

Montaigne e o Ceticismo na *Apologia de Raimond Sebond* : a Natureza Dialética da Crítica à Vaidade¹

Luiz Antonio Alves Eva²

Na presente comunicação pretendemos aproximar a crítica à vaidade empreendida por Montaigne na *Apologia de Raimond Sebond* (Montaigne 6, II, 12) da crítica ao dogmatismo tal como formulada pelo ceticismo antigo. Tentaremos fazê-lo em duas etapas : evidenciando, primeiramente, o caráter dialético do ataque de Montaigne ao antropocentrismo do século XVI e, em seguida, revelando o parentesco existente entre a própria « vaidade » por ele alvejada e a noção cética de precipitação dogmática. Concentrar-nos-emos, para tanto, naquela que poderia ser considerada a primeira etapa dessa crítica, dirigida à *vanité de l'homme* em se julgar superior às demais criaturas. Veremos, no entanto, que tal aproximação se estende ao conjunto de toda a crítica à vaidade empreendida no ensaio. Faremos, inicialmente, uma breve exposição do trajeto dessa divisão argumentativa da *Apologia*.³

Em linhas bem gerais, a crítica à *vanité de l'homme* pode ser descrita como uma condenação da versão renascentista da *dignitas hominis*, a saber, das concepções cosmológicas e antropológicas segundo as quais o homem, exclusivo possuidor da razão entre os seres naturais, encontra-se numa condição hierarquicamente privilegiada em relação a eles.⁴ Montaigne se

- 1 Este texto é uma reformulação de alguns pontos desenvolvidos no primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado, *Montaigne e o Ceticismo na Apologia de Raymond Sebond*, em fase de redação no momento em que este texto foi concluído. Uma versão anterior deste texto serviu de base para minha comunicação sobre o ceticismo de Montaigne apresentada no encontro da ANPOF realizado em Diamantina (MG), em outubro de 1992.
- 2 Departamento de Filosofia da FFLCH-USP e Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (MG).
- 3 Segundo a divisão estrutural de Pierre Villey, que, *grosso modo*, ora acompanhamos, trata-se da parte correspondente às páginas 449-486 (v. Montaigne 6, p. 438)
- 4 Sobre as concepções antropológicas cristãs da *dignitas hominis* e da *miseria hominis* v. Friedrich 3, pp. 14, 15, 132 *et ss.* Particularmente, a *dignitas hominis* se fará presente nas teses

detém particularmente no ataque a duas teses centrais : primeiramente, à de que o homem, pela posse da razão, ocupa um lugar central no cosmo e as demais criaturas, de maneira geral, existem apenas em função dele. Em seguida, à tese de que os outros animais, por não possuírem razão, são radicalmente inferiores ao homem. Constitui um aspecto básico das concepções antropocêntricas alvejadas por Montaigne, portanto, a idéia da exclusividade humana da posse da razão.

Desenvolvendo o primeiro ponto, Montaigne enfatiza a grandeza do cosmo e a pequenez humana para indagar quais os fundamentos pelos quais o homem, arrogantemente, acredita que os infinitos movimentos dos astros foram criados em função dele (Montaigne 6, 450a).⁵ O autor se apóia especialmente em dois argumentos para minar essa crença :

- (i) O homem não pode querer julgar o todo que o abarca, dado que é apenas uma ínfima fração dele e que sua própria razão, como tudo o que se situa na esfera sublunar, sofre a influência dos astros;
- (ii) Nada garante que a posse da razão confira ao homem uma posição privilegiada no universo : se nossa experiência particular nos mostra como os únicos seres racionais, isso não constitui uma prova de que os astros não sejam também dotados de razão e ocupem, portanto, uma posição superior (Montaigne 6, 452ac).

Na ausência de fundamentos para a aceitação da superioridade humana, conclui-se que « [...] é pela vaidade (*vanité*) dessa mesma imaginação (que o homem) se iguala a Deus, que ele atribui a si mesmo condições divinas, que ele se aparta e se separa da massa das outras criaturas, talha as peças para os animais, seus confrades e companheiros, e lhes distribui a porção de forças e faculdades que bem lhe apraz. » (Montaigne 6, *ibid.*)

Se já aqui se anuncia o motivo da crítica ao antropomorfismo religioso que Montaigne empreenderá na crítica à « vaidade do saber » (v. Montaigne 6, 512-535), ele antecipa, com essas palavras, também a conclusão do segundo movimento argumentativo da crítica à vaidade do homem (a análise da crença na superioridade humana em relação aos outros animais). Montaigne principia argumentando para desarmar tanto a tese da dignidade essencial

pelas quais a *Teologia Natural* de Raimond Sebond — que Montaigne defende de duas objeções, nesse ensaio — procura provar os artigos da fé por razões humanas e naturais, o que, como já foi sobejamente notado, confere à *Apologia* de Montaigne o caráter paradoxal de contrapor-se às teses filosóficas do teólogo que alega defender (v. Montaigne 6, II, 12, esp. 438-441, v. III, pp. 1278-1280; Villey 10, vol. 2, p. 176; Friedrich 3, p. 110; Tournon 9, 228 *et ss.*). Também poderão ser evocados, como protagonistas do antropocentrismo combatido outros autores a que Montaigne seguramente teve acesso, como Boaistuau e Marsilio Ficino (v. Kraye 5, pp. 308, 310-311; Friedrich 3, p. 135).

⁵ Todas as referências à *Apologia*, como esta, indicarão apenas o número da página da edição utilizada (v. Montaigne, 6).

do homem quanto as teses opostas associadas ao temário da inferioridade humana, a *miseria hominis*, descobrindo, por assim dizer, um terreno neutro que lhe servirá de palco para a reavaliação do estatuto humano (através de uma extensa comparação entre comportamentos humanos e animais). Assim, ele se detém em mostrar que a linguagem não constitui uma prerrogativa dos homens, pois, se os animais aparentam possuir algum tipo de comunicação, o fato de não os compreendermos pode se dever tanto a eles quanto a nós mesmos (v. Montaigne 6, 452-454abc).⁶ Em seguida, extrai, da suposição de que os animais agiriam exclusivamente de maneira instintiva, a hipótese de que a natureza teria situado o homem numa condição inferior, hipótese ilustrada com os argumentos tradicionais da *miseria hominis*.⁷ Aqui Montaigne evocará comportamentos de outros povos para demonstrar que naturalmente os homens se defendem das adversidades e descreverá comportamentos animais que exemplificariam a naturalidade da « indústria de fortificar o corpo e o proteger com meios adquiridos » (v. Montaigne 6, 457-458ab). Neutralizando a oposição inicialmente considerada entre a natureza e a arte (que caracterizaria uma dimensão estritamente humana), ele conclui que não estamos nem acima nem abaixo dos animais, embora possamos, no nível da mera conjectura, admitir que os mesmos comportamentos (*effects*) permitirão inferir a posse das mesmas faculdades internas (v. Montaigne 6, 460a). A partir daí, Montaigne irá apresentar inúmeras descrições e anedotas sobre comportamentos dos bichos, extraídas de fontes antigas e amplamente vulgarizadas pelos compiladores da época (cf. Villey 10, vol. 2, p. 30), para mostrar que eles compartilham de todos os atributos tidos como exclusivamente humanos. Em especial, o autor se detém na demonstração de que « [...] a mesma razão (*discours*), essa mesma via que temos para obrar, é também a dos animais » (Montaigne 6, *ibid.*). Portanto, afirma ele ao final da discussão, interpretando a vaidade dos estóicos que preferem perder a sabedoria a se verem transformados em animais (v. Montaigne 6, 485-486a): não é pela razão que o homem se aparta dos bichos, mas por uma « [...] arrogância louca e obstinada (*opiniastreté*)... » (Montaigne 6, 486a).

Conforme antecipamos, trata-se aqui, primeiramente, de evidenciar a

- 6 . O tema da superioridade humana a partir da posse da linguagem é um dos aspectos da *dignitas hominis* presente no humanismo italiano. Como nota Hugo Friedrich, « [...] pode-se encontrar desenvolvida em Petrarca em Leonardo Bruni, e posteriormente também em Lorenzo Valla, entre outros, a idéia de que a linguagem, faculdade que funda a civilização, o direito, a moral, o Estado, eleva o homem acima do animal [...] » (Friedrich 3, p. 95).
- 7 V. 455-457. Rejeitando a idéia de que a natureza seja tal « injusta madrasta », Montaigne considera « queixas vulgares » aquelas segundo as quais somos o único animal abandonado nu sobre a terra, sem armas naturais (garras e presas) ou defesas (espinhos ou escamas). Villey encontra essa mesma temática em compiladores do séc. XVI como Boaistuau, *Droit de Gaillard* e *L'Ostal* (v. Montaigne 6, p. 1279).

natureza cética dessa discussão pelo desvelamento do caráter « destrutivo » ou dialético — no sentido clássico (*cf.*, por ex., Aristóteles 1, II, 165b) — da argumentação empreendida por Montaigne contra a crença da superioridade humana pela posse da razão. Consideremos, para tanto, os termos em que Montaigne introduz sua crítica à vaidade — como meio de rebater uma segunda objeção dirigida à *Teologia* de Raimond Sebond. Tal objeção, diz Montaigne, é proveniente de *atheístes* que, julgando os argumentos de Sebond fracos e incapazes de verificar o que ele pretende (estabelecer e verificar, por razões humanas e naturais, contra os *atheístes*, todos os artigos da religião cristã), põem-se logo a rebatê-los (v. Montaigne 6, 448a, 440a). Como se trata de objetores *atheístes*, apresentados como mais maliciosos e perigosos que outros objetores piedosos que Montaigne acaba de rechaçar (v. Montaigne 6, 440a), não será possível apelar para a Revelação, como um pressuposto, nessa refutação. Assim como Sebond pretende se valer das razões humanas e naturais para defender a religião, também tais objetores não aceitarão senão raízes dessa ordem. « [...] Estes (objetores) querem ser chibatados as suas próprias custas e não admitem que se combata sua razão senão por ela mesma » (Montaigne 6, 449a). Desse modo, atendendo à exigência de argumentar segundo os pressupostos dos interlocutores, Montaigne deixará de lado quaisquer argumentos que se apóiem na autoridade religiosa da Revelação : « Consideremos agora o homem só, sem socorro externo, armado apenas com suas armas, e desprovido da graça e do conhecimento divinos, que é toda sua honra, sua força e o fundamento de seu ser. Vejamos que porte ele tem com essa bela armada ».

Tal crítica parece seguir o procedimento preconizado por Cotta, interlocutor cético (representante da Nova Academia) do estóico Lucílio Balbo, cujas concepções teológicas pretende refutar, no diálogo *De Natura Deorum*, de Cícero : « Convém observar, Balbo, o que te é concedido, não o que tu próprio queres admitir » (Cícero 2, DND, iii, IX, 21). Nessa obra, amplamente citada por Montaigne na *Apologia*, a estratégia básica da crítica de Cotta às teologias estóica e epicurista, com efeito, é a de desenvolver determinados pressupostos dessas filosofias dogmáticas para mostrar como, assumindo-os, elas incorrem em inconsistências e contradições. Montaigne abre sua crítica à *vanité de l'homme* com uma citação dessa obra que expõe a vaidade presunçosa da associação entre os deuses e os homens que, segundo ele, nunca se terá criticado o bastante : « Para quem diremos que o mundo foi feito ? Sem dúvida, para seres que têm o uso da razão, a saber, os deuses e os homens, certamente os mais perfeitos de todos os seres » (Montaigne 6, 450c; Cícero 2, DND, II, liii, 133). Em seu contexto original, a passagem citada se inclui numa demonstração da existência da providência divina, desenvolvida a partir da suposição de que a perfeição da natureza exige a intervenção de Deus no mundo porque, enquanto obra ordenada, a natureza não poderia ser produto do mero acaso.⁸ Se podemos, de acordo com os estóicos, observar a

presença da perfeição natural em graus diferentes nas diversas criaturas, a perfeição do homem, superior às outras por ter especialmente sido dotada pela providência com a posse da razão, ganha um papel de destaque (v. Cícero 2, DND, II, lix, 147 *et ss.*, esp. lxi, 153). A passagem citada por Montaigne antecipa o fim do discurso estóico, no qual Lucílio afirma, retomando o tema do antropocentrismo da natureza: « Resta-me mostrar [...] que todas as coisas que o homem emprega nesse mundo foram criadas e providas por sua causa... Em primeiro lugar, o próprio mundo foi criado por causa dos homens e dos deuses e as coisas que ele contém foram providas e inventadas para a fruição dos homens. Pois o mundo é como se fosse a residência comum dos deuses e dos homens, ou a cidade que a ambos pertence, pois apenas eles possuem o uso da razão e vivem pela justiça e pela lei... Além disso, as revoluções do sol e da lua e de outros corpos celestes... oferecem um espetáculo à contemplação dos homens... pois através da medida do curso das estrelas nós sabemos quando vão retornar as estações e quando vão ocorrer suas variações e suas mudanças. Se apenas o homem sabe essas coisas, deve-se julgar que elas foram criadas por causa dos homens. » (Cícero, 2, DND II, lxi-lxii, 154-155). Um fiel retrato, como podemos ver, das idéias diretamente criticadas por Montaigne.

Encontraremos, porém, nessa mesma exposição, outros elementos da doutrina estóica, amplamente difundida no ambiente filosófico do Renascimento: argumentos destinados a provar que a razão humana, a coisa mais excelente que há na natureza, é uma dádiva especial da providência divina.⁹ Argumentos, além disso, que visam demonstrar a existência de um grau de perfeição superior à perfeição humana, a saber, a perfeição da « natureza universal » (e a partir dessa conclusão Lucílio extrai, como corolários, as teses de que o próprio mundo é um ser vivo, provido de sensação, razão, virtude, sabedoria e, a afinal, provido de divindade (v. Cícero 2, DND, II, i-xxvi, 1-44; esp. 29-30; xiv, 39 e II, xii, 32). Há, assim, na escala da natureza, segundo os estóicos, outros seres superiores ao homem: os astros, identificados aos próprios deuses a partir da perfeição e regularidade de seus movimentos (v. Cícero 2, DND, II, xv, 42; v. 15; xvi, 34 *et ss.*). E encontramos, ainda, alguns argumentos astrológicos, pelos quais a cosmologia estóica pretende fundamentar a influência dos astros na vida dos indivíduos. (v. por ex., Cícero 2, DND, II, xix, 50). Ora, em sua argumentação contra a vaidade do homem, Montaigne indaga: se os astros são dotados de uma vida incorruptível, movem-se em perfeita regularidade e influem não apenas na vida, mas ainda na razão, e se essa parcela de razão que temos julga a si mesma uma dádiva

8 A demonstração estóica da existência da providência divina está em Cícero 2, DND, II, xxix-lxi, 73-153.

9 Sobre a superioridade da razão na natureza v., p. ex., Cícero 2, DND, II, liii, 133; II, lix, 147.

desse todo, « [...] como poderá ela (essa parcela de razão) nos igualar a eles ? » (Montaigne 6, 450-451a.)

Assim, longe de aceitar como opinião sua a idéia de que os astros sejam dotados de vida e razão, Montaigne busca, com sua questão, chamar atenção para uma contradição interna do estoicismo : ele evoca a regularidade dos astros — prova estóica de sua divindade —, a sua influência sobre os indivíduos, a sua superioridade em relação a nós e o fato de nossa parte de razão ser devida à *distribution du ciel* — todos pressupostos da teologia estóica — para questionar outro elemento dessa própria teologia : a crença de que as demais coisas da natureza foram criadas para o homem, elemento privilegiado pela posse da razão. Ora, se os astros, segundo os estóicos, possuem razão — e Montaigne vai admitir esse pressuposto em seu segundo argumento (v. Montaigne 6, 451a) — como o homem pode ocupar uma situação privilegiada no cosmo pela simples posse da razão ? Eis como, tanto em relação ao objeto da crítica, quanto em relação a seu método, Montaigne acompanha de perto o ceticismo da Nova Academia exposto por Cícero, afastando-se assim decisivamente das concepções que, segundo determinadas análises da filosofia do período, determinariam radicalmente a maneira de pensar do homem do século XVI.¹⁰

De onde provém, no entanto, a noção de vaidade que norteia a crítica de Montaigne ? Cabe notar, primeiramente, que o termo latino *vanitas* fora empregado por autores do século XVI, anteriores a Montaigne, no sentido de efetuar um ataque dos saberes humanos (ataque influenciado de maneira bastante peculiar, muitas vezes, pelo contato com o ceticismo antigo). Destaquemos dois exemplos. Segundo Richard Popkin, o *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium* (1520), de Gian Francesco Pico della Mirandola, utiliza argumentos céticos extraídos das *Hipotiposes Pirroneanas*, de Sexto Empírico, para defender, demonstrando a fraqueza dos saberes humanos, a aceitação da verdade revelada do Deus cristão como único guia (v. Popkin 7, p. 20). O *De Incertitudine et Vanitate Scientiarum Declamatio Invectiva* (1526), de Cornelius Agrippa von Nettesheim, obra da qual Montaigne pinça algumas passagens em sua *Apologia*, baseia-se, segundo o mesmo comentador, no ceticismo acadêmico para atacar as atividades intelectuais de toda e qualquer espécie, como meio de atacar o orgulho que leva à condenação das Escrituras sagradas (v. Popkin 7, p. 25). Estaria, assim, presente, nestes dois autores, uma simples condenação das atividades intelectuais em geral, apoiada antes em argumen-

10 Seria fácil mostrar a afinidade entre as concepções filosóficas criticadas por Montaigne e aquela que Michel Foucault julga ser a concepção filosófica geral do século XVI (v. Foucault 4, cap. II). Caso aceitemos essa análise, deveremos concluir, ao menos, que o ceticismo de Montaigne o coloca na posição muito particular de crítico dessas concepções filosóficas estando expressamente isento da pretensão de comungar com elas e, portanto, em alguma medida, da necessidade de pensar segundo elas (como veremos, com outros elementos, também adiante).

tos de autoridade do que numa análise filosófica do conhecimento orientada pela argumentação cética, como podemos observar em Montaigne (v. Popkin 7, pp. 53-54).

Para precisar essas considerações, observemos, mais uma vez, como Montaigne introduz sua crítica da vaidade. Como vimos acima, embora Montaigne se valha de diversas passagens das Escrituras, sobretudo do *Eclesiastes*, para ilustrar essa concepção, a crítica empreendida, por razões devidas ao próprio encadeamento argumentativo, travar-se-á na esfera da pura razão humana (incapaz, segundo Montaigne, de atingir a altura divina) (v. Montaigne 6, 440-441a) — de modo que são propositalmente deixados de lado quaisquer argumentos de autoridade baseados na aceitação prévia da revelação.¹¹ A estratégia de Montaigne para afastar os objetores *athéistes* de Sebond, como dissemos, é precisamente a de combater a sua vaidade: « [...] O meio que emprego para rebater esse frenesi e que me parece o mais adequado é o de sacudir e jogar aos pés o orgulho e a arrogância humana; fazer-lhes sentir a inabilidade, a vaidade e a denegação do homem, tirar do ponto as cativas armas de sua razão, fazer-lhes baixar a cabeça e morder a terra sob a autoridade e reverência da majestade divina... » (Montaigne 6, 448a). Adiante, explicita-se que isso será feito mostrando que a razão humana é « [...] tão manca e tão cega... que todos assuntos igualmente e a natureza em geral rejeitam sua jurisdição e mediação. » (Montaigne 6, 449c.) Ou seja, o ataque à arrogância desses objetores será feito por intermédio da artilharia argumentativa cética, destinada a mostrar a precariedade da razão e, assim, a fazê-los sentir a vaidade humana.

Como isso pode constituir uma defesa de Sebond? Cabe observar aqui, rapidamente, que tal defesa não será feita, no presente caso, pela evocação da solidez dos argumentos desse teólogo. Como os objetores não podem aceitar qualquer pressuposto sobrenatural, tais argumentos estarão sendo considerados como « fantasias meramente humanas » (Montaigne 6, 448a) que, enquanto tais, segundo Montaigne, são tão sólidas e tão firmes quanto quaisquer outras que lhes sejam opostas (ou, já que se irá demonstrar a fraqueza total da razão, tão cegas quanto quaisquer outras) (Montaigne 6, *ibid*). Mostrando a fraqueza da razão, por outro lado, Montaigne irá aparentemente desestimular os objetores a buscarem razões melhores que as de Sebond para fundamentarem seu ataque à religião: « ...Parece-lhes ser um bom lance ter a liberdade de combater nossa religião por armas puramente humanas, a qual não ousariam atacar em sua majestade plena de autoridade e comando... » (Montaigne 4, 448a).

11 Vimos que a crítica da *miseria hominis*, apresentada como um exemplo da atitude vaidosa que se trataria de afastar, não é evocada a partir de qualquer relação com a doutrina cristã da queda, associação que se tornou quase impositiva a partir da leitura cristã desse tema (v. nota 4).

Eis, portanto, que o equívoco dos objetores não reside no seu julgamento sobre o poder demonstrativo das razões particulares de Sebond, mas na crença de que a refutação de Sebond pode ser identificada como a vitória de uma posição contrária à religião. Seu equívoco, em outras palavras, reside no juízo que fazem sobre o poder da razão humana de maneira geral, no otimismo racionalista que alenta a crença de que as questões religiosas são passíveis de decisão por uma via estritamente racional. E, embora Montaigne aluda vagamente aos *atheístes*, é fácil ver que sua resposta aponta indiretamente a pretensão dos reformistas interpretar os artigos de fé do cristianismo a partir da « luz natural » da razão.¹²

A crítica cética aos poderes da razão é, portanto, destinada a fazer com que os objetores percebam a vaidade (a frivolidade ou leviandade) do homem (V. Villey 10, vol. 2, p. 399). Particularmente, isso será feito, num primeiro momento, por meio da demonstração de que é infundada a crença numa superioridade racional humana (através de um exame das fundamentações desse dogma), crença que não passa, portanto, de simples presunção. É importante notar aqui que a vaidade alvejada parece comportar um imbricamento de sentidos — em princípio, ao menos, distinguíveis —, dado que ela designa tanto a pequenez humana que será enfatizada, quanto a frívola presunção que será posta a nu. Na crítica à « vaidade do homem », ao mesmo tempo em que se mostra que ele não é superior às demais criaturas, mostra-se igualmente ser ele « vaidoso » por alimentar a crença nessa superioridade sem possuir razão para tanto. De maneira geral, a vaidade combatida na *Apologia*, em seus diversos desdobramentos, poderá sempre ser vista como uma vã manifestação daquilo que denominamos como « otimismo racional » dos objetores de Sebond, ou seja, como uma crença infundada no poder da razão humana, a ser desmascarada pela argumentação destruidora do ceticismo.

Na crítica à « vaidade do saber », segundo grande movimento argumentativo da *Apologia*,¹³ Montaigne, ao apresentar um esboço das distinções entre os sistemas filosóficos em que acompanha de perto as *Hipotiposes Pirronianas* de Sexto Empírico, expõe a opinião deste autor acerca da diferença entre os pirrônicos e os céticos acadêmicos (que julgariam não ser possível encontrar a verdade): « Pirro e outros céticos ou *epechistas*... dizem que estão ainda em busca da verdade. Julgam que aqueles que pensam tê-la encontrado (os dogmáticos) se enganam infinitamente e que há ainda mui-ousada vaidade

12 V. Popkin 7, cap. 1, esp. pp. 6-10. Nesse sentido, se consideramos que Montaigne defende especificamente o catolicismo contra as « novidades de Lutero » (v. 439a), podemos mesmo supor que se trata de um ataque direto aos reformistas feito através da adoção de uma terminologia estritamente católica (segundo a qual, portanto, os reformistas seriam *atheístes*).

13 Segundo a divisão de Villey (v. nota 3) essa etapa corresponde às páginas 486-559. O terceiro momento será, assim, a crítica à « vaidade da razão » (559-600). Esta divisão, no entanto, não é de modo algum essencial para o paralelo que estamos esboçando.

— nesse segundo grupo que assegura não serem as forças humanas capazes de atingi-la. Pois estabelecer a medida de nosso poder de conhecer e julgar a dificuldade das coisas é uma grande e extrema ciência, da qual duvidam que o homem seja capaz. » (Montaigne 6, 502a; cf. Sexto Empírico 8, I, 1-5.) Eis o que parece ser uma boa pista para sondarmos a proveniência dessa concepção de *vanité* racional que Montaigne ataca nas diversas etapas de sua crítica. No final das mesmas *Hipotiposes*, Sexto explica por que o cético, às vezes, oferece argumentos que carecem de poder persuasivo : « O cético, sendo um amante de sua espécie, deseja curar pelo discurso, à medida que puder, a presunção e precipitação dos dogmáticos. Assim, do mesmo modo que os médicos que curam os males corporais têm remédios que diferem em força e aplicam os mais fortes àqueles cujos males são mais severos e os mais fracos àqueles mais moderadamente afetados, o cético propõe argumentos que diferem em sua força e emprega aqueles que são mais fortes e capazes, por sua força, de liquidar o mal do dogmático, a presunção (*oíesis*), nos casos em que o dano é devido a um severo ataque de precipitação (*propêteia*), enquanto emprega os argumentos mais moderados no caso daqueles cuja presunção é superficial e fácil de curar e aos quais é possível restaurar a saúde por meios mais brandos de persuasão. Assim, aquele que adere aos princípios céticos não tem escrúpulos de propor às vezes argumentos que têm grande poder de persuasão e outros que parecem menos persuasivos. Ele o faz propositalmente, uma vez que esses últimos o tornam freqüentemente capaz de atingir seu objetivo. » (Sexto Empírico 8, III, 280-281).

Esta passagem, entre outras coisas, parece apresentar os elementos fundamentais da crença vaidosa no poder da razão. Segundo Sexto, a presunção é o mal do dogmático : ele presume serem verdadeiras as concepções que advoga, mas o faz sem ter ido a fundo no exame da sua sustentação racional. Se o fizesse, segundo os céticos, seria forçado a admitir a precariedade de seu dogmatismo. Mas como, na falta de uma solidez demonstrativa última de suas doutrinas, os dogmáticos se vêem levados a abraçá-las de maneira presunçosa ou arrogante contra os que a elas são refratários, o cético forja argumentos especialmente destinados a evidenciar para esses dogmáticos, a partir dos pressupostos particulares por eles assumidos em suas demonstrações, a fraqueza de seus dogmatismos. A terapia argumentativa do ceticismo, assim, consiste em evidenciar a precipitação do dogmático na admissão de que suas doutrinas são verdadeiras, para evidenciar que ele a defende por meio da presunção. A atividade argumentativa do ceticismo, nesse sentido, pode ser vista como um constante embate contra a precipitação dogmática : se o cético, explica Sexto, ao argumentar contra as diversas crenças dogmáticas relativas aos assuntos não-evidentes da investigação filosófica, argumenta também contra os sentidos, não o faz com o propósito de abolir o *phainómenon* (literalmente, « o que aparece »), que os pirrônicos adotam como critério para a vida prática, mas sim a tematização filosófica do aparecer. « Se nós

argumentamos contra as aparências — afirma — não propomos tais argumentos com a intenção de aboli-las, mas como meio de apontar a precipitação (*propéteia*) dos dogmáticos, pois se a razão é suficientemente astuta para quase roubar-nos as aparências de nossos próprios olhos, certamente devemos vê-la com suspeição em relação às coisas não-evidentes, não nos precipitando em segui-la.»¹⁴ Além disso, chamemos a atenção para o fato de que, em contraposição aos céticos (apresentados como *philánthropoi*, amantes da espécie humana), os dogmáticos, como vimos, são designados como *philautói* — « amam-se a si próprios » —, ou seja, defendem cada qual as concepções em cuja verdade individualmente crêem, posicionando-se arrogantemente — vaidosamente — acima dos demais (Sexto Empírico 8, I, 90). Em última instância, são vaidosos, por não perceberem a total cegueira da razão demonstrativa.

Alguns comentadores de Montaigne, como Pierre Villey, não deixaram de demonstrar perplexidade com relação ao uso de exemplos pouco verossímeis — que demonstrariam, por certo, falta de senso crítico — na comparação entre os homens e os animais (v. Montaigne 6, p. 437). Não seria um abuso, por exemplo, pretender que os atuns nadem em cardumes exatamente cúbicos e, por isso, demonstrem um singular conhecimento de geometria? (v. Montaigne 6, 480a). Mas a falta de senso crítico, cabe agora precisar, não deve ser atribuída a Montaigne: como bem nota Villey, ao estabelecer a comparação, ele se apoia em exemplos cuja autoridade é garantida por autores antigos, como Plutarco, e que eram aceitos sem reservas por diversos autores do séc. XVI. O uso desses exemplos por Montaigne apenas vem confirmar o caráter dialético de sua argumentação contra a vaidade, pois, como vimos, o cético não se exime de apresentar argumentos em cuja veracidade não crê, precisamente para combater a presunção do interlocutor nos termos em que ela se configura.¹⁵

Um dos exemplos que Montaigne usa para demonstrar a posse da razão por parte dos animais provém diretamente de Sexto Empírico, que o atribui, por sua vez, ao estóico Crisipo. Trata-se do famoso exemplo do cão dialético, que revelaria a posse da razão quando, diante de uma encruzilhada, escolhe um dos caminhos para continuar seguindo sua presa tendo farejado apenas

14 Sexto Empírico 8, I, 19-20. Sexto explica que o cético se vale de esquemas de argumentação (*tropos*) com o objetivo de atingir a suspensão do juízo (*epoché*), pela qual o cético crê cessar de dogmatizar, para se opor da maneira mais diversa as várias concepções dogmáticas, evidenciando, assim, sua insuficiência para o estabelecimento da verdade. (v. Sexto Empírico 8, I, 12, 31 *et ss.*). Com relação aos cinco modos legados por Agripa, ele comenta que seu objetivo ao expô-los é mostrar da maneira mais variada e completa a precipitação dogmática (*propéteia*) (Sexto Empírico 8, I, 177).

15 Igualmente teremos motivos para discordar da opinião de Villey segundo a qual Montaigne compartilha, com Kepler e Pomponazzi, da crença de que os astros são animados (v. Montaigne 6, p. 437). Como vimos acima, tal admissão parece ser feita com o propósito dialético de combater a cosmologia estóica.

por dois deles.¹⁶ Se tomarmos por base a exposição do estoicismo de Lucílio em *De Natura Deorum*, tal comportamento do cão, para Crisipo, poderia significar, no máximo, um exemplo de como a natureza presenteou os animais inferiores com um esboço da razão perfeita que encontramos apenas nos homens. Sexto, porém, desenvolve dialeticamente o parentesco admitido pelo estóico. Argumenta para mostrar que o cão possui todos os atributos do conceito estóico de razão interna: discrimina as coisas nocivas das benéficas; possui uma arte de procurar o que deseja; não é desprovido de virtude; é capaz de se comunicar — talvez os cães conversem entre si, embora não os entendamos — e mesmo nos supera quanto ao poder de alguns de seus órgãos perceptivos (v. Sexto Empírico 8, I, 64-78). A argumentação é, portanto, feita sob medida para os estóicos, que seriam forçados a atribuir os aspectos que condicionam a superioridade do homem aos animais que lhe seriam inferiores, a partir de um exemplo que eles mesmos admitem. Sexto apenas expõe o exemplo depois de ter apresentado o primeiro *tropo* de Enesidemo, que visa levar à suspensão do juízo sobre a natureza essencial das coisas percebidas a partir das diferenças entre os animais (v. Sexto Empírico 8, I, 40 *et ss.*), e o expõe como um argumento « adicional », destinado a ridicularizar os « arrogantes e jactanciosos » dogmáticos: « ...Como uma regra, nossa escola compara os animais irracionais em bloco com a humanidade, mas [...] levamos nossa ridicularização ainda mais longe e baseamos nosso argumento num único animal, o cão, por exemplo... que é tido como o animal de menor valor. » (Sexto Empírico 8, I, 65.) Montaigne, por sua vez, ao expor o exemplo de Crisipo, não deixa de notar que ele é « [...] em todas as outras coisas um juiz mais desdenhoso da condição dos animais do que qualquer outro filósofo... » (Montaigne 6, 463a).

Desse modo, as principais diferenças que podemos encontrar entre a discussão sextiana acerca das diferenças entre os homens e os animais e a discussão análoga que Montaigne insere em sua crítica à « vaidade do homem » parecem dizer respeito apenas à ordem da exposição ou aos aspectos enfatizados. Montaigne também não deixará de expor, em sua crítica aos sentidos como suposto critério de acesso à verdade (na crítica à « vaidade da razão ») (v. Montaigne 6, 596 *et ss.*) os argumentos « sólidos » do pirronismo que Sexto apresenta como o primeiro *tropo* de Enesidemo. Porém, o tema que organiza a demonstração da cegueira da razão humana é a crítica à vaidade. Pondo-se a criticá-la, através dessa demonstração, Montaigne estaria, em nosso entender, seguindo, segundo seu juízo particular, os passos preconizados pelo seu precursor grego na crítica ao dogmatismo,¹⁷ seguindo

16 Cf. II, 12, 463a e Sexto Empírico 8, I, 62 *et ss.* Além de Sexto, Villey identifica também como possível fonte *Quels animaux sont les plus advisez*, xiii, tradução de Plutarco por Amyot (v. Montaigne 6, p. 1280).

17 Para que não se infira precipitadamente que essa aproximação se traduz em um julgamento em favor da preferência de Montaigne pelo ceticismo de Sexto, em detrimento de Cícero,

esses passos com suficiente fidelidade para conferir à vaidade um contorno filosófico mais nítido do que aquele apresentado pelos predecessores que, no seu século, já se inspiravam no ceticismo antigo para empreender seus ataques ao saber humano.

Bibliografia

- Aristóteles, *Dos Argumentos Sofísticos*, Ed. Abril, São Paulo, 1973.
- Cícero, *De Natura Deorum* (DND) et *Academica* (Acad.), Loeb Classical Library, vol. xix, William Heinemann, 1979. Acompanhamos a tradução para o inglês de H. Rackham.
- Friedrich, Hugo, *Montaigne*, Gallimard, Paris, 1984.
- Foucault, Michel, *As palavras e as coisas*, Martins Fontes, São Paulo, 1987.
- Kraye, Jill, « Moral Philosophy », in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by Charles Schmitt and Quentin Skinner, Cambridge University Press, 1988.
- Montaigne, Michel de, *Les Essais*, Paris, ed. Ville/V.L. Saulnier, 3 vols., Quadrige PUF, Paris, 1988.
- Popkin, Richard. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, Ucla Press, 1979.
- Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism (Hipotiposes Pirronianas)*, The Loeb Classical Library, in four volumes, Harvard Press and William Heinemann, I, 1-5. Acompanhamos a tradução para o inglês de R. G. Bury.
- Tournon, André, *Montaigne, La Glose et L'Essai*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1983.
- Villey, Pierre, *Les Sources & L'Évolution des Essais de Montaigne*, 2 vols., Hachette, Paris, 1933.

lembramos que o tema da precipitação dogmática está também presente nos *Academica*. Em 504bc, Montaigne ilustra com citações latinas extraídas dessa obra sua interpretação segundo a qual os céticos permanecem fora do embate entre os filósofos por debaterem sem vaidade, enquanto os dogmáticos so escravizados a suas seitas por falta de liberdade de *jugement* (cf. Cícero 2, *Acad.*, II, iii, 8). Além disso, como vimos, ele deixa o ônus da atribuição de vaidade aos acadêmicos a cargo dos próprios pirrônicos.