonomia, ela finalmente reconhece a “*common life*” não apenas como um objeto de reflexão, mas também como uma categoria interna à sua própria atividade crítica. A *verdadeira filosofia* pressupõe a autoridade máxima da *vida comum* e o ceticismo é interno à mesma, pois é a partir da dúvida que o filósofo reconhece sua condição de alienação.¹⁷⁸

Segundo Fogelin o ceticismo de Hume deve ser entendido não como uma recusa da crença em geral, mas como uma crítica à capacidade das faculdades intelectuais humanas.¹⁷⁹ Neste sentido, sua filosofia cética se aproximaria da versão montaigneana,

¹⁷⁶ HUME, D. 2004a, 23.

¹⁷⁷ HUME, D. 2004b, 73.

¹⁷⁸ Há uma relação dialética entre filosofia e a ordem da “*common life*”, já que o filósofo se coloca ao mesmo tempo no interior e fora desta ordem.

¹⁷⁹ FOGELIN, R. J. 1993.

já que ambos representam um tipo *insulador* de ceticismo, onde a dúvida é dirigida apenas a questões filosóficas e não ao conhecimento da vida ordinária. Como a crença não se origina de um ato de pensamento e, portanto, não pode ser destruída por idéias ou reflexões, ela se mantém imune ao ataque cético. A perpétua dúvida decorrente do pirronismo e o reconhecimento da falta de fundamentos racionais para as crenças comuns não excluem a existência das mesmas.

O desengano cético não provoca em Hume nem mesmo uma paralisia intelectual. A sana resposta ao veneno pirrônico consiste em aceitar os limites do entendimento humano e a trabalhar com instrumentos que distam de ser perfeitos. *Pois será possível imaginar tormento maior que a busca voraz de algo que para sempre nos escapa; e sua busca lá onde é impossível que possa vir a existir?*¹⁸⁰ O filósofo que tiver aprendido a viver na incerteza poderá esperar estabelecer um sistema ou conjunto de opiniões que, mesmo que não sejam verdadeiras - talvez seja demasiado esperar tal coisa -, possam ser, ao menos, satisfatórias para a mente humana. *The true philosopher recognizes his cognitive alienation from ultimate reality but continues to inquire, though he has nothing but the 'leaky weather-beaten vessel' of common life through which to think.*¹⁸¹

Ao contrário de Descartes, que resolve o problema da dúvida com um golpe brilhante, Hume arrasta o leitor por um caminho desigual, através de seu pensamento tortuoso. Suas dúvidas não podem ser resolvidas por meios lógicos, mas apenas pela força da natureza, pela compulsão natural de romper com a intolerável melancolia e o delírio filosófico. Assim, embora constitua o único fundamento sólido das ciências, o ceticismo pirrônico é inviável no sentido estrito do termo.

O espírito pirrônico preside nos ataques humeanos contra os ontólogos que afirmam que nossas crenças naturais se baseiam na realidade substancial do mundo externo e da mente. Mas esse ceticismo extremo se vê mitigado pela reflexão sobre a necessidade prática de se manter tais crenças fundamentais indemonstráveis. Embora sejam sacudidas momentaneamente, tais crenças não são abandonadas, pois um ceticismo de tal grau seria auto-destrutivo. O que se abandona é o objetivo dogmático

¹⁸⁰ HUME, D. 2001, 256.

¹⁸¹ LIVINGSTON, D. 1984, 3.

*de demonstração da verdade das crenças, além de toda e qualquer pretensão de se alcançar certezas apodíticas.*¹⁸²

O ceticismo pirrônico serve para limpar o terreno dos sofismas e das ilusões da metafísica irresponsável, especialmente do desejo ilusório de encontrar uma certeza assentada na rocha sobre a qual assegurar logicamente uma teoria existencial. Uma vez que o pirronismo tenha realizado sua tarefa, este é substituído por um *ceticismo mitigado*¹⁸³, que reconhece não apenas os limites do entendimento humano, mas também a necessidade de se operar dentro deles. *Estos límites definen el ámbito de las operaciones legítimas como el reino de la experiencia sensible y prescriben el método empírico como el único apropiado.*¹⁸⁴

David Hume percebe uma certa influência maléfica da filosofia pirrônica, quando esta se mantém de maneira excessiva na mente humana. Toda a vida humana seria aniquilada se seus princípios fossem adotados de forma constante e universal. *Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência.*¹⁸⁵ A fatalidade consiste numa situação hipotética, pois ela sempre sucumbe ao poder da natureza, que impõe à humanidade a necessidade de agir, raciocinar e acreditar, mesmo sem ser capaz de *convencer-se quanto às bases dessas operações, ou de afastar as objeções que podem ser levantadas contra elas.*¹⁸⁶

A conclusão do Livro I, *Do entendimento*, constitui uma bela passagem narrada em primeira pessoa, onde o autor declara o caráter cético e não dogmático de seu espírito. Suas intenções e motivações filosóficas podem ser mais bem compreendidas a partir da leitura de suas confidências pessoais. Quando Hume se imagina numa condição

¹⁸² NOXON, J. 1987, 27.

¹⁸³ O termo “ceticismo mitigado” é utilizado por Hume pela primeira vez nas *Investigações*. Ver HUME, D. 2004a, 217. Fogelin também emprega este termo ao discutir o caráter cético da filosofia humeana. Ver FOGELIN, R. J. 1993. Richard Popkin, por sua vez, faz uso do termo “ceticismo consistente”, mantendo, no entanto, um significado bastante similar à versão “mitigada”. Ver POPKIN, R. 1995. Trata-se da interpretação humeana do ceticismo pirrônico, que mantém a dúvida exclusivamente em relação a crenças filosóficas baseadas em dimensões não-evidentes e que toma a ordem da *common life* como uma categoria interna à própria atividade teórica.

¹⁸⁴ NOXON, J. 1987, 28.

¹⁸⁵ HUME, D. 2004a, 216.

¹⁸⁶ HUME, D. 2004a, 217.

deplorável, envolvido na mais profunda escuridão, submerso na dúvida e na decepção diante do reconhecimento da fraqueza das suas faculdades intelectuais, a natureza lhe acode e lhe salva do pirronismo completo.

Felizmente ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, tornando mais branda essa inclinação da mente, ou então fornecendo-me alguma distração e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegre com meus amigos; após três ou quatro horas de diversão, quando quero retomar essas especulações, elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não me sinto mais disposto a levá-las adiante.¹⁸⁷

Como um filósofo dotado de um temperamento bastante moderado, Hume defende uma versão mais suave do ceticismo, que seria um meio-termo entre a aceitação inocente e o pirronismo completo. Embora no *Tratado* não esteja presente a idéia específica do *ceticismo mitigado*, na *Investigação* Hume já está plenamente familiarizado com a sua posição estratégica, ao defender esta variante moderada do ceticismo e a limitação de nossas investigações àqueles temas que se adequem melhor à estrita capacidade do entendimento humano. Evitando qualquer investigação distante e elevada, o cético moderado se limita à vida ordinária e àqueles objetos do campo da prática e das experiências diárias, deixando os temas mais sublimes para os poetas e oradores. Os filósofos que se submetem à dúvida pirrônica não sucumbirão à tentação de ir mais além da vida comum, pois levam em conta a imperfeição das faculdades das quais fazem uso. Longe de ser atraído para assuntos elevados e remotos, o cético *restringe-se à vida comum e aos objetos que se apresentam à prática e à experiência cotidianas, deixando os tópicos mais sublimes aos floreios de poetas e oradores, ou aos artifícios de sacerdotes e políticos.*¹⁸⁸

Como outras correntes filosóficas, o *ceticismo mitigado* é o produto de um conflito entre dúvidas teóricas e crenças instintivas. Para Hume, é o instinto, e não a reflexão filosófica, que mantém a crença em geral. Embora o pensamento seja incerto, o

¹⁸⁷ HUME, D. 2001, 301.

¹⁸⁸ HUME, D. 2004, 218-9.

instinto, mesmo que se mova por zonas penumbrosas e insondáveis, é seguro. Não havia outra saída para Hume, senão a aceitação das velhas crenças inseguras. Enquanto a aceitação acrítica das opiniões pre-filosóficas preocupava Descartes, para Hume elas representavam a única solução prometedora. O filósofo escocês considerava tais princípios, com os quais os homens atuam habitualmente de modo irreflexivo, mais dignos de confiança que quaisquer princípios artificiais que o metafísico pudesse idealizar. *Si tales principios entrañaban suposiciones lógicamente injustificables, representaban con todo necesidades psicológicas para imponer orden e inteligibilidad al mundo en el que el hombre precisaba pensar para sobrevivir.*¹⁸⁹

As influências de Newton e o método experimental

A fim de superar a filosofia condenada à alienação, Hume empreende uma *tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação.*¹⁹⁰ Tal objetivo principal sugere uma aproximação do método experimental newtoniano e provoca a impressão de que o desejo fundamental de Hume, ao compor o *Tratado*, era tornar-se o Newton das ciências morais.¹⁹¹

Quando David Hume começa a se ocupar intelectualmente e a escrever sua obra-prima, as teorias mecanicistas de Newton estavam em voga e eram amplamente discutidas. Embora seja difícil precisar se ele de fato leu a obra de Newton (ou se mantinha conhecimento de suas teorias de forma indireta, ou seja, a partir de seus seguidores), é improvável que ele tenha permanecido alheio à discussão em torno dos princípios newtonianos. No entanto, a afirmação de Hume como sendo o Newton das ciências morais parece ser um tanto precipitada. Como será visto, esta herança é apenas parcial na obra de Hume.

O método experimental, embora de inspiração newtoniana, não significa uma busca de precisão abstrata de conhecimento através do uso de uma linguagem própria e autônoma. O método humeano, ao contrário, está fortemente comprometido com a

¹⁸⁹ NOXON, J. 1987.

¹⁹⁰ HUME, D. 2001, 22.

¹⁹¹ Tese defendida por John Passmore. Ver PASSMORE, J. 1980.

conversação ordinária. Apenas o saber, que estabelece princípios fundados sobre a autoridade da experiência, pode ser considerado uma ciência que não é inferior em certezas e que é muito superior em utilidade.

*Portanto, nessa ciência, devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres.*¹⁹²

O método experimental de David Hume se distancia radicalmente do desenvolvido por Newton, na medida em que considerações puramente quantitativas estão praticamente ausentes do raciocínio experimental do primeiro. O método científico desenvolvido e defendido por Newton considerava as análises matemáticas como parte fundamental da solução dos problemas. Entretanto, segundo James Noxon, o caráter experimental da filosofia de Hume não inclui nem dados estatísticos e nem a matemática como parte integral da análise. Hume não segue a experimentação no sentido moderno do termo, como foi determinado pela “Royal Society”, até porque, segundo o próprio Hume, a filosofia moral não pode reunir experimentos de maneira deliberada e premeditada como a filosofia natural, sem correr o risco de interferir nos resultados da investigação.

*En una época en que el trabajo experimental contribuía a otorgar reputación científica y en la que hasta los aficionados se entretenían en repetir los experimentos comunicados por los profesionales, Hume siguió siendo un pensador filosófico, un extraño a los ‘experimentos exactos e cuidadosos’ que tanto alababa.*¹⁹³

A experimentação humeana significa não um tratamento laboratorial, mas tão somente a observação da conduta humana no curso ordinário do mundo. É neste sentido que Willard Quine afirma que os problemas e dilemas humeanos são os problemas e dilemas humanos, na medida em que a sua ambição filosófica está referida à experiência

¹⁹² HUME, 2001, 24.

¹⁹³ NOXON, J. 1987, 120.

comum e diária dos sujeitos.¹⁹⁴ Considerar a vida humana como ela aparece no curso habitual do mundo significa tratar da vida como ela é, em seu caráter finito e contingente. É preciso concebê-la na sua história, no perpétuo fluxo que vincula passado, presente e futuro.¹⁹⁵

Mas, para além das diferenças, é preciso admitir sim as influências newtonianas presentes no *Tratado* e na sua formação filosófica como um todo. De acordo com James Noxon, Hume herdou de Newton sobretudo as críticas que este dirigia às hipóteses especulativas. Enquanto na introdução do *Tratado* as hipóteses metafísicas são consideradas *extravagantes*¹⁹⁶, *quiméricas e presunçosas*¹⁹⁷, na *Sinopse* Hume costuma tratá-las de forma pejorativa e com desprezo.¹⁹⁸ De acordo com Noxon, tanto o filósofo natural como o moral se opunham, em princípio, às hipóteses arbitrárias e gratuitas e defendiam aquelas que fossem empiricamente comprovadas e confirmadas por meio da observação e de experimentos.

Quando Hume usa as hipóteses de maneira aceitável, o termo “hipótese” é intercambiável por “princípio” ou “doutrina”. A conformidade destas com a experiência é uma prova convincente da solidez da hipótese sobre a qual Hume raciocinava. A preferência deste filósofo por este tipo de hipótese, em detrimento da chamada “ficção filosófica”,¹⁹⁹ confirma a sua defesa de um conhecimento calcado na dimensão ordinária e comum da vida.

A recepção do *Tratado da Natureza Humana*

A despeito de sua originalidade filosófica, a recepção imediata do *Tratado da Natureza Humana* não foi nem um pouco encorajadora. A maioria dos escassos comentários feitos, pouco tempo depois de sua publicação, foi abertamente hostil. Em sua auto-biografia, Hume narra da seguinte forma a recepção em torno do *Tratado*: *Jamais uma tentativa literária foi mais infeliz do que o meu Tratado da Natureza Humana. Ele*

¹⁹⁴ Citada por Renato Lessa. Ver LESSA, R. 2004, 18.

¹⁹⁵ Essa visão acerca da vida social se opõe às teorias contratualistas modernas, que consideravam a celebração do contrato entre os homens como o momento originário da sociedade civil.

¹⁹⁶ HUME, 2001, 20.

¹⁹⁷ HUME, 2001, 23.

¹⁹⁸ HUME, 2001, 684.

¹⁹⁹ Expressão do século XVII que era aplicada a teorias puramente especulativas.

*nasceu morto da gráfica, sem alcançar qualquer distinção, sem despertar sequer um murmúrio entre os zelotes.*²⁰⁰

De acordo com o próprio Hume, ele teria sido culpado de uma certa indiscrição ao precipitar-se em procurar a gráfica cedo demais. As *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* consistem numa tentativa de correção de certos erros de sua juventude e de reformulação dos princípios filosóficos contidos no *Tratado*. Na “nota introdutória” das *Investigações* Hume reconhece as falhas do *Tratado* e recomenda o esquecimento de sua primeira obra.

*Os princípios e raciocínios contidos neste volume foram em sua maior parte publicados em uma obra em três volumes intitulada Um Tratado da Natureza Humana, que o autor projetara já antes de concluir seus estudos universitários e que escreveu e publicou não muito tempo depois. Não o considerando, porém, um trabalho bem-sucedido, o autor reconheceu seu erro em ter ido muito cedo ao prelo e rearranjou todo o material nas seções que se seguem, nas quais espera ter corrigido algumas negligências em seus raciocínios anteriores e, mais ainda, em sua expressão. (...) O autor deseja, doravante, que os textos a seguir – e só eles – possam ser considerados como contendo suas opiniões e princípios filosóficos.*²⁰¹

Mossner comenta, no entanto, que o *Tratado* não foi tão ignorado como afirma seu autor, mas completamente mal interpretado. O fracasso do público erudito em compreender o seu esforço filosófico alterou profundamente o curso da carreira de David Hume. Na resenha escrita anonimamente pelo próprio autor, Hume avalia da seguinte forma o fracasso de seu esforço filosófico: *A obra cujo resumo apresento aqui ao leitor foi considerada obscura e de difícil compreensão, e sou levado a pensar que isso se deve tanto a sua extensão quanto ao caráter abstrato da argumentação.*²⁰²

De qualquer forma, o reconhecimento de ter fracassado na realização dos objetivos propostos e as críticas que sofreu fizeram com que Hume desse um giro em sua vida intelectual e abandonasse os seus pretensiosos anseios iniciais. Suas obras posteriores refletem, de certa maneira, a sua decisão de abandonar sua ambição primitiva

²⁰⁰ HUME, D. 2004b, 74.

²⁰¹ HUME, D. 2004b, 15-6.

²⁰² HUME, D. 2001, 681.

em forjar um sistema unificado e omni-compreensivo, em favor de uma série de obras relativamente independentes que tratassem, por separado, dos diversos temas anunciados na introdução do *Tratado*. A decisão de escrever e publicar ensaios faz parte desta “segunda fase” humeana, mas, como será visto mais adiante, ela não representa uma mera reação ao fracasso do *Tratado*.

A decisão de escrever os *Ensaio*s

O fracasso do *Tratado da Natureza Humana* não impeliu David Hume a abandonar o mundo das letras. *Tamanha é a força do temperamento natural, que esses desapontamentos causaram pouca ou nenhuma impressão em mim.*²⁰³ Além de pretender publicar o terceiro volume do *Tratado*, Hume decide trazer a público alguns ensaios que deveriam ser mais adequados ao gosto popular. Segundo Mossner, durante os anos de 1739 e 1740 Hume não se dedicava exclusivamente à sua primeira publicação, mas já alimentava o desejo de alcançar uma audiência mais popular.²⁰⁴

Enquanto esperava em Ninewells as reações do mundo erudito acerca do terceiro livro do *Tratado*, Hume trocava “*papers*” com Henry Home, que eram repletos de reflexões acerca de questões políticas e filosóficas daquele tempo.²⁰⁵ Mas o que originalmente deveria se tornar uma publicação periódica semanal, passou logo a fazer parte de um projeto de um novo livro. Ao contrário do volume acerca da Moral, que encontrara inúmeros obstáculos editoriais, os ensaios não tardaram a serem publicados e bem recebidos pelo público leitor. *Em 1742, publiquei em Edimburgo a primeira parte dos meus Ensaio*s: a obra foi recebida favoravelmente, o que logo me fez esquecer completamente a minha frustração anterior.²⁰⁶ Incentivado por tal recepção positiva, Hume resolve, então, continuar trabalhando com a composição de ensaios. No final da década de quarenta ele passa dois anos com seu irmão no interior da Escócia, onde escreve a parte política de seus *Essays*, que foram os mais bem sucedidos. *Em 1752, foram publicados em Edimburgo, onde eu estava vivendo, meus Discursos Políticos,*

²⁰³ HUME, D. 2004b, 76.

²⁰⁴ MOSSNER, E. C. 139.

²⁰⁵ Desde os tempos de Joseph Addison e Richard Steele, o ensaio se estabelecia como a forma literária mais popular da Inglaterra, para a infelicidade de alguns como o Dr. Isaac Watts, melancólicos pela sistematização. Ver MOSSNER, E. C. 1980, cap. 11.

²⁰⁶ HUME, D. 2004b, 74.

*minha única obra que foi bem-sucedida em sua primeira publicação. Ela foi bem sucedida no meu país e no exterior.*²⁰⁷

Seu intento original de fundar a política na ciência do homem é abandonado um ano depois de ter sido realizado, em parte, no terceiro livro do *Tratado*. O pensamento político contido em *Essays Moral and Political* se vê modelado por reflexões em torno à história constitucional e não tanto por investigações empíricas sobre a psicologia humana. A argumentação de Hume no terceiro ensaio, intitulado *Que a política pode reduzir-se a uma ciência*, depende unicamente da pesquisa em torno dos fenômenos políticos registrados nos anais da história. Neste caso, os “axiomas universais” ou “verdades gerais” da política não derivam de princípios psicológicos, senão de observações acerca das conseqüências dos diversos tipos de organização política. Hume tinha se dado conta de que a teoria política, que para ele engloba também a teoria econômica, se fundamenta diretamente no estudo histórico dos sucessos políticos e dispensa qualquer tipo de investigação psicológica intrincada. O que o filósofo social ou político precisa conhecer da natureza humana pode, portanto, ser extraído de observações acerca da conduta dos homens em diversas circunstâncias históricas.

Os *Political Discourses* foram calorosamente recebidos tanto na Grã Bretanha como na América e na Europa continental, onde surgiram numerosas traduções para o francês, o alemão e o italiano. Tal reconhecimento lhe trouxe não apenas fama, mas também bem estar financeiro. *O dinheiro das vendas que me foi entregue pelos livreiros superou muito qualquer valor anteriormente conhecido na Inglaterra; eu me tornei não apenas independente, mas também opulento.*

Para James Noxon, os *Ensaio*s de Hume concluem a parte construtiva do programa anunciado no começo de sua carreira. Mas, segundo este mesmo comentador, as teorias éticas, estéticas e políticas presentes nestes artigos são logicamente independentes do sistema do qual originalmente deviam fazer parte.²⁰⁸ Mas, embora Hume tivesse de fato abandonado o seu objetivo um tanto pretensioso de criar um sistema filosófico abrangente, suas obras posteriores não devem ser consideradas de maneira tão independente do enorme esforço trazido a cabo no *Tratado*. Os *Ensaio*s, assim como a

²⁰⁷ HUME, D. 2004b, 76-7.

²⁰⁸ NOXON, J. 1987, 37

História da Inglaterra e os *Diálogos*, representam, ao contrário, uma certa continuação das obras anteriores e uma realização dos objetivos apresentados na introdução do *Tratado*.

Segundo David Fate Norton, o compromisso humeano para com o método experimental permanece inabalável em seus escritos posteriores. Os *Ensaio*s, particularmente, além de consistirem de fato na tentativa de introduzir o método experimental nos assuntos morais, também manifestam o interesse histórico de Hume. Tal compreensão se traduz na observação da conduta humana, de seu intelecto e de suas instituições. Neste sentido, eles constituiriam, junto à *História*, a realização da recomendação posta no *Tratado*, ou seja, a de *reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-as tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres.*²⁰⁹

Na contra-corrente da maioria das interpretações, que trata a análise filosófica e a compreensão histórica como momentos distintos da carreira intelectual de Hume, Donald Livingston considera tais interesses como sendo interdependentes. Além dos seus escritos históricos terem uma importância filosófica grande, a sua compreensão histórica estaria contida na própria filosofia pós-pirroniana de Hume. Ao conferir à ordem da *common life* uma autoridade cognitiva, ao chamar a atenção para a necessidade de se fundamentar as reflexões filosóficas na experiência e de se observar o comportamento humano no curso habitual do mundo, Hume estaria enfatizando a importância da análise da conduta humana no desenrolar da estrutura histórica narrativa que vincula passado, presente e futuro. Portanto, ao decidir escrever ensaios, ele não estaria fazendo nada além de pôr em prática o programa filosófico defendido no *Tratado*, ou seja, o de calcar as observações filosóficas na experiência histórica humana ordinária.

Na primeira edição de *Essays Moral and Political*, David Hume aparece como anônimo e começa a dissociar-se do fracassado *Tratado*. Aparentemente ele teria, assim, decidido abandonar todo o tipo de reflexão filosófica mais profunda. No entanto, a partir da leitura de alguns dos seus ensaios é possível perceber a retomada de muitas temáticas filosóficas presentes em sua primeira obra. De acordo com Eugene F. Miller, *os ensaios*

²⁰⁹ HUME, D. 2001, 24.

*são elegantes e agradáveis no estilo, mas inteiramente filosóficos na natureza e no conteúdo. Eles elaboram aquelas ciências – moral, política e crítica – para os quais o Tratado da Natureza Humana lançou as bases.*²¹⁰

Em *Da origem do contrato* e *Do padrão do gosto*, por exemplo, Hume põe em prática o método experimental, que era defendido como único meio capaz de dar conta dos assuntos humanos em geral. Assim, no primeiro ensaio mencionado, Hume afirma, a partir da observação histórica, que nenhuma sociedade é capaz de manter-se na ausência de um magistrado. Já em *Do padrão do gosto* ele constata a dependência das regras de composição do sentimento de aprovação ou desagrado gerado a partir da observação de um determinado objeto. Seguindo o que ele já havia dito no terceiro livro do *Tratado*, Hume afirma que os *padrões de gosto* derivam não de regras universais inferidas racionalmente, mas de valores, provindos do sentimento de prazer ou desprazer, que são publicamente compartilhados.

Os ensaios intitulados *Da superstição e do entusiasmo*, *Da dignidade ou fraqueza da natureza humana*, além de *O epicurista*, *O estóico*, *O platônico* e *O cético* também tratam de temas tradicionalmente filosóficos. Neste último são retomadas algumas idéias defendidas sobretudo no terceiro volume do *Tratado*, como o primado dos afetos e do hábito, em detrimento da suposta existência de valores em si.

*Se podemos confiar inteiramente em algum princípio que aprendemos da filosofia, este, acredito, pode ser considerado como certo e inquestionável: Que nada existe que seja, em si, valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou disforme; pois esses atributos resultam da estrutura e da constituição peculiares dos afetos e sentimentos humanos.*²¹¹

Na visão do próprio autor, o fracasso do *Tratado* se devia unicamente ao estilo e à sua forma, não a seu conteúdo. *I had always entertained a Notion that my want of Success, in publishing the Treatise of human Nature, had proceeded more from the manner than the matter; and that I had been guilty of a very usual Indiscretion, in going*

²¹⁰ MILLER, E. F. 2004, 54.

²¹¹ HUME, D. 2004b, 286.

*to the Press too early.*²¹² Portanto, o que ele buscava com os ensaios era apenas adequar a sua discussão filosófica a um estilo mais popular. Os *Ensaio*s, neste sentido, devem ser vistos não como uma negação da filosofia contida no *Tratado*, mas como um experimento literário que visava acomodá-la a uma linguagem mais ordinária. Tendo falhado em agradar o público mais erudito, Hume poderia, a partir dos *Ensaio*s, alcançar um público mais vasto e popular. Dirigindo-se à Henry Home, ele afirma: *They (the essays) may prove like Dung with Marle, & bring forward the rest of my Philosophy, which is of a more durable, tho of a harder & more stubborn Nature. You see, I can talk to you in your own Style.*²¹³

Era preciso encontrar uma forma mais adequada de se expor a discussão filosófica presente no *Tratado*, a crítica à *falsa filosofia* e ao pensamento desvinculado da vida comum. O que Hume buscava com os *Ensaio*s era a superação da linguagem pedante da *falsa filosofia* e o estabelecimento de um diálogo entre as discussões filosóficas e as experiências da vida ordinária. O ensaio aparece para ele como a forma adequada de se tratar de filosofia, já que é o gênero literário que melhor mantém a conversação com as experiências da *common life*.

*Ele agiu na crença de que o comércio entre os homens de letras e os homens do mundo trabalhava em benefício dos dois. Hume julgava que a própria filosofia saía perdendo se ficasse confinada nas faculdades e gabinetes, separada do mundo e das boas companhias. Os ensaios de Hume não representam um abandono da filosofia, como alguns já afirmaram, mas antes uma tentativa de desenvolvê-la, direcionando-a para questões da vida comum.*²¹⁴

Em *Da escrita de ensaios* David Hume discute a importância do diálogo entre o saber e a experiência, lamentando o abismo existente entre o mundo dos *eruditos* e o dos *sociáveis*. Enquanto os primeiros são aqueles que *escolheram para si as Operações mais elevadas e mais difíceis do Espírito*, os últimos apresentam um gosto pelo prazer e uma disposição para com as reflexões mais óbvias sobre os assuntos cotidianos. A separação

²¹² HUME, D. 1980, 612.

²¹³ Tal carta é citada em *The life of David Hume*. Ver MOSSNER, E. C. 1980, 141.

²¹⁴ MILLER, E. F. 2004, 54-5.

destes dois mundos é vista por ele como um dos maiores erros humanos já cometidos, na medida em que exerce uma influência negativa tanto sobre a conversação como sobre os livros. O mundo da conversação, ao abrir mão da história, da poesia e da política, torna-se desinteressante e se vê reduzido a puro *gossip*. O outro, isolado do mundo da conversa e da boa companhia, torna-se alienado. *Até mesmo a Filosofia começou a se arruinar por causa desse Método recluso de Estudo, tornando-se tão quimérica em suas conclusões quanto ininteligível no seu Estilo e na sua Apresentação.*²¹⁵

Hume salienta, em seguida, a importância do diálogo entre essas duas esferas e o papel que os ensaios e seus escritos exerceriam nesta aproximação.

*É de se esperar que essa aproximação entre o Mundo dos eruditos e o dos sociáveis, que começou de forma tão feliz, seja ainda mais aprimorada, para Proveito mútuo; e, para este Fim, não conheço nada mais vantajoso que estes Ensaaios, tais como eu apresento para entreter o Público. Dessa forma, não posso deixar de me enxergar como uma espécie de Representante ou Embaixador dos Domínios do Saber nos Domínios da Conversação; e considero como meu Dever permanente promover um bom diálogo entre esses dois Estados, que dependem tanto um do outro.*²¹⁶

Ainda defendendo a conversação entre a filosofia e o mundo da experiência, Hume afirma em *Da simplicidade e do refinamento da escrita* ser preferível a simplicidade, que o excesso de refinamento. Devemos nos precaver mais do exagero do requinte, já que este excesso é ao mesmo tempo menos belo e mais perigoso. *O espírito, ao ler com um esforço de atenção, um trabalho sobrecarregado de sabedoria, se cansa e se aborrece com o empenho constante do autor para brilhar e surpreender.*²¹⁷

A percepção da variedade e a retórica antinômica

Em *Do padrão do gosto* Hume chama a atenção para a variedade de gostos e de opiniões que existe no mundo, que, segundo ele, é evidente até mesmo para o observador

²¹⁵ HUME, D. 2004, 746-7.

²¹⁶ HUME, D. 2004, 747.

²¹⁷ HUME, D. 2004b, 325.

mais descuidado. O espírito relativista de Hume nos faz lembrar o ensaio *Dos Canibais* de Montaigne.

*Temos a propensão a chamar de bárbaro tudo o que se afasta de nosso gosto e de nossas concepções, mas prontamente notamos que este epíteto ou censura também pode ser aplicado a nós. E mesmo o homem mais arrogante e convicto acaba por se sentir abalado ao observar em toda parte uma segurança idêntica, passando a ter escrúpulos, em meio a tal contrariedade de sentimentos, em relação a pronunciar-se positivamente sobre si mesmo.*²¹⁸

O tema da variedade reaparece em *O céptico*, onde ele descarta princípios gerais fornecidos pela razão e assume a profunda pluralidade da vida humana, regida mais pelas paixões e pelo acaso, que por um princípio oculto determinado.

*Numa palavra, a vida humana é mais regida pelo acaso que pela razão; ela deve ser encarada mais como um passatempo enfadonho que como uma ocupação séria; e é mais influenciada pelo temperamento de cada um do que por princípios gerais. (...) Reduzir a vida a uma regra e a um método exato é uma ocupação geralmente dolorosa e inútil.*²¹⁹

O autor enfatiza, aqui, sobretudo o caráter plural presente na dimensão do saber. A instabilidade de opiniões ou o conflito das filosofias é ainda mais acentuada que a variabilidade dos padrões de gosto ou de beleza. *E nada existe mais sujeito às oscilações do acaso e da moda do que essas pretensas decisões da ciência. Já não é este o caso das belezas da eloquência e da poesia.*²²⁰ Assim, embora Aristóteles, Platão, Epicuro e Descartes tenham cedido lugar uns aos outros sucessivamente, Homero, Terêncio e Virgílio continuariam a exercer uma influência incontestável sobre os espíritos humanos.

Tal variedade, percebida amiúde pelos cépticos, parece ser inerente não só ao mundo, mas, como em Montaigne, ao indivíduo em geral. De acordo com Hume, a identidade e a substância que atribuímos à nossa mente e à nossa alma não passam de

²¹⁸ HUME, D. 2004b, 368.

²¹⁹ HUME, D. 2004b, 309-10.

²²⁰ HUME, D. 2004, 388.

uma ficção criada pela imaginação. No final do Livro I ele afirma não encontrar em si mesmo o suposto princípio da continuidade que denominamos nosso “eu”.

*À parte alguns metafísicos dessa espécie, arrisco-me, porém, a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. Nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem fazer variar nossas percepções. Nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão; e todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa variação. Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade.*²²¹

Grande parte das interpretações sobre Hume ressalta a inconsistência das definições conceituais presente sobretudo no primeiro livro do *Tratado*, cuja imprecisão derivaria da escrita um tanto descuidada do filósofo escocês. Mas as peculiaridades do estilo retórico humeano podem ser vistas como um reflexo de sua maneira particular de filosofar, ou seja, a forma antinômica. *We shall find that the peculiarities of Hume’s rhetoric are not due to carelessness but more or less reflect the peculiarities of the way he does philosophy.*²²²

Ao assumir um estilo filosófico antinômico, Hume estaria menos preocupado em afirmar proposições positivas, que em explorar as contrariedades próprias do pensamento. Tal estrutura narrativa está presente na sua obra como um todo e é representada pela metáfora da viagem, cujo fim é imprevisto. No fim do Livro I o autor reflete sobre a sua atividade filosófica, afirmando que se sente *inclinado a parar por um momento em meu*

²²¹ HUME, D. 2000, 285.

²²² LIVINGSTON, D. 1984, 35. Donald Livingston usa a expressão “estrutura narrativa dialética” ao tratar do estilo humeano. O termo “dialética”, contudo, carrega consigo um significado teleológico evolutivo, que creio ser inexistente na filosofia de David Hume.

posto presente, a fim de ponderar sobre a viagem que ora empreendo. ²²³ Tão importante como responder a uma determinada questão é explorá-la até o seu esgotamento. Em *Da curiosidade, ou o amor à verdade* ²²⁴ ele diz que o exercício da inteligência e a ação da mente provocam mais prazer que descobrir ou compreender uma suposta verdade. *Se é preciso que a verdade seja importante para que o prazer se complete, não é porque essa importância traga uma adição considerável para nossa satisfação, mas somente porque é, em alguma medida, necessária para fixar nossa atenção.* ²²⁵

David Hume confere, neste sentido, um valor positivo ao espírito investigativo, mesmo que este seja incapaz de alcançar uma verdade absoluta ou mesmo de realizar o objetivo a que se havia proposto. ²²⁶ As respostas dadas no início da investigação não são necessariamente decisivas, mas consistem em intuições vagas que vão sofrendo modificações com o desenrolar da pesquisa. É comum encontrar no *Tratado* doutrinas e enunciados que recebem novas significações com a progressão narrativa e que, portanto, fazem mais sentido quando da leitura completa da obra.

O permanente conflito para o qual Hume chama a atenção se exprime de maneira natural na forma antinômica, que perpassa toda a sua obra. Torna-se importante salientar que tal estrutura narrativa não consiste numa exposição dual do mundo, mas apenas na exploração de elementos contrários e versões de mundo distintas. Enquanto a oposição entre liberdade e autoridade constitui o tema central da *História da Inglaterra*, o conflito entre monoteísmo e politeísmo domina os *Diálogos sobre a religião natural*. É nesta última obra da maturidade de Hume, que a inteligência antinômica encontra a sua forma literária mais apropriada. ²²⁷ A partir da figura de “Pamphilus” Hume explica o porquê do diálogo ser a estrutura mais adequada à investigação filosófica: questões sobre as quais a razão não alcança uma determinação fixa requerem, segundo ele, o estilo dialógico, marcado pela conversação. E já que a razão, impassiva, é incapaz de encontrar qualquer determinação fixa - na medida em que a qualquer razão pode ser oposta uma de igual valor -, faz-se imperioso o emprego da forma dialógica na atividade filosófica.

²²³ HUME, D. 2001, 296.

²²⁴ HUME, D. 2001, Livro II, parte III, Seção X.

²²⁵ HUME, D. 2001, 486.

²²⁶ LIVINGSTON, D. 1984, 37.

²²⁷ LIVINGSTON, D. 1984, 39.

O *Tratado da Natureza Humana* ocupa um lugar singular, pois exhibe uma tensão metodológica insuperável entre a apresentação sistemática e uma mais “solta”. Ao pretender formar um amplo sistema compreensivo, que deveria servir como base para todas as ciências humanas, Hume segue aqui um padrão teórico marcado por um método de composição simples, direto e didático. No entanto, esta obra também apresenta meios literários “não-sistemáticos” marcados por elementos do diálogo e da conversação. A parte conclusiva do livro I, onde Hume reflete sobre a sua própria aventura filosófica, representa tal maneira pouco rígida de se filosofar. Ao acompanhar os dilemas de Hume, o leitor é amiúde assaltado pela impressão de estar em meio a uma conversa com o autor. Neste mesmo livro, Hume diz estar mais preocupado em apresentar opiniões satisfatórias que em estabelecer uma pretensa verdade. Ele afirma ter a esperança de *estabelecer um sistema ou conjunto de opiniões que, se não verdadeiras (pois isso talvez seja esperar demais), sejam ao menos satisfatórias para a mente humana e resistam à prova do exame mais crítico.*²²⁸

A compreensão humeana se dá, em geral, pela exploração dos contrários e pela busca por algum tipo de conciliação. Cabe notar que esta conciliação não representa uma etapa superior numa suposta cadeia filosófica evolutiva. As opiniões de Hume também se fundamentam na experiência e, a princípio, são também incertas e apenas prováveis. Os conflitos, pois, elencados por Hume são por ele freqüentemente chamados de contradições. Tal termo não significa uma inconsistência formal, mas refere-se a um estado mental. *The conflicts generated by these ‘contradictions’ are between contrary principles both of which are embraced by the mind but ‘which are unable mutually to destroy each other’.*²²⁹ Ao tratar, por exemplo, da tese acerca da existência contínua e independente dos corpos, Hume diz haver uma *oposição direta e total entre nossa razão e nossos sentidos.*²³⁰ Tal conflito reaparece em muitas outras passagens, onde os sentidos e as paixões quase sempre prevalecem sobre a impotente razão.

O conflito entre razão e sentimento é ainda acompanhado por mais uma oposição, talvez a mais importante, que é aquela que aparta a filosofia do senso comum, ou o *vulgo*

²²⁸ HUME, D. 2000, 305.

²²⁹ LIVINGSTON, D. 1984, 38.

²³⁰ HUME, D. 2000, 251.

da falsa filosofia. Refletindo sobre este tema, podemos observar uma gradação entre três opiniões, que se sucedem à medida que aqueles que as formam adquirem novos graus de razão e conhecimento. Essas opiniões são as do vulgo, da falsa filosofia, e da verdadeira filosofia.²³¹ Esta última consiste num instrumento conciliador e representa não exatamente a superação ou eliminação dos outros estágios, mas a conciliação de elementos de ambos.

O modo antinômico de se filosofar não poderia estar ausente de seus ensaios. Muitos dos argumentos defendidos nestes escritos se desenvolvem, assim, a partir da apresentação de opiniões opostas, dos prós e contras envolvidos em determinadas discussões. Num dos ensaios mais populares dele, *Um perfil de Sir Robert Walpole*, Hume não se empenha em simplesmente defender ou acusar o ministro das relações exteriores de então. O que ele faz é mostrar-nos os fatos e argumentos pelos quais ele poderia ser elogiado e/ou repreendido.

Mas os ensaios que melhor representam este estilo antinômico de Hume é o conjunto formado por *O epicurista*, *O platonista*, *O estóico* e *O cético*. Tais capítulos constituem ensaios independentes, que, no entanto, formam um conjunto. Cada um deles desenvolve uma perspectiva teórica diferente acerca da felicidade humana. Juntos, entretanto, constituem uma unidade narrativa, que desemboca na opinião pessoal do autor, apresentada em *O cético*. Cada capítulo é identificado com um tipo de indivíduo, uma *persona*. O *epicurista* é também chamado de o *homem da elegância e do prazer*, o *estóico* é comparado ao *homem de ação e virtude* e o *platônico*, por sua vez, representa o *homem de contemplação e devoção filosófica*. O único que não recebe nenhuma denominação adicional é o *cético*. Este poderia, no entanto, ser identificado com o próprio Hume. Aqui, a posição filosófica cética é narrada em primeira pessoa: *Durante muito tempo, nutri uma desconfiança em relação às decisões dos filósofos sobre todos os assuntos e encontrei em mim mesmo uma grande inclinação a contestar as suas conclusões, mais do que a aceitá-las.*²³²

O leitor acompanha, assim, a exposição de diversas opiniões filosóficas, ou, para manter a expressão de Nelson Goodman, distintas *versões de mundo*, até encontrar a

²³¹ HUME, D. 2001, 255.

²³² HUME, D. 2004b, 283.

posição do próprio Hume. A posição filosófica cética, ao apresentar a sua visão pessoal sobre o tema da felicidade humana, atesta mais uma vez a sua adesão a esta corrente filosófica. *O cético* emerge, portanto, como uma consideração mais verdadeira, ou pertinente, na medida em que reconcilia as posições conflitantes anteriores numa nova perspectiva, mais sensível à variedade.

Considerações Finais

De acordo com Laursen, dificilmente podemos considerar Michel de Montaigne e David Hume como céticos no sentido filosófico, já que o pensamento de ambos se constitui, em grande medida, como anti-filosófico. Mas, como foi visto nos capítulos anteriores, uma anti-filosofia não deixa de ser uma postura filosófica. O que singulariza a atitude intelectual de ambos estes autores é a concretude de seu pensamento e a referência constante à vida ordinária e compartilhada. Antes de serem filósofos, ambos os autores se definem como homem e como um indivíduo em particular. É nesta referência permanente à dimensão física que devemos interpretar a história de Tales contada por Montaigne e a recomendação de Hume contida na *Investigação sobre o entendimento humano*.

Na defesa da vida acima da filosofia, tanto Michel de Montaigne como David Hume se aproximam do ceticismo como uma filosofia vinculada às aparências e à vida comum, que acredita menos em doutrinas teóricas metafísicas, que naquilo que a experiência lhe ensina. Os próprios antigos consideravam o ceticismo mais como uma forma de vida (*agoge*) que propriamente como uma filosofia. Neste sentido, o fato de muitos céticos terem exercido alguma atividade além do pensamento filosófico não consiste numa mera coincidência. O pai da filosofia cética pirrônica, por exemplo, Pirro de Élis, ficou mais conhecido pelo seu modo de vida, que pelos ensinamentos filosóficos. *Pyrrho had made his most important contribution by his way of life, and rather than taking his sayings as a philosophy.*²³³

Tanto Michel de Montaigne como David Hume podem ser inseridos no movimento cético moderno, na medida em que buscam os limites de suas reflexões na vida fenomênica. Neste sentido, ambos os autores se interessavam mais em investigar os fenômenos e a história humana a partir da maneira pela qual eles lhes apareciam, que em buscar as causas originais do mundo e da vida. O cético é praticamente um contador de histórias, um cronista que narra as suas próprias observações, não estruturadas, sobre o mundo e a conduta humana.

Do mesmo modo que Sexto Empírico e Michel de Montaigne, David Hume opta pelos padrões cognitivos da vida ordinária ao decidir tomar os fenômenos como critério

²³³ LAURSEN, J. C. 1992, 52.

de investigação. É por este motivo que os cétricos costumam preferir a linguagem do homem comum que o vocabulário preciso e estrito de determinados especialistas. Tal escolha de uma linguagem ordinária, geralmente acessível aos mais diferentes tipos de leitores, provoca na maior parte deles a freqüente impressão de uma tensão entre a superfície literária fluente e as estruturas filosóficas complexas que a acompanham.

Por conseguinte, o espírito cético de ambos estes autores modernos está presente não apenas em suas reflexões filosóficas específicas, mas também na própria decisão de escrever ensaios. Isto porque o ensaio representa a escrita, onde o pensamento se desenvolve de forma não-sistemática, mantendo sempre o vínculo com as temáticas e a linguagem comum e compartilhada. Se a linguagem ordinária é a mais indicada para os cétricos, o ensaio constitui na sua forma literária por excelência. Pois este gênero representa de maneira mais completa a concretude do pensamento e a vitória da *common life* sobre o delírio filosófico. Segundo Wittgenstein, imaginar uma linguagem é imaginar uma forma de vida.²³⁴ A linguagem ensaística de Montaigne e Hume significariam, neste sentido, a forma de vida cética.

O ensaio admite, ademais, a subjetividade do conhecimento e da escrita. Através da escolha deste tipo literário, ambos os autores assumem na prática a idéia do primado cético das circunstâncias, que estabelece os limites do conhecimento a partir das condições em que se encontra o sujeito que observa. É preciso salientar que o reconhecimento de tais limites intelectuais não implica uma paralisação investigativa por parte do sujeito. Trata-se apenas da recusa de buscar uma definição real e objetiva do que seriam as coisas nelas mesmas, para além do que os sentidos e sensibilidades ordinárias registram. A atividade ensaística do cético está aqui reconhecidamente circunscrita por suas condições pessoais de observação e pela rejeição de um autor/narrador impessoal, possuidor de uma circunstância universal de observação.

Além disso, por se tratar de uma estrutura expressiva relativamente “aberta” e “livre”, o ensaio exprime de maneira mais fiel a percepção da variabilidade e da existência da pluralidade de mundos possíveis. Tais elementos de uma contribuição que não se pretende definitiva, que reconhece a sua própria finitude e a sua possível morte, estão presentes em Montaigne e em Hume. Menos parasitários que tolerantes, estes

²³⁴ WITTGENSTEIN, L. 1977, § 19, 24.

ensaístas proclamam sobretudo a liberdade de pensamento, de consciência, de costumes, de gostos e inclinações, pois nenhum espírito humano possui o privilégio da verdade absoluta. A percepção da variabilidade e da inconstância natural das idéias não implica uma abstenção de opiniões e julgamentos, mas significa apenas um respeito quanto à pluralidade de opiniões. O ensaio é aqui assumidamente uma versão de mundo, dentre várias possíveis.

Mas, a despeito de suas semelhanças, há algumas diferenças fundamentais que devem ser elencadas. A crise pirrônica provoca, no pai do Ensaio moderno a virada para dentro. Diante da ignorância e da dúvida, não resta nada, para Montaigne, além da pintura de si mesmo. Há um mínimo caráter público presente nos *Ensaaios*, derivado da própria decisão de publica-los, mas, em geral, sua filosofia é voltada inteiramente para o desabrochar de sua própria interioridade. Embora mantenha a mirada para o mundo, a escrita de Montaigne só se dirige ao público depois da interiorização. Neste sentido, o filósofo gascão estaria preocupado principalmente em desenvolver reflexões a partir da narrativa de sua história pessoal, mesmo que esta permaneça referida à outras histórias e à vida compartilhada, em geral.

David Hume, por sua vez, parece ser menos subjetivista que Montaigne e mais voltado para o diálogo com o mundo exterior. Em *Da escrita de ensaios* ele afirma pretender ser o embaixador da vida comum e do âmbito do saber e, portanto, assume de forma mais explícita o papel de filósofo público. Embora Hume reconheça o caráter subjetivo do conhecimento, ele não concentrava suas reflexões filosóficas e históricas em experiências puramente pessoais. Se interessa, ao contrário, em observar a vida comum e os rituais sociais compartilhados.

Referências Bibliográficas

ANNAS, J; BARNES, J. (1985) *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.

ASSIS, M. de. (2003) *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro: Martins Fontes.

AUERBACH, E. (1976) *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva.

BARAZ, M. (1968) *L'Être et la Connaissance selon Montaigne*. Toulouse: Librairie Jose Corti.

BENCIVENGA, E. (1990) *The Discipline of Subjectivity: An Essay on Montaigne*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

BRAHAMI, F. (1997) *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: Presses Universitaires de France.

FATE NORTON, D. (1993) *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.

FOGELIN, R. J. (1993) "Hume's scepticism". In: *The Cambridge Companion to Hume*. Ed. David Fate Norton. Cambridge: Cambridge University Press.

FRAME, D. (1969) *Montaigne's Essays: A Study*. New Jersey: Prentice-Hall International.

FRIEDRICH, H. (1993) *Montaigne*. Tübingen und Basel: Francke Verlag.

GOODMAN, A; MACKAY, A. (1993) *The Impact of Humanism on Western Europe*. London; New York: Longman.

GOODMAN, N. (1995) *Modos de fazer mundos*. Porto: ASA.

GRAY, F. (1958) *Le Style de Montaigne*. Paris: Librairie Nizet.

HALLIE, P. (1966) *The Scar of Montaigne: An Essay in Personal Philosophy*. Connecticut: Wesleyan University Press.

HANKINSON, R. J. (1998) *The Sceptics*. London; New York: Routledge.

HAYES, R. S. (1939) *Miguel de Montaigne*. Buenos Aires: Espasa-Calpe S. A..

HUME, D. (2001) *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP.

_____ (2001) “Sinopse de um livro recentemente publicado intitulado Tratado da Natureza Humana (Abstract). In: *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP.

_____ (2004a) “Investigações sobre o entendimento humano”. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora Unesp.

_____ (2004b)

_____ (2004b) “A vida de David Hume, escrita pelo próprio”. In: *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Rio de Janeiro: Topbooks.

_____ (1980) “My own life”. In: *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press.

KAUFFMANN, R. L. (1981) *The Theory of the Essay: Lukacs, Adorno, and Benjamin*. San Diego, California: University Microfilms International.

KRISTELLER, P. (1995) *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70.

LAURSEN, J. C. (1992) *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*. (Brill's studies in intellectual history) Leiden: E.J.Brill.

LESSA, R. (1997) *Veneno pirrônico: ensaios sobre o ceticismo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

_____ (2004) “A condição hum(e)ana e os seus Ensaios”. In: *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*. Rio de Janeiro: Topbooks.

LIVINGSTON, D. W. (1984) *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago; London: University of Chicago Press.

MACLEAN, I. (1996) *Montaigne Philosophe*. Paris: Presses Universitaires de France.

MILLER, E. F. (2004) “Prefácio”. In: *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*. (David Hume) Rio de Janeiro: Topbooks.

MONTAIGNE, M de. (2001) *Os Ensaios*. Livros I e II. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2002) *Os Ensaios*. Livro III. São Paulo: Martins Fontes.

MOSSNER, E. C. (1980) *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press.

NIETZSCHE, F. (2000) *Schopenhauer como educador*. Madrid: Biblioteca Nueva.

NOXON, J. (1987) *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid: Alianza Editorial.

PASSMORE, J. (1980) *Hume's Intentions*. London: Duckworth Publishers.

POPKIN, R. (2000) *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

_____ (1995) David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism. *In: David Hume: Critical Assessments*, vol. II. Ed.: Stanley Tweyman. London, New York: Routledge.

ROMÃO, R. B. (2001) *A Apologia na Balança. Ensaio sobre a reinvenção do pirronismo na 'Apologia de Raimundo Sabunde' de Michel de Montaigne*. Tese de doutorado (Universidade Nova de Lisboa).

SEXTUS EMPIRICUS. (1990) *Outlines of Pyrrhonism*. Tradução de R. G. Bury. New York: Prometheus Books.

STAROBINSKI, J. (1992) *Montaigne em Movimento*. São Paulo: Companhia das Letras.

VILLEY, P. (1992) *Les Essais de Montaigne*. Paris: Librairie Nizet.

WITTGENSTEIN, L. (1977). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.