

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

MARCELO FONSECA RIBEIRO DE OLIVEIRA

A QUESTÃO DO SER NOS ENSAIOS DE MONTAIGNE

Belo Horizonte

2016

MARCELO FONSECA RIBEIRO DE OLIVEIRA

A QUESTÃO DO SER NOS ENSAIOS DE MONTAIGNE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito à obtenção do grau de mestre em filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia
Orientadora: Profa. Dra. Telma de Souza Birchall

100
O48
q
2016

Oliveira, Marcelo Fonseca Ribeiro

A questão do ser nos Ensaios de Montaigne [manuscrito] /
Marcelo Fonseca Ribeiro Oliveira. - 2016.

189 f.

Orientadora: Telma de Souza Birchal.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Montaigne, Michel de, 1533-1592.
Ensaios. 3. Ontologia - Teses. 4. Paradoxos - Teses I. Birchal,
Telma de Souza . II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

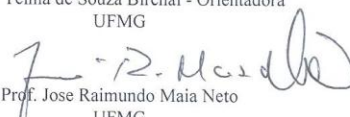
A questão do ser nos Ensaios de Montaigne

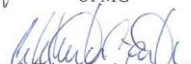
MARCELO FONSECA RIBEIRO DE OLIVEIRA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 16 de maio de 2016, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Telma de Souza Birchal - Orientadora
UFMG


Prof. Jose Raimundo Maia Neto
UFMG


Prof. Celso Martins Azar Filho
Universidade Federal Fluminense

Belo Horizonte, 16 de maio de 2016.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais (ao meu pai, *in memoriam*), irmãos e madrinha, que me acompanham pelo sinuoso caminho da filosofia.

A Ariana.

À Professora Telma Birchal, como ex-coordenadora do Programa de Pós Graduação e, sobretudo, pela atenciosa orientação.

À FAJE, pelo espaço acolhedor.

Aos funcionários da Secretaria de Pós Graduação em Filosofia e da Biblioteca da FAFICH da UFMG, pelos esclarecimentos e bom funcionamento.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

RESUMO

DE OLIVEIRA, M. F. R. A questão do ser nos *Ensaio*s de Montaigne. 2016. 189 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

Esta dissertação pergunta por uma possível ontologia implícita nos *Ensaio*s identificando, paralelamente ao ceticismo de Montaigne, suas principais características. Assim, ela busca remontar os principais trechos onde a noção de 'ser' aparece. Para tanto, sua estrutura organizou-se em três eixos, ou partes: o ser de Deus, o ser da natureza e o ser do homem. Na primeira parte, mapeou-se o fideísmo no penúltimo capítulo do Primeiro Livro, posição tradicionalmente atribuída à *Apologia*, capítulo sobre o qual também nos debruçamos. Subjacente à tese mesma do fideísmo, esta dissertação propôs que há um direcionamento ontológico a partir da separação entre razão e fé. A segunda parte buscou mapear trechos onde uma filosofia da natureza pudesse ganhar contorno no pensamento de Montaigne. Noções como movimento e diversidade são relevantes para tanto. Por fim, a terceira parte debruçou-se sobre noções fundamentais ('aparência' e 'universal') para se compreender a posição de Montaigne diante das coisas, do conhecimento e dos homens, onde não se deixou de incluir a questão do sujeito.

Palavras-chave

Montaigne; ser; fideísmo; natureza; movimento; diversidade; antropologia; aparência; nominalismo; sujeito.

ABSTRACT

DE OLIVEIRA, M. F. R. The question of Being in Montaigne's *Essays*. 2016. 189 p. Master Dissertation – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

This dissertation inquires about an implicit ontology in Montaigne's *Essays*, considering the skepticism professed by this author. To achieve that, it proposes an interpretation of the main passages where the concept of being appears. For this, its structure was organized in three parts: the being of God, the being of nature and the being of man. In the first part, it analyses the fideism in the second-to-last chapter of the First Book. Fideism is traditionally attributed to the "Apology for Raymond Sebond", thesis which this dissertation also claims. In parallel to the fideism thesis itself, it suggests that there is a kind of ontological commitment that could be derived from the separation between reason and faith. The second part searched the main passages related to the notion of nature, in order to reconstruct a kind of philosophy of nature, where movement and diversity appears as the central notions. At last, in the third part the question of man is presented not without a brief overview on notions like 'appearance' and 'universal', the reality of the individuals and the issue of the subject.

Keywords

Montaigne; being; fideism; nature; movement; diversity; anthropology; appearances; nominalism; subject.

Índice

Introdução	10
Primeira Parte. O Ser de Deus	20
Capítulo 1. A contradição moral e a separação entre Deus e os homens: o capítulo Das orações (I.56).....	20
Capítulo 2: A confirmação do hiato metafísico. Impossibilidade do conhecimento de Deus	40
Anexo: cotejo entre o final da <i>Apologia de Raimond Sebond</i> e o diálogo de Plutarco, <i>Sobre o E de Delphos</i> , traduzido por Amyot.....	56
Segunda Parte. O Ser da Natureza.....	63
Capítulo 1: A natureza e o movimento natural.....	63
1.1. A obra de Joukovski sobre o heraclitismo renascentista e um trecho da <i>Metafísica</i> de Aristóteles	76
1.2. Os <i>Esboços do Pirronismo</i> : a diferença entre o pensamento cético e a filosofia de Heráclito	83
Capítulo 2: Diversidade e experiência.....	87
Capítulo 3: A crítica do conhecimento fundado na experiência: o limite das artes	98
Terceira Parte. Ser e Antropologia	111
Capítulo 1. O aparente e o fenômeno: pirronismo ou fenomenismo?.....	111
Capítulo 2: O nominalismo e o universal	124
Capítulo 3: O ser do homem em movimento e o conhecimento limitado: a diversidade na dissemelhança dos indivíduos entre si	135
Capítulo 4. O paradoxo do autoconhecimento: a pedra de toque intocada	152
Conclusão	168
Bibliografia.....	175

"On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans la définition." Pascal, *De L'Esprit Géométrique*

"(...) Human nature is too inconstant to admit of any such regularity. Changeableness is essential to it. And to what can it so naturally change as to affections or emotions, which are suitable to the temper, and agree with that set of passions, which then prevail? (...)" Hume, *A Treatise of Human Nature*

"(...) The process of specialization, departmentalization and fragmentation, in the Humanities as well as in the Sciences, has reached a height undreamed of in those days; and we stand in greater need than ever of a *speculum mentis*, a panoramic survey or chart of the intellectual world whereby some sense of The Whole *as* a whole may be attained and preserved. (...)" Basil Willey, *The English Moralists*

"(...) La métaphysique date du jour où Zénon d'Élée signala les contradictions inhérentes au mouvement et au changement, tels que se les représente notre intelligence. (...)" Bergson, *La pensée et le mouvant*

Introdução

Esta Dissertação propõe interpretar, não exaustivamente, a noção de ser¹ e outras noções correlatas² em trechos selecionados ao longo dos três Livros dos *Ensaio*s de Montaigne. Buscaremos também apresentar alguns paradoxos constituintes ou derivados da análise interpretativa dos trechos aqui selecionados. A ocorrência do termo 'ser' como nome e substantivo é considerável. Não partimos de um pressuposto teórico, ou seja, de que haja uma teoria do ser bem formulada nos *Ensaio*s, isto seria uma falsificação, senão um erro. Mas compartilhamos da proposta de Miernowski (1998), que propõe interpretar os Ensaio)s '*e as tão discutidas contradições em Montaigne*' sobre o pano de fundo da metafísica³. Ele entende que as contradições têm um peso ontológico: "(...) Montaigne lembra que as oposições éticas e as contradições do discurso têm um fundamento ontológico."⁴ e, "(...) Para atingir os fundamentos ontológicos do julgamento montaigneano, é preciso recolocar o problema discursivo, epistemológico e moral da contradição em seu contexto metafísico"⁵. Notar que Miernowski parte de um problema *a priori*, qual seja, o da contradição.

¹ Segundo Leacke (1981), há 90 ocorrências de 'être', como substantivo e como nome, ao longo dos *Ensaio*s (p. 477). Destas 90 ocorrências, 41 estão na camada [A], 27 na camada [B] e 22 na camada [C]. O Livro I apresenta 13 ocorrências (7 em [A], 3 em [B] e 3 em [C]); o Livro II tem 49 ocorrências (34 em [A], 4 em [B] e 11 em [C]), sendo que somente a ARS apresenta 34 (24 em [A], 3 em [B] e 7 em [C]) e o Livro III soma 28 ocorrências (20 em [B] e 8 em [C]). Os capítulos com maior índice de ocorrências, depois da ARS, são: I.14 (5 ocorrências, sendo 4 em [A]); I.20 (4 ocorrências, sendo 2 em [A] e 2 em [B]); III.9 (8 ocorrências, sendo 6 em [B]); III.13 (5 ocorrências, sendo 4 em [B]). O que este levantamento nos diz? Superficialmente, a princípio, que houve uma preocupação maior com o tema do 'ser' entre 1572 e 1580, o que corresponde ao maior índice de ocorrências na camada [A]. Junto a isso, que a ARS é o capítulo onde uma pretensa orientação ontológica encontra maior conteúdo. Além disso, podemos afirmar que a noção de 'ser' jamais esteve distante do pensamento de Montaigne, dada a ininterrupta ocorrência do termo, como substantivo, nos três Livros. Atemo-nos ao seguinte: o Livro II é onde há maior número de ocorrências, o que arriscaríamos a inferir como indício de que o ceticismo esteve ao fundo das incidências, caso aceitemos a tese de Villey de que o ceticismo está majoritariamente presente no Livro II (baseada na suspeita da leitura de Sexto por Montaigne por volta de 1575).

² As noções tradicionalmente correlatas, e que Leacke (1981) nos fornece as ocorrências, são: *Apparence* (76 vezes, e *Apparences* 38 vezes), *Essence* (50 vezes), *Forme* (177 vezes), *Mouvement* (59 ocorrências), *Universel* (26 vezes, mais 43 de *Universelle*, o que somam 69 ocorrências) e *Passage* (49 ocorrências).

³ E com Hartle (2003), que diz: "*The Essays are principally and fundamentally concerned with the question of being. But if that is true, then it is all the more surprising that Montaigne says extremely little about being and becoming, the most fundamental metaphysical categories, in any explicit way. (...)*" (p.40).

⁴ Miernowski (1998), p.18.

⁵ Op.cit, p.23.

Mas no que toca ao nosso mapeamento dos trechos onde a noção de 'ser' aparece nos *Ensaïos*, não falamos de *onto-logia* (etimologicamente enquanto ciência, discurso, razão do e sobre o ser), mas de uma *onto-skiso* (esboço de um discurso sobre o ser)⁶.

Uma vez que a maior parte da crítica constata um conjunto considerável de paradoxos⁷ e contradições na obra de Montaigne, a nossa proposta interpretativa é a de interpretar as considerações sobre o ser em relação ao paradoxo. Contudo, se esta Dissertação não busca uma teoria bem definida sobre o ser nos *Ensaïos*, ela suspeita de que houve, por parte de Montaigne, uma motivação do pensamento em direção ao ser. Se Montaigne fora motivado, juntamente aos problemas morais, pela busca de uma compreensão sobre o ser, esta busca se modificou, o que tentamos mostrar ao longo da Dissertação. Uma interpretação mais negativa que positiva o mostrará, entendendo que houve genuinamente uma preocupação com o ser por parte de Montaigne, mas que o resultado desta preocupação compatibiliza-se mais com uma solução de tipo cética, que também reduz o seu escopo. Assim, se temos ciência do aspecto a-teórico da obra de Montaigne, uma vez que ele nos transmitiria sua experiência de vida e posições sobre acontecimentos da vida, e não uma doutrina, para que a realização desta Dissertação se consolidasse, foi preciso que a mesma evidenciasse alguns pressupostos teóricos a partir de um texto declaradamente não teórico⁸.

Mas qual seria, em uma tentativa de resposta satisfatória, a relação dos *Ensaïos* com a questão do Ser? Há uma problematização sobre o Ser no espaço mesmo onde ela não aparece declaradamente. Montaigne formularia o problema do Ser não na forma aristotélica ou platônica, e, onde não se percebe esta indagação, ela é paradoxalmente

⁶ Screech (2000) entende que há reflexões metafísicas e éticas na obra de Montaigne: "(...) *As an exercise of natural faculties it covers most of what would, then as now, be classed as ethics, as well as some of what would then have been classed as physics and metaphysics. (...)*" (p.17).

⁷ Compartilhamos da proposta de alguns comentadores que se debruçaram sobre o problema do paradoxo nos *Ensaïos*, na medida da seriedade montaigneana na problematização de temas filosóficos através do uso do paradoxo. Como quer Gontier (1998): "(...) *cette étude s'appuie sur le postulat du sérieux philosophique du discours de Montaigne jusque dans le paradoxe. Dans cette lecture, le paradoxe n'est pas compris comme un simple bavardage, une rhétorique sans objet ou un exercice littéraire, mais comme recelant un sens positif et philosophique.*" (p.42). A título de situar o leitor na bibliografia sobre o paradoxo e a contradição nos *Ensaïos*, indicamos: Delègue (1962), Glauser (1972), Gray (1974), Demeure (1978), Miernowski (1998), Gontier (1998), Pouilloux (2001), Eva (2007), Pimenta (2009) e Kilpatrick (2013). Afora estes, é preciso estar atento às inúmeras incidências da argumentação secundária na questão do paradoxo, ou seja, boa parte das demais obras e artigos consultados por nós aponta a existência de paradoxos nos *Ensaïos*.

⁸ Esta oposição entre teoria e prática não é simples. Poderíamos supor que há uma teoria da prática nos *Ensaïos*, uma vez que o relato, a descrição e a interpretação dos acontecimentos da vida não deixam de ser feitos através do uso de largo espectro de citações, ou seja, ancorados na erudição livresca?!

desenvolvida, em um espaço textual onde há declarações sobre a não teorização dos temas filosóficos⁹. Esta indagação retorna sem uma resposta ou solução, até o seu desaparecimento, que também não é declarado. Dessa forma, o espaço mesmo onde esta questão é rechaçada, de um modo indireto, é, paradoxalmente, o espaço onde ela é esboçada. O dinamismo da formulação sobre a questão do Ser e do devir é diretamente proporcional à aparente não adesão ao compromisso de desenvolvê-la e respondê-la. A liberdade filosófica de Montaigne, conjunta à forma ensaística e refletida em seu ecletismo seria, paradoxalmente, a condição, ou melhor, a motivação para que a tradicional, e ao que tudo indica aporética¹⁰ questão do Ser¹¹, coadjuvante nos *Ensaio*s; seja formulada junto à sua possível negação, que se configura precária e insatisfatoriamente como resposta.

Mas estamos, de modo derivado, lidando com um problema de linguagem, e, no caso dos *Ensaio*s, partimos da compreensão de que há relação, direta e indireta, entre linguagem e mundo. O seguinte trecho de Ricoeur (1995), que discorre sobre a semântica e o estatuto ontológico da linguagem, expressa, de algum modo, o que entendemos pelo direcionamento de alguns trechos da obra montaigneana: "(...) Ao permitir a distinção entre o que é dito e aquilo acerca do qual é dito, a semântica (...) abriu o discurso uma vez mais a algo diferente de si próprio, ao mundo. (...)"¹². Entende-se que quando Montaigne raciocina e afirma sobre o conhecimento e as coisas,

⁹ Parece haver uma tendência atual, entre os estudiosos de filosofia moderna, em buscar desfazer as fronteiras das canonizadas dicotomias históricas, mostrando que as divisões temáticas também não estão bem delimitadas (há, por exemplo, questões metafísicas entranhadas nas reflexões éticas). D. Rutherford, na Introdução do *Cambridge Companion to Early Modern Philosophy* (2006), assim anuncia esta tendência: "One result of these efforts to map more accurately the landscape of early modern philosophy has been a growing skepticism concerning traditional interpretative categories (e.g. 'rationalist' versus 'empiricist'). Such dichotomy have been criticized as inadequate for understanding the relationships among the views of early modern philosophers. Moreover, they have tended to reflect a bias in the history of philosophy toward epistemology and metaphysics and away from ethics, political philosophy, and theology. Recent scholarship has sought to counter this bias both through detailed studies of the practical philosophy of the early modern period, and through studies that aim to deliver a synoptic picture of the views of particular thinkers, emphasizing the close connections between, for example, metaphysical theories and ethical theories." (p.3)

¹⁰ "(...) O problema do ser é o mais problemático dos problemas, não somente no sentido de que ele não será talvez jamais inteiramente respondido, mas no sentido de que é já um problema de saber por que nós nos questionamos acerca desse problema. (...) Não deixar de procurar o que é o ser, é ter já respondido à questão: O que é o ser? (...)" Aubenque, (2012), p.22.

¹¹ Estes comentadores trataram diretamente da questão do ser nos *Ensaio*s: Baraz (1968), o artigo seminal de Brush (1972), Blum (1990), Casals Pons (1990), Birchal (1992), Miernowski (1998) e Sgattoni (2013). Cabe definir o que entendemos por 'ontologia'. Ao usarmos 'ontologia', na maior parte dos casos, estamos simplesmente nos referindo aos momentos onde, nos *Ensaio*s, a noção de 'ser' aparece, mas também a trechos de escopo 'universal'.

¹² P. Ricoeur (1995), p.84.

especialmente quando qualidades relacionadas ao movimento são afirmadas, ele, implicitamente, se refere a algo que existe para além da linguagem. Assim, nosso esforço metodológico é o de explicitar, a partir das afirmações dos *Ensaaios*, o seu sentido ontológico mesmo, ou seja, quais os sentidos do ser para além do 'ser'.

Nosso ponto de partida são alguns trechos que falam sobre o ser, em diversos capítulos. Identificados estes trechos, a interpretação leva minimamente em conta o contexto (seja o contexto próximo ao trecho, para esclarecê-lo, seja sua relação com outros trechos dos *Ensaaios*, seja até mesmos o contexto mais geral do problema que está sendo discutido). Incluiremos também, de modo parcimonioso, o estudo de fontes, que busca uma contextualização histórica dos problemas. Como veremos, contudo, a relação entre ser e linguagem nos *Ensaaios* é mais negativa que positiva, relativa a não substância e aos acidentes.

Entendemos a contradição como quis Aristóteles¹³, definida como '*uma oposição que por si só exclui o caminho do meio*'. Outra formulação possível é que duas proposições contraditórias ('A é B' e 'A é não B') não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Ora, em Aristóteles o princípio tem uma dimensão lógica, estruturadora do discurso, e também ontológica – não pode ser real que 'A e não A'. O princípio de não contradição é, portanto, fundamental como definição da identidade de algo: para algo ser 'bom' é preciso que não seja 'mau'. É preciso definir, mesmo que nossa Dissertação não seja um trabalho de análise das contradições e paradoxos, onde ficaríamos identificando-os e checando-os com a definição aristotélica. Neste sentido, fazemos um uso, digamos, livre, destas noções.

E. Naya, no verbete 'contradição' do *Dictionnaire de Michel de Montaigne* (2004), nos instrui: "*(...) A contradição intervém, então, como uma incompatibilidade fundamental que arruína a identidade das coisas (...)*"¹⁴. A incompatibilidade gerada pela contradição anula a identidade das coisas, ou seja, Naya entende a identidade das coisas como não contradição, mas parece não excluir a existência da contradição na identidade mesma das coisas. Ele aponta duas concepções montaigneanas maiores relacionadas à contradição: a) Montaigne aceitaria o princípio lógico da contradição como a base de qualquer discurso verdadeiro que tenha pretensões à verdade, assim como a ideia de

¹³ *An. Post.* I, 2, 72 a 12-14.

¹⁴ P. 210.

identidade a ele relacionada, já que o Ser, o que é, não comporta o não ser; b) Montaigne afirma uma ruptura entre o princípio lógico e a realidade (ou o que nos é dado como real), pois nossa realidade é mutável, fragmentada e contraditória. Ao associar movimento e contradição, ao modo de Heráclito, Montaigne tornaria o princípio de não contradição inadequado para a expressão da realidade cambiante. A exigência de não contradição seria desconfortável diante do devir. A partir daí, Montaigne desenvolveria uma prática dialética ligada ao exame pirrônico, que impossibilita a adesão ao princípio de não contradição aristotélico, segundo o mesmo verbete.

Ou seja, afastando-se de Aristóteles, que apresenta soluções para aproximar o princípio lógico estruturador de nosso pensamento ao real (princípio de identidade e não contradição), Montaigne partiria de uma concepção radical de Ser e de Verdade que exclui o movimento. No entanto, a nível teológico e a nível natural e antropológico, nosso aparato lógico não corresponde à experiência, mas por distintas razões.

A aceitação e rejeição simultânea (mas não sob o mesmo aspecto) do princípio aristotélico da não contradição mostra a necessidade de '*uma outra linguagem*' para expressar a experiência humana – a linguagem do paradoxo, que pode abrigar as contradições. Mas isso significa que se abre mão de dizer o Ser (como no início do segundo capítulo do Terceiro Livro, *Do arrependimento*), mesmo porque, de saída, o Ser está fora de toda nossa experiência. Se o verbete de Naya nos parece pontuar de modo correto a questão da contradição em Montaigne, várias questões ficam a responder, por exemplo: 1- se a realidade é contraditória em si ou apenas nos aparece como tal; 2- a contradição, na qual os homens estão imersos tem um valor no mínimo ambíguo: Montaigne a critica como sinal da antropológica insuficiência humana, mas também da epistêmica limitação da espécie. Muitas vezes, contudo, ele busca reconciliar-se com ela, mostrando a convivência natural da contradição nos homens (através da interpretação dos sentimentos, por exemplo), o que recolocaria a contradição a nível ontológico.

Entendemos 'paradoxo', basicamente, como raciocínio enviesado, tortuoso e contra intuitivo, contra o senso comum. Na Terceira Parte da Dissertação, o paradoxo é

entendido também como uma contradição autorreferente¹⁵, ou seja, que anula, em aporia, ou 'congela', uma afirmação sobre si feita pelo próprio sujeito que a enunciou.

Parece que, em Montaigne, a contradição tem um traço objetivo, *in re*, nas coisas. Arriscamos afirmá-lo a partir da atribuição de predicados contrários a um mesmo sujeito sob o mesmo aspecto, constatação muitas vezes também relacionada também ao movimento. O paradoxo, majoritariamente, derivar-se-ia de reflexões subjetivas, ou seja, teria sua razão de existência a partir de declarações sobre o sujeito 'Montaigne' e sobre o seu ser. Estas declarações autorreferentes, por serem paradoxais, se auto anulariam.

Outro ponto metodológico importante é que entendemos que há nos *Ensaaios* uma concomitância de teses, ou, se se preferir, de filosofias ou de simpatias teóricas. Ora, o que é a tese de Villey (1976), que, podemos dizer, trouxe Montaigne para a história da filosofia no princípio do século XX; senão uma tese sobre a convivência de filosofias, muitas vezes díspares? É preciso compreender que Villey fala de 'evolução' dos *Ensaaios* a título de mudança, e não de um progresso qualitativo cumulativo e escalonado, como o das ciências modernas, por exemplo. Assim, a sua obra magistral é mais uma declaração de ecletismo do que de uma evolução. Mas Villey entende que há um movimento cronológico em direção à subjetividade, o que compartilhamos e adotamos como um dos fios condutores de nossa Dissertação. É, portanto, fundamental que se tenha em mente o paralelismo, a convivência e a concomitância da recepção das escolas filosóficas no interior dos *Ensaaios*, a partir de sua edição final¹⁶. Nossa interpretação, assim, não encadeia sob qualquer ordem (biográfica, histórica ou causa-efeito) estas

¹⁵ O artigo de Marcondes (1994) tem trechos importantes sobre o problema da autorrefutação do ceticismo, o paradoxo cético autorreferente e possíveis soluções. Neste artigo, Marcondes, buscando definir a moral eudaimônica cética, perpassa temas distintos dos da moral: "A posição cética seria, portanto, paradoxal, no sentido de um paradoxo semântico de auto referência, do mesmo tipo do paradoxo do mentiroso. Dizer que nada se pode afirmar ou negar acerca da verdade de uma proposição é já afirmar algo. Simplesmente ao propor argumentos visando o efeito da suspensão do juízo, o cético já está se autocontradizendo. O cético viola o Princípio de Não-Contradição já ao falar, ao formular o seu discurso. A dúvida, a incerteza, são autorreferentes. A proposição <que nada sei> deve incluir a si mesma." (p.135). Notar que este é um argumento contra a *époche* extraído do célebre trecho sobre Tímon (que se referiria a Pirro), na menção ao peripatético Aritoclés em Eusébio (*Preparatio Evangelica*, 14, 18, 3-4) que, por sua vez, é o mesmo trecho que serve para a interpretação ontológica do ceticismo (v. Dumont, 1985). Logo, a questão que precisa ser feita e que não responderemos, é a de qual a relação entre a propriedade autorreferente da linguagem filosófica de Montaigne e o ceticismo. Pois, para nós, a autorreferência nos *Ensaaios* estaria vinculada a reflexões subjetivas.

¹⁶ Trabalhamos com a tradução brasileira (2001, 2002 e 2006) em cotejo com a edição de Villey-Saulnier (2004) que, por sua vez, teve como base o texto do exemplar de Bordeaux (1595).

teses, buscando, na conclusão, compatibilizá-las. É preciso compreender isto para que não se cometa o erro de se inferir uma relação causal direta entre elas, ou uma disjunção entre as mesmas. O 'mosaico' filosófico montaigneano é composto de ideias recorrentes, e perseguimo-las em nosso comentário, sem, não obstante, relacioná-las causalmente ou historicamente.

Para ilustrar metodologicamente o que visamos, mencionemos aquilo que Gueroult (1957) chamou de '*arquitetônica*', em oposição à sistemática, como e enquanto um modo de exposição que nos serviu de inspiração¹⁷. Notemos que, neste sentido gueroultiano de arquitetura, não falamos em encadeamentos necessários e lógicos, como quer a nossa proposta da concomitância de filosofias e temas nos *Ensaaios*.

Junto a este modelo teórico, não deixaremos de apresentar elementos históricos que sugerem a inserção de Montaigne na história das ideias. Restringimo-nos, não obstante, à interpretação internalista, por assim dizer, que consideramos, contudo, como o primeiro passo hermenêutico, mas não o único. Esta Dissertação não é um trabalho de história das ideias e nem uma pesquisa hermenêutica que busque identificar as fontes intelectuais com a biografia montaigneana.

A título de antecipação, identificamos o fideísmo¹⁸, no nosso primeiro capítulo da Primeira Parte, como a posição montaigneana sobre Deus. Não deixamos de reforçar este fideísmo no nosso segundo capítulo, a partir de uma interpretação da *Apologia*. A suspeita da existência desta posição filosófica nos *Ensaaios*, não elaborada à exaustão, convive com o mobilismo¹⁹, que interpretamos como presente nas considerações sobre a

¹⁷ "Pela mesma exigência se explica o papel da arquitetura. Se entendermos por sistemática a produção de uma série homogênea através de um encadeamento necessário de noções ou razões a partir de uma relação fundamental (*Cartesianos, Condillac, Adickes, Mannheim, etc.*), parece que devemos opor sistemática à arquitetura, pois esta última introduz termos (*simetria, correspondências, analogias, dicotomias, tricotomias, etc.*) que não têm, assim parece, nada que ver com um encadeamento lógico. Daí essa opinião de Mannheim de que a arquitetura vem contrariar a sistemática e se reduz a um meio de exposição. (...)" (p.244). Ainda sobre o método de interpretação dos *Ensaaios*, é preciso clarificar o que Conche (1996) entendeu por 'sistema Montaigne': "(...) *Non qu'il y ait un système de Montaigne, car la coherence, Montaigne ne l'a nullement cherchée (...), mais il y a un <système Montaigne>, au sens où Lou Andreas Salomé parle d'un <système Nietzsche>. (...)*" (p.5). Ora, se Conche dispensa o critério da coerência como norte metodológico da pesquisa montaigneana, assim, em que medida sua proposta de um 'sistema Montaigne' não estaria próxima da noção de 'arquitetônica' gueroultiana?

¹⁸ Para a questão do fideísmo nos *Ensaaios*, temos: Busson (1971), Penelhum (1983), Eva (1992), Brahami (1997 e 2008), Popkin (2000, trad. ver. Expandida), Maia Neto (2004), Cardoso (2009) e Rosaleny (2009).

¹⁹ A obra sobre o mobilismo e a tese do devir no século XVI é a de Joukovsky (1971). Mostraremos evidências diretas, vinculadas à bibliografia primária, da pertinência deste problema nos *Ensaaios*.

natureza e o homem. O nominalismo²⁰, por fim, é por nós interpretado, na Terceira Parte, exclusivamente em relação à presença de teses sobre a problemática inexistência dos universais, o que 'esvaziaria', por assim dizer, a linguagem; e também em relação à afirmação ontológica da existência exclusiva dos singulares. Por sua vez, estas três posições convivem também com o ceticismo fenomenista e/ou pirrônico, como possíveis fontes sobre a questão do ser, temas também da Terceira Parte. Fideísmo, mobilismo, ceticismo fenomenista ou pirrônico²¹ e nominalismo, portanto, são os quatro eixos de nossa argumentação, e que convivem paralelamente no interior dos *Ensaio*s²².

Posto isto, insistimos no aspecto secundário da temática do ser nos *Ensaio*s, o que o texto mesmo não desmente. Mas a constatação do ser como presença discreta nos *Ensaio*s não anula a sua presença que habita, como mostraremos, os três Livros.

Finalizando esta introdução, retomemos de Pascal o célebre comentário sobre o modo de expressão do pensamento montaigniano.

Na conversa dedicada a Epiteto e Montaigne, que não é atribuída, em sua forma final, a Pascal, há a afirmação da unidade dos *Ensaio*s via a noção de contradição. A citação, um pouco longa, apresenta os *Ensaio*s, no início do diálogo com o Sr. de Sacy: "*Quanto a Montaigne (...) como quis procurar qual moral a razão deveria ditar sem a luz da fé, assumiu seus princípios a partir dessa suposição e, assim, considerando o homem destituído de toda revelação, discorreu da seguinte maneira. [§] Ele coloca todas as coisas em uma dúvida universal e tão geral que essa dúvida se volta sobre si mesma, isto é, que ele duvida se duvida e, duvidando até dessa última proposição, sua incerteza gira sobre si mesma, num círculo perpétuo e sem repouso, opondo-se*

²⁰ A questão do nominalismo nos *Ensaio*s é complexa, pouco tratada e de difícil acesso e reconstituição. Não há, até onde estudamos a bibliografia secundária, estudos em língua portuguesa sobre este tema. Suspeitamos que o embasamento desta questão esteja vinculado ao problema historiográfico da recepção do ceticismo na Idade Média. Para a questão do nominalismo nos *Ensaio*s temos uma obra que trata diretamente do problema, e artigos que somente tocam neste ponto: a obra fundamental de Compagnon (1980), Burke (1982), Schmitt (1983), Casals Pons (1990), MacLean (1996), Gontier (1998), Screech (2000), Eva (2009) e Imbach (2004). Para uma ambientação densa do nominalismo nos fins do século XVI e no século XVII, ver Bloch (1971).

²¹ Sobre o fenomenismo e o pirronismo sobre a questão das aparências, ver: Dumont (1985) e Conche (1994).

²² Não estamos atestando, com rigor imperativo, que não haja algum encadeamento entre estas posições. Uma vez que nosso estudo não se debruçou sobre a confecção deste mapa (que, a partir das identificações filosóficas, parte para a identificação de sua gênese a nível histórico), isso não significa que não tenha havido, a nível biográfico e histórico, causas para estas opções filosóficas. Para o objetivo que nos cabe, no entanto, estaremos satisfeitos se convenceremos sobre a existência destas posições enquanto autênticas preocupações e/ou soluções montaigneanas para problemas que, em alguma medida, relacionam-se à questão do ser.

igualmente àqueles que afirmam que tudo é incerto e àqueles que afirmam que tudo não o é, porque ele não quer afirmar nada. [§] (...) Pois, se diz que duvida, o que, sendo formalmente contra sua intenção, ele não pôde explicar senão por uma interrogação; de modo que, não querendo dizer 'Eu não sei', diz: 'Que sei eu? ', da qual faz sua divisa, colocando-a sobre balanças que, pesando os contraditórios, encontram-nos num perfeito equilíbrio (...) [§] Sobre esse princípio giram todos os seus discursos e todos os seus Ensaios e é a única coisa que pretende estabelecer, ainda que não faça sempre notar sua intenção. Ele destrói insensivelmente tudo o que passa como o mais certo entre os homens, não para estabelecer o contrário com uma certeza, só da qual é inimigo, mas para mostrar somente que, sendo as aparências iguais de um lado e de outro, não se sabe onde assentar a crença."²³. O trecho de Pascal nos é fundamental, pois contribui para nossa Dissertação em mais de um aspecto. Seguindo o encadeamento dos parágrafos, o primeiro tema que sublinhamos é o do círculo da dúvida. A dúvida universal é paradoxal, na medida em que se torna afirmação; e autorreferente, pois anula a si mesma. Os paradoxos autorreferentes funcionam como anuladores da própria afirmação e da reflexão, gerando assim um círculo, um *loop*. A segunda consideração de Pascal que nos chama a atenção é a imagem da balança e o pêndulo argumentativo de '*pesar os contraditórios*'²⁴. Esta consideração de Pascal é importante para o reconhecimento do peso e da função da contradição nos *Ensaios*. Em seguida, Pascal unifica a obra montaigneana sob este princípio, a saber, o de *pesar os contraditórios*, o que sugeriremos largamente ao longo da Dissertação. Por si, esta citação do filósofo de Port Royal é uma declaração da possibilidade de se interpretar os *Ensaios* sob uma medida comum. É interessante notar que Pascal menciona a intenção subentendida na escrita e no estilo de Montaigne, e que, em muitos casos, por isso, o comentador é obrigado a fazer um trabalho de explicitação de pressupostos, pois o gascão gosta de *ne remarquer pas toujours son intention*. Por fim, Pascal considera a questão das aparências. O que podemos extrair deste curto trecho? Pela consideração do tema das aparências nos *Ensaios* feita por Pascal, dado que a questão das aparências é um tipo de resposta à questão do ser, inferimos uma preocupação com a questão do ser nos *Ensaios*. Assim, a equanimidade do peso ontológico das aparências merece ser

²³ Pascal (2014), pgs.61-62. Na edição Du Seuil (1963), este trecho encontra-se na página 293.

²⁴ '*pesant les contradictoires*', edição Du Seuil (1963), p. 293.

investigada com mais cautela em relação ao problema da interpretação fenomenista ou pirrônica.

Por fim, ainda sobre o método desta Dissertação, diríamos que Montaigne avança às apalpadelas na apresentação de seu pensamento, como um mosaico *sui generis* e não aleatório, onde as peças esparsas, quando reunidas, formariam um grande quebra cabeça. É por isso que o estudo dos *Ensaïos* talvez exija mais apreciações sobre o método do que o estudo de um sistema filosófico, onde o estilo não interfere no conteúdo ou, se interfere, já o está bem definido *a priori*²⁵. Parece-nos, contudo, que o estilo e a forma sejam distintos, uma vez que o estilo *ensaio* não apresenta uma forma predefinida que o determine enquanto modo de se expor o pensamento.

²⁵ Segue uma amostra da preocupação metodológica de um estudioso do pensamento de Montaigne: "*J'invite le lecteur à considérer le terme <systeme> dans son sens étymologique (du verbe grec *synistemi*: réunir, tenir ensemble), comme signifiant une attitude réflexive qui (...) présente une série de concepts à la fois séparés et dépendants les uns des autres quant à leur statut théorique. Cette séparation et cette dépendance sont réglées par des critères philosophiques (...)*" (Ferrari, 2014, p.178, nota 1). Ferrari sugere, portanto, arriscadamente, a possibilidade de se extrair um sistema dos *Ensaïos*, no que concerne ao tema das paixões que, por sua vez, forneceriam uma antropologia unificada que significaria a moral. Ora, propomos o mesmo para o problema do ser. Nos trechos esparsos, quando compilados e cotejados, temos a visão de conjunto e do todo, que nos possibilitaria a inferência de simpatias teóricas, provavelmente vinculadas a história da filosofia.

Primeira Parte: O Ser de Deus²⁶

Capítulo 1. A contradição moral e a separação entre Deus²⁷ e os homens: o capítulo *Das orações* (I.56)²⁸

O capítulo *Das orações* (*Des prières*), penúltimo do Primeiro Livro é, de acordo com Villey, fundamental para se conhecer a postura religiosa de Montaigne. Não estamos, contudo, em busca daquilo que seria uma resposta para a questão da posição religiosa de Montaigne. Mas, situando-o brevemente junto a outros capítulos, poderíamos suspeitar de que ele fora escrito e acrescido sob os auspícios da separação entre Deus e os homens, hiato já esboçado no terceiro capítulo do mesmo Livro: "(...) *Enquanto nos movemos, dirigimo-nos por predeterminação aonde nos apraz; mas estando fora do ser não temos nenhuma comunicação com o que existe. (...)*"²⁹. Montaigne está aqui negativamente se referindo a Deus. Temos três ideias principais: o movimento humano, a liberdade na ação e a separação entre esferas do ser, ou seja, o homem está distante, existencial e cognitivamente, do verdadeiro ser.

São duas as questões que propomos sublinhar no *Das orações*. Destas questões, desdobrar-se-iam dois paradoxos aparentes, aos quais proporemos soluções. A primeira diz respeito à contradição que, indiretamente, é um desdobramento da questão da

²⁶ A estrutura desta Dissertação é inspirada na declinação do conceito de 'ser', feita por N. Panichi, no *Dictionnaire* (2004): "*M. décline le concept d'<estre> au moins em trois catégories: l'être de l'homme, l'être de la nature et l'être de Dieu. (...)*" (p.354).

²⁷ Segundo Leake (1981), volume I, há 331 ocorrências do termo '*Dieu*' ao longo dos *Ensaaios*.

²⁸ Todas as citações serão feitas com base na edição brasileira dos *Ensaaios* (2001, 2002 e 2006), em cotejo com a edição Villey-Saulnier (2004). As letras A, B e C distinguem sucessivas camadas textuais correspondentes, respectivamente, à edição de 1580, à de 1588 e às adições manuscritas que resultaram no exemplar de Bordeaux. Elas foram feitas em um exemplar da edição de 1588 até 1592, que fora publicado postumamente em 1595, pela casa editorial parisiense Langelier.

²⁹ I.3, p.22. No original: "(...) *Pendant que nous nous remuons, nous nous portons par preoccupation où il nous plaist: mais estant hors de l'estre, nous n'avons aucune communication avec ce qui est. (...)*" (p.17). Se, por um lado, o contexto ameniza o teor metafísico deste trecho, dado que o tema central do parágrafo trata sobre a felicidade relativa às ações passadas e à preocupação com o porvir (notar o tema implícito do devir, que se instaura através de um problema moral); por outro lado, a 'perda de unidade' do capítulo (anunciada por Villey), exemplificada pela repentina mudança de tom no parágrafo, sugere uma sustentação metafísica. Notar que a tradução brasileira altera a pontuação, retirando os 'dois pontos' do original. Notar também a tradução de *preoccupation* (que significava, em 1606, *occupation, anticipatio*, V. Jean Nicot), e não *predeterminação*, termo que remete a uma instância cósmica e metafísica. Não há contradição na frase (contradição que poderia ser inferida por uma suposta tensão entre *preoccupation* e *nous plaist*): movimentamo-nos de acordo com nossa vontade (noção de autonomia implícita no direcionamento da ação segundo nosso 'agrado') que, por sua vez, parece estar vinculada a uma 'antecipação' de nosso juízo. Montaigne é coerente com o seu pensamento, que tudo reduz ao homem, e o coloca separado da esfera divina.

oração. O capítulo sobre as orações, ao modo de Montaigne, apresentaria outras problematizações derivadas desta, como a questão da contradição envolvida no ato de orar.

A contradição, que sugerimos como eixo central, é aquela entre o conteúdo das orações cristãs (que reside na consciência) e a *praxis* dos cristãos após a oração. Esta contradição é também um instrumento (é importante ter em mente a variação no uso da contradição no interior dos *Ensaaios*) usado por Montaigne como crítica ao *éthos*. Ora, se a oração pode incorrer em contradição, o que Montaigne considera como cerne de sua crítica, diríamos que a contradição é o núcleo do capítulo.

De maneira análoga, a contradição é também o 'segundo núcleo', por assim dizer, do capítulo *Do arrependimento*: "(...) *O arrependimento não é mais que um desmentido de nossa vontade e uma contradição de nossas fantasias (...)*"³⁰. Vemos, assim, como a moral parece, de algum modo, pressupor a lógica³¹. Montaigne, analisando um fenômeno moral no *Das orações*, percebe como este é perpassável negativamente por princípios lógicos, no caso, o desrespeito da lei de não contradição. Se este é um fenômeno real, de existência sensível, ele parece funcionar como uma parcela exemplar que pode nos fornecer algum conhecimento sobre como são os homens em geral.

Mas, certamente, não estamos nos referindo à contradição enquanto problema lógico. O problema desenvolvido por Montaigne é moral, e mostra o problema sensível da contradição a partir das ações de alguns de seus contemporâneos. Esta constatação configura-se em um problema na medida em que os contrários não podem coincidir em uma mesma consciência. Sendo assim, o problema da linguagem, que reduz o campo da

³⁰ III. 2, p.32 e 808.

³¹ A ontologia seria o resultado da união de áreas do saber filosófico. No caso dos *Ensaaios*, soma-se às considerações morais considerações antropológicas. Há problematizações morais que não pressupõem o conhecimento lógico, como a questão da prudência, por exemplo. Contudo, estamos sugerindo que Montaigne, no capítulo *Das orações*, problematiza a moral a partir da identificação da contradição performativa. Recomendamos o artigo de MacLean (2005) sobre os compromissos lógicos de Montaigne. Nele, mostra-se como Montaigne recusa a lógica silogística e o conhecimento nela fundado, mas mostra conhecer as diferenças e gradações entre 'contradição' e 'oposição': "(...) *Montaigne is a thinker who is struck by the diversity and inconsistency in the world around him and in himself, and needs these logical tools to express his perception of this, even if they are not present in the form of technical language or analysis (...)*" (p.150). Neste mesmo artigo é dito que, a partir do método lógico da distinção (*distingo*), Montaigne atacaria a universalidade, virtude epistêmica tradicional. Ora, como propomos falar de uma 'ontologia' em um autor que recusaria a universalidade? É o próprio MacLean que, neste mesmo artigo, nos fornece um exemplo desta tensão que, para nós, é uma das principais nos *Ensaaios*. Ao se discutir a questão da verdade objetiva (*veritas simplex*), MacLean afirma que Montaigne associa a 'verdade objetiva' à universalidade (p.151).

contradição à análise linguística, deriva-se de um problema moral existente. Desenvolveremos, mais abaixo, a ambiguidade da oração.

A segunda questão trata das relações entre teologia³² e humanismo, razão e fé. O fideísmo³³, enquanto posição solidificada na modernidade (mas que teria raízes na Baixa Idade Média³⁴) propôs a separação a razão e a fé, e encontra-se refletida nos raciocínios de Montaigne. Contudo, mesmo que tenha sido um proponente da separação entre razão e fé, seu capítulo não separa plena e satisfatoriamente estas esferas, ou, se separa, o faz de modo indireto e inexato; o que pode levar o leitor à impressão de que há tensões paradoxais convivendo no texto. Veremos que, caso aceitemos que a questão principal deste capítulo seja a questão da oração, Montaigne estará incorrendo em um paradoxo auto referencial, uma vez que estaria lidando com um problema de teologia no interior de um capítulo que também apresenta declarações de teor fideísta (que estipula a separação entre teologia e humanismo). Contudo, mitigando a 'separação total entre fé e razão', que Willey³⁵ entende ocorrer, o capítulo tem margem para ser um capítulo

³² Abbagnano (2003), no verbete 'Teologia', a define como "(...) *qualquer estudo, discurso ou pregação que trate de Deus ou das coisas divinas. (...)*" (p. 949-50). Apresenta ainda a tripartição deste discurso, proposta por Marco Terêncio Varão (séc. I a.C) e recebida por S. Agostinho, em Teologia mítica ou fabulosa, Teologia natural e Teologia Civil. Para a Teologia Civil, cita a *Cidade de Deus* (VI, 5), que a define como em relação à instrução dos cidadãos e sacerdotes sobre as cerimônias a serem realizadas. Já A. Legros, no verbete 'teologia' do *Dictionnaire* (2004), inicia com a identificação do paradoxo da relação de Montaigne com a Teologia: "*Considérer ce que M. doit à la théologie relève du paradoxe, voire, pour certains critiques, de la provocation. (...)*" (p. 967). Sobre a posição teológica extraível do *Das orações*, temos: "(...) *La théologie sera donc biblique ou ne sera pas: tel est en tout cas la conviction qui semble soutenir la mise au point célèbre du chapitre <Des prières>, par laquelle M. dégage l'écriture profane de toute théologie, mais rappelle du même coup aux théologiens qu'il doivent calquer leur style sur le <parler divin>, non sur le <dire humain> de leur philosophique et inutile <servante> (...)*" (p.969).

³³ Brahami, no verbete 'fideísmo' do *Dictionnaire* (2004), nos esclarece: "*Le terme <fidéisme> apparaît au XIXe siècle pour caractériser la position théologique selon laquelle les preuves de l'existence de Dieu sont rationnellement insatisfaisantes. (...) Le fidéisme ainsi refuse d'articuler la religion révélée sur quelque religion naturelle que ce soit. La croyance en Dieu ne pouvant plus s'adosser sur l'acte premier de l'intelligence, la foi ne repose plus que sur elle-même, n'est donc pas naturellement motivée, ce qui ne signifie pas pour autant qu'elle soit arbitraire, puisqu'une fois donnée elle seule éclaire l'intelligence. (...)*" (pgs. 398 a 400).

³⁴ Sobre as relações entre fé e razão, que nascem na Idade Média, B. Willey (1965) diz: "*This alliance between Faith and Reason, then, was the note of scholasticism in its prime. In its decline they begin to fall apart, and with the Ockhamite nominalism of the later Middle Ages we get the reappearance of the Two Orders of Truth – secundum fidem and secundum rationem. You must not hope to prove the Faith by Reason, for it is founded upon arbitrary mystery and the inscrutable fiat of the Deus absconditus. This dichotomy of Faith and Reason can of course operate either for or against religion. With Ockham it is religious; Faith and Reason are separated, but both are preserved. Once they are divided, however, there is always the possibility that one of them may be rejected or perverted, faith becoming irrational mysticism, or reason becoming sensationalism or scepticism. (...)*" (p. 99). Apontamos a via, ou coincidência histórica, entre ceticismo moderno sobre a razão e nominalismo.

³⁵ Willey, na introdução ao capítulo, sublinha o problema do fideísmo: "(...) *No capítulo Das orações, que é fundamental para se conhecer sua atitude religiosa (...)* há um divórcio total entre os campos da razão

sobre um tema teológico escrito por um humanista, caso aceitemos que a questão principal seja a questão das orações mesmas, uma vez que estas são 'coisas divinas'.

Concordamos parcialmente com Villey de que a crítica à intensão dos pedidos das orações possa ser interpretada, por derivação, como uma crítica à razão, mostrando que os homens não sabem nem mesmo pedir e desejar, pois a razão, por sua vez, não os orienta e não participa de seus próprios desejos. Assim, as duas questões se ligam: da crítica ao conteúdo da consciência no momento das orações cristãs, que se faz através da descrição das contradições performativas dos seus contemporâneos, deriva-se o fideísmo, uma vez que está crítica pressuporia a ausência da razão nas orações, entendendo-as exclusivamente como motivadas pela fé.

Desta segunda questão desdobra-se a questão formal, a respeito do modo de se discorrer sobre temas teológicos. Veremos que ela também pode levar a um aparente paradoxo.

Cabe acrescentarmos que este tema da oração já havia sido investigado por Platão, em um diálogo protético, o *Alcibíades Segundo*³⁶. Nele, fica clara a crença na relação direta entre pedido (oração) e atendimento do pedido (Deus), mesmo que não necessariamente todo pedido seja atendido³⁷.

Sócrates inicia incitando Alcibíades a repensar o motivo de sua ida ao templo para rezar ao Deus, uma vez que ele poderia se arrepender, caso seu pedido fosse atendido. O diálogo passa para uma reflexão sobre a sanidade e o homem saudável, uma vez que, para Alcibíades, apenas os homens loucos, como Édipo, segundo o exemplo de Sócrates, poderiam pedir aquilo em relação ao qual se arrependeriam. O diálogo considera também a possibilidade de um mesmo homem ser ora são, ora doente, uma espécie de estado intermediário entre o homem reflexivo e o irreflexivo. Sócrates problematiza esta possibilidade, colocando a questão de como pode ocorrer que duas coisas contrárias convivam em uma mesma coisa³⁸. Sendo assim, a partir de Platão,

e da fé. A razão é tão frágil, tão essencialmente contrária às verdades sobrenaturais, que é preciso mantê-la bem longe de tudo o que é sobrenatural. Cada uma delas lucrará em atuar isoladamente, e a fé ganhará, sobretudo, em segurança. (...)" (p.472).

³⁶ Platão. *Second Alcibiade*, Flammarion, 2008, Paris.

³⁷ "(...) Eh bien, dis-moi, ne penses-tu pas que ce que nous demandons dans nos prières en privé ou en public, les dieux parfois l'exaucent et parfois non, et que, parmi ceux qui prient, certains sont exaucés, d'autres non?" (op. cit., p. 46).

³⁸ "Et comment à la vérité pourrait-il y avoir deux choses qui soient tout le contraire d'une seule et même chose?" (op. cit., p. 47).

vislumbra-se a relação direta entre oração (pedido) e Deus (ser) e a impossibilidade da convivência dos contrários em uma mesma coisa.

No segundo parágrafo, Montaigne afirma a possibilidade de que uma oração, o pai-nosso, tenha uma relação direta com Deus: "*Não sei se me engano, mas, posto que, por um favor especial da bondade divina, certa forma de oração nos foi prescrita e ditada palavra por palavra pela boca de Deus (...)*"³⁹. Este momento expressa a crença na oração como tendo relação direta com Deus, e que, portanto, é capaz de expressar algo a e sobre ele (a principal qualidade atribuída a Deus nesta oração é a vontade).

Ao considerar os Salmos e a questão da divulgação, expansão e variação das orações, o que é um problema relacionado à querela católica com o protestantismo, Montaigne diz: "*[A] Não é sem grande razão, parece-me, que a Igreja proíbe o uso promíscuo, temerário e indiscreto das santas e divinas canções que o Santo Espírito ditou a Davi. (...)*"⁴⁰. Estamos indo para além daquilo que o sentido da primeira camada do texto nos evidencia. Certamente Montaigne trava aqui um diálogo com catolicismo e protestantismo a respeito das orações. Contudo, a questão propriamente filosófica por detrás deste embate político-religioso é aquela da relação entre a oração e Deus (o Ser Supremo). Montaigne parece crer no dogma católico do Verbo e crer que, no momento da oração, há uma relação direta entre consciência (intenção), oração e Deus; ocorrendo, de fato, uma comunicação, uma vez que as palavras sagradas teriam origem divina.

Mas como dito acima, Montaigne oscila, e esta posição sobre a oração não é coerente ao longo do capítulo. A ambiguidade é instaurada quando consideramos os momentos em que ele afirma o limite da oração, que não alcançaria a Deus: "*[A] Rezamos por hábito e por costume, ou, melhor dizendo, lemos ou pronunciamos nossas preces. Enfim, é apenas mímica.*"⁴¹. A imagem da mímica, da repetição vazia, alia-se ao entendimento que o costume é somente uma convenção, sem vínculo direto com as coisas, muito menos com Deus. A oração, deste modo, é entendida também como um gesto repetitivamente oco.

Que parte da Bíblia tenha sido escrita em grego e parte em hebraico, corrobora a observação relativista de Montaigne que entenderia as orações como efeito da

³⁹ I.56, P.474 e 318. Em todas as citações, a primeira paginação é a da edição brasileira e a segunda da edição Villey.

⁴⁰ I.56, P. 478 e 320.

⁴¹ I.56, P. 476 e 319.

linguagem natural, sem propriedades reais ou essenciais, que digam como as coisas verdadeiramente são. Sendo assim, temos uma tensão na questão da oração. Esta tensão impede, *prima facie*, que uma solução seja tomada com os recursos que o capítulo nos oferece. Caso queiramos entender o ponto estável do capítulo *Das orações*, será preciso entender que o capítulo não soluciona o problema das orações, e que há outra via que se desdobra desta via central.

Em outro momento, Montaigne diz: "[A] Parece, na verdade, que nos servimos de nossas orações [C] como de um jargão (...)"⁴². Aqui, questiona-se o modo de se usar as orações, e não a oração propriamente dita. O polo é voltado para a questão humana do uso das orações, ou seja, Montaigne está questionando como os seus contemporâneos cristãos utilizam-se das orações. Este é o ponto central e moral do argumento do capítulo que, por sua vez, tem a contradição como ferramenta crítica.

A questão de se as orações comunicam-se diretamente com Deus é derivada, pois Montaigne não a enfrenta e, portanto, não a resolve. A reflexão que configura o seu problema filosófico é moral, e aponta a contradição entre o pedido da oração e a ação que se segue a ele. Isto também configura uma crítica ao *éthos* cristão do século XVI.

Evidências terminológicas mostram que a contradição performativa é o ponto do capítulo. Montaigne se espanta com a convivência, na mesma consciência, de um pedido para que se realize algo vil, e de ações viciosas que se seguem a este pedido. Seu raciocínio adentra-se em considerações *ad hominem*, e relata, em primeira pessoa, a confissão de um contemporâneo: "(...) *E aquele que, revelando-se a mim, relatava que durante toda uma época professara e praticara uma religião condenável, segundo ele, e contraditória à que tinha no coração (...) Com qual linguagem falava sobre esse assunto com a justiça divina? (...)*"⁴³. Montaigne está pensando no polo humano da questão e relata, indiretamente, referindo-se a algum contemporâneo, que este declarara por anos uma religião contrária àquela que aderira em seu íntimo. Além de contrária, ela lhe era, sobretudo, perniciosa. A contradição, então, ocorre entre a revelação oral a Montaigne e o sentimento de adesão religiosa. Há um suposto compromisso entre prece e ação. Pois a questão é como este contemporâneo de Montaigne apresentar-se-ia no

⁴² I.56, P. 485 e 325.

⁴³ I.56, P. 477. No original: "(...) *Et celui qui, se confessant à moy, me recitoit avoir tout un aage fait profession et les effects d'une religion damnable selon luy, et contradictoire à celle qu'il avoit en son coeur (...) De quel langage entretiennent-ils sur ce subject la justice divine? (...)*" (p. 320).

momento da oração, dada a contraditoriedade entre a profissão de fé pública e a sua fé privada e, o que é mais espantoso, a capacidade de se aderir a algo que se repudia.

Vamos a outro trecho. Analisando a diversidade entre as ações e as preces nos homens de seu século, Montaigne afirma: "(...) *Essa contradição e volubilidade de opinião tão súbita, tão violenta que eles nos fingem, para mim cheira a milagre. (...)*"⁴⁴. A contradição da natureza humana é negativamente relacionada à inconstância das ações. Veremos que, em outros momentos dos *Ensaio*s, Montaigne faz uma descrição simpática da 'diversidade'. Mostrando o mesmo espanto de Sócrates no diálogo acima resumido, Montaigne taxa de milagre esta convivência dos opostos no mesmo sujeito. Esta questão se configuraria como um problema para ele, como propomos, ao longo de toda a sua obra.

No entanto, Montaigne, em outros momentos de sua obra, Montaigne parece aceitar a contradição humana, tanto em si mesmo como no outro. Mas a contradição, no capítulo *Das orações*, é parte da condição humana. Contudo, Montaigne faz um uso crítico e moral da mesma, o que é surpreendente, quando consideramos a suposta aceitação da mesma, nos trechos descritivos que buscam apreender a natureza e a condição humana. Assim, para aquém da crítica ao *ethos* cristão, mas concomitante a ela, Montaigne está também afirmando que a contradição é um traço humano. A adjetivação de 'milagre' é ambígua e polissêmica. Ela tanto sugere uma ingenuidade que se espanta com a existência sensível da contradição performativa entre os homens, mas ela também define os homens. No entanto, a constatação de que a contradição participa e, portanto existe, na esfera humana, difere do desconhecimento ou ingenuidade de Montaigne, que se espanta filosoficamente com ela: "[B] (...) *Um tempo para os vícios, um tempo para Deus, como para compensação e acordo. É espantoso ver sucederem-se ações tão diversas, com uma intensidade tão inalterada que não sentimos interrupção ou mudança mesmo nos limites e passagem de uma para outra.*"⁴⁵. O que esta problemática sugere é que Montaigne está em busca de uma limitação moral, pois, no caso da mistura entre religião (oração) e vícios, ele mostra-se como um crítico quase intolerante desta contradição.

⁴⁴ P. 477. No original: "(...) *Cette contrariété et volubilité d'opinion si soudaine, si violente, qu'ils nous feignent, sent pour moy au miracle. (...)*" (p.320).

⁴⁵ I.56, P.476 e 319.

Outros trechos evidenciam a preocupação moralmente crítica de Montaigne com a contradição performativa de seus contemporâneos, especificada pela tensão entre oração, pedido e ação⁴⁶. O aparente paradoxo, assim, de que o capítulo sobre as orações não trata, por sua vez, das orações é resolvido; uma vez que Montaigne visaria, ao anunciar o tema das orações, tratar de um problema moral desdobrável do tema das orações: “(...) *Eis por que não elogio de bom grado àqueles que vejo orar a Deus mais amiúde e mais habitualmente, se as ações que se seguem à prece não me testemunham alguma expiação e regeneração.*”⁴⁷

Vamos ao nosso segundo núcleo. Contornos da posição fideísta ganhariam forma no *Das orações*, e se consolidariam na *Apologia*. A teologia teria seu âmbito circunscrito pela fé, e a filosofia seria propriamente expressão da razão, historicamente classificada, no século XVI, como humanismo⁴⁸, o que nos indica a institucionalização do debate. Basicamente, o humanismo considera o homem, em sua natureza, história e ciências o foco principal da atividade intelectual. Este uso, assim, a princípio, é justamente definido em oposição à teologia, que definiria o homem em relação a compromissos e determinações religiosas e teológicas. O humanismo, portanto, busca a compreensão antropológica voltada para elementos vitais da realidade humana, que abarquem e esclareçam sua constituição física, criações e ações. Ele se torna sinônimo, no capítulo *Das orações*, de reflexão moral que, contudo, e contrariamente ao traço histórico da renascença, a saber, a positiva e antropocêntrica valorização do humano; não exalta o homem.

O fideísmo aparece nitidamente no trecho onde Montaigne comenta alguns escritos de sua época, e, por conseguinte, defende a separação entre teologia (fé) e humanismo (razão): “[B] *Vi também, em minha época, reclamarem de alguns escritos, porque são*

⁴⁶ “(...) *No entanto, chamamos Deus e seu auxílio para compactuar com nossas faltas, [C] e o convidamos à injustiça (...)*” (I.56, p.483). “(...) [C] *Ao pé da casa que vão escalar ou explodir eles fazem suas orações, com a intenção e a esperança repletas de crueldade, de luxúria, de cobiça.*” (p.483). “(...) *Quem invoca Deus em seu auxílio enquanto está no caminho do vício faz como o ladrão de bolsas que invocasse em seu auxílio a justiça, ou como os que apresentam o nome de Deus como testemunha de uma mentira (...)*” (p.484).

⁴⁷ I.56, P.475 e 319.

⁴⁸ T. Gontier, no verbete 'humanismo-humanista' do *Dictionnaire* (2004), se refere justamente à única ocorrência do conceito nos *Ensaaios*, no capítulo *Des prières*, I. 56, e não I.51, segundo um erro de redação do *Dictionnaire* (2004, p. 481): “*De par l'emploi qu'il fait de ce terme, il revient à M. d'avoir l'un des premières explicite clairement l'un des enjeux caractéristiques de la Renaissance: la définition d'un domaine autonome de l'homme, de son agir et de ses fins. (...)*” (p.481). Ora, como ganhara terreno este antropológico 'domínio autônomo', e qual o seu significado filosófico e teológico? Justamente o que um quadro teórico fideísta proporcionou.

*puramente humanos e filosóficos, sem mistura de teologia. No entanto, se dissessem o contrário, não seria sem alguma razão: ou seja, que a doutrina divina assume melhor sua importância isoladamente, como rainha e dominadora; que ela deve ser principal em tudo, e não subordinada e subsidiária; e que talvez os exemplos para a gramática, retórica, lógica fossem extraídos mais apropriadamente de alhures que de uma tão santa matéria, como também os argumentos dos teatros, jogos e espetáculos públicos; que as razões divinas são consideradas com mais veneração e reverência isoladas e em seu estilo do que acopladas às reflexões humanas; que mais amiúde se vê o erro de os teólogos escreverem humanamente demais do que o outro erro, de os humanistas escreverem pouco teologicamente (...)*⁴⁹. A Teologia é tida como a 'rainha' das ciências e é compreendida enquanto separada das outras. Esta é uma ambiguidade do raciocínio fideísta de Montaigne, uma vez que ela não proporia a aniquilação da teologia, mas a salvaguardaria como separada da filosofia. A teologia não deve se mesclar aos demais campos do saber, por ser a principal ciência. Este raciocínio resguarda sua integridade epistêmica por restringir seu uso e lugar, mas não deixa de ser ambíguo em si mesmo e quando confrontado aos efeitos históricos do fideísmo. De outro modo, a teologia é reduzida e ganharia força com esta redução, mas a história intelectual moderna mostra o contrário. Montaigne, assim, não convoca uma extinção da Teologia.

O raciocínio, contudo, por ser tortuoso e pouco claro, deixa margens para que se entenda como um erro que o estilo humanista pouco incluía questões teológicas em seus escritos, o que corrobora que Montaigne trata de um tema propriamente da esfera teológica no seu capítulo, caso aceitemos que ele não erra sobre a própria matéria que trata e problematiza. Notemos que o raciocínio adere a uma posição contrária à exposta de início, ou seja, Montaigne está raciocinando através de contrários. Não obstante, o que se observaria mais correntemente, segundo ele, referindo-se aos escritos intelectuais de seu século, são teólogos escrevendo com alto teor de humanismo, e isto seria também um erro. Ou seja, se, por um lado, a Teologia só tem a ganhar com a distância das questões humanas; por outro o humanismo parece ser chamado ao dever de enfrentar algumas questões teológicas, como a da própria autonomia da Teologia, por exemplo, o que gera uma recursividade do raciocínio. Montaigne se consideraria um humanista enfrentando uma questão teológica? Mas não seria os *Ensaíos* uma

⁴⁹ I.56, P.481 e 322-23.

decorrência coerente da separação proposta? O que este longo trecho nos indica de mais certo, assim, é a mistura entre razão e fé como ordem do dia dos debates do século XVI, e um resquício teológico nos debates e escritos humanistas.

Esboçamos aquilo que identificamos como o segundo paradoxo, desdobrável do segundo núcleo temático do capítulo *Das orações*: caso mantenha-se a interpretação em primeiro nível, que parece ingênua; Montaigne está investigando neste capítulo um tema propriamente teológico. Aparentemente, e em um primeiro nível de leitura, Montaigne está a tratar de um problema teológico⁵⁰, as condições em que um cristão deve orar, a intenção envolvida no momento da oração e, derivadamente, o conteúdo da oração mesma. Sendo assim, uma interpretação teológica do *Des prières* perpassará, provavelmente, a questão da relação entre a oração humana e Deus. Ou seja, caso aceitemos que a oração é o principal cerne do capítulo, estaremos afirmando que ele enfrenta um problema teológico, o que gera um paradoxo, uma vez que este capítulo apresenta também fundamentos para a posição fideísta.

Para solucionarmos este paradoxo, propomos que a chave deva incluir a questão da forma ensaística, do modo de se tratar questões teológicas. Já no início do capítulo, no primeiro parágrafo, lemos: "[A] Proponho ideias informes e irresolutas, como fazem os que divulgam questões duvidosas para serem debatidas nas escolas: não para estabelecer a verdade, mas para procurá-la. (...)"⁵¹. É certo que a irresolução e a deformidade das ideias contidas neste capítulo relacionam-se aos paradoxos e as tensões nele presentes potencialmente. Notemos no substantivo *escoles*, referência ao lugar onde se situaria o debate. Contudo, Montaigne, de antemão, já exclui a via dogmática de tratamento das orações, afirmando que busca procurar a verdade, e não estabelecê-la⁵². Esta separação, entre um modo dogmático de estabelecer a verdade, e um modo cético de procurar a verdade, por si mesma soluciona o paradoxo que identificamos acima. Por si mesma, a forma ensaística permitiria a Montaigne tratar dos mais diversos temas, inclusive temas teológicos, de *maniere laïque, non clericale*. Mas qual a intenção de se tratar de um problema teológico, as orações, sendo que a separação entre os homens e Deus, ecoada pelo fideísmo, é indiretamente afirmada no capítulo? Mais uma vez,

⁵⁰ De Teologia Civil, como definido por Varrão e desenvolvido por Agostinho, na *Cidade de Deus*.

⁵¹ I.56, P. 473 e 317.

⁵² Este 'modo' de investigação filosófica é próprio dos cétricos pirrônicos, que não estabelecem, mas procuram.

porque este não é o problema central e, paradoxalmente, o capítulo sobre as orações é um capítulo sobre a contradição performativa.

Outro momento em que Montaigne evidencia a separação entre fé e razão cara ao fideísmo é: "[C] *Proponho ideias humanas e minhas, simplesmente como ideias humanas, e consideradas separadamente, não como decretadas e regidas pela ordem celeste, livres de dúvida e de contestação: matéria de opinião, não matéria de fé; o que penso segundo eu mesmo, não o que acredito segundo Deus, (...): para ser instruídos, não para instruir; de uma forma laica, não clerical, mas sempre muito escrupulosa.*"⁵³. A forma laica possibilita a expressão de seu pensamento, uma vez entendido este laicismo em relação à submissão da filosofia, das obras de literatura e ciências, à Igreja. A separação entre *matiere d'opinion* e *matiere de foy* corresponderia à separação fideísta entre razão e fé, e permitiria a autonomia do homem em relação à religião. A humanidade das ideias marca já a naturalização do humano, espelho do hiato ontológico ecoado pelo fideísmo.

A forma ensaística no *Das orações* seria, então, o principal vetor do seu ceticismo. Não obstante, o conteúdo deste capítulo não está ausente de ambiguidades e tensões paradoxais. Embora o fideísmo seja a postura epistêmica mais condizente com o estado de coisas no mundo, uma vez que se percebe a ausência física de Deus no mundo e sua não apreensão pelos sentidos, o laicismo de Montaigne é, contudo, também *tres-religieuse*, o que corresponde, dentre outros, ao tema declarado no título e que, de certo modo, percorre o capítulo.

Se a forma ensaística permite a convivência, mas não necessariamente a adesão, de um modo laico de tratar um tema teológico, outra via é possibilitada; a saber, de que Montaigne é um cristão tratando o tema específico das orações, uma vez que este não é um capítulo de um ateu⁵⁴. Vários trechos nos mostram prescrições de Montaigne sobre

⁵³ I.56, P. 482. No original: "[C] *Je propose les fantasies humaines et miennes, simplement comme humaines fantasies, et separement considerées, non comme arrestées et réglées par l'ordonnance celeste, incapables de doute et d'altercation: matiere d'opinion, non matiere de foy; ce que je discours selon moy, non ce que je croy selon Dieu, (...): intruisables, non intruisants; d'une maniere laïque, non clericale, mais tres-religieuse tousjours.*" (p. 323). Notemos na tradução brasileira de '*tres-religieuse tousjours*' por '*sempre muito escrupulosa*'.

⁵⁴ A resposta à segunda objeção feita a Sebond mostra que há mais plausibilidade para que não haja um ateísmo nos *Ensaïos*. Mas estamos cientes da complexidade da tarefa de definir a posição religiosa de Montaigne. Como disse Eva (1992): "*Ainda mais difícil do que determinar a existência ou não de motivações religiosas na defesa do catolicismo é sondar a religiosidade pessoal de Montaigne – (...)*" (p.59).

o modo de se orar. Desde já afirmamos que não desenvolveremos este tópico, mas que ele inicia-se com um aparente paradoxo. Montaigne, como vimos, pressupondo a relação direta do pai-nosso com Deus, aceita e receita que esta seja a oração usada por todos os cristãos. Contudo, logo em seguida, inicia uma prescrição das orações, que restringirá seu uso, as pessoas que devem usá-las e que inclui, por sua vez, a crítica à *vulgata*. Esta restrição, uma vez que não se esclarece o seu escopo, pode levar à interpretação de que o próprio pai-nosso é também restringido.

Carraud (2008) enfrenta esta tensão, nomeando-a de 'oposição': "*Seremos sensíveis à oposição entre a primeira frase <Eu não sei se me engano> e o dogmatismo deste verdadeiro começo.*"⁵⁵. Este comentador conclui paradoxalmente sua sofisticada hermenêutica sobre o *Des prières*. A censura Católica feita ao texto de Montaigne fora devida ao seu rigorismo, entrevisto nas prescrições ao modo dos fiéis orarem. Rigorismo, portanto, moral, o que enrobustece a tese da presença de uma moral no capítulo (para este comentador, uma moral teológica e pré-kantiana). Carraud conclui perguntando se não fora o próprio rigorismo censor de Montaigne que o levara à censura⁵⁶.

O paradoxo, assim, torna-se fulcral para se compreender a posição de Montaigne em relação às querelas religiosas. Carraud diz: "*(...) Podemos, todavia, ver uma <tendência evangélica> nesta quase exclusividade do Pai-Nosso (...).*"⁵⁷. Montaigne fora condenado por propostas de teor protestante. A exigência da alma 'limpa' no momento da oração fora um dos pontos da condenação. Contudo, mesmo com as adições e correções de 1582, o texto permanece pouco claro quanto a uma tomada de posição definitiva. Mas Montaigne, ao optar por manter a tensão em relação à sua própria postura sobre o catolicismo e o protestantismo, não estaria recusando o partidatismo

⁵⁵ Avoir L'Âme Nette: Scepticisme Et Rigorisme Dans <Des Prières>; in *Dieu à notre commerce et société Montaigne Et La Théologie*, sous la direction de Philippe Desan, Librairie Droz S.A, Genève, 2008, p.76, nota 17.

⁵⁶ A razão seria a de que as censuras de Montaigne seriam condizentes com a posição protestante face ao tema das orações. Para a Igreja Católica, era interessante que os fiéis cometessem pecados e que errassem no uso das orações: "*(...) Il n'est pas question de théologie catholique, il n'a jamais été question, d'exiger un état d'impeccabilité absolue pour prier – sinon les pécheurs ne pourraient pas prier. (...)*" (p.78). A partir daí, a exigência de Montaigne se torna paradoxal: Precisa-se ter a alma imaculada no momento das preces. Se se possuir a alma imaculada, não se terá pecado. Se não houver pecado, não há necessidade da prece. O corolário paradoxal que decorre a partir do rigorismo é que os homens jamais estão aptos para rezar, pois todo pecador que reza não tem a alma limpa. Montaigne, em um capítulo sobre as preces, estaria sugerindo a impossibilidade das preces.

⁵⁷ Op.cit., p.75, nota 11.

religioso, em uma espécie de suspensão política, possibilitando assim um cristianismo universal, o que plausivelmente coaduna-se com o que Villey chamou de 'tendências agnósticas do pensamento de Montaigne'? No *Des prières*, este modelo cristão universal e utópico seria ilustrado pelo relato de um bispo sobre os habitantes da ilha de Dioscoride⁵⁸.

O artigo de Carraud também explicita, em outros termos, o recurso da contradição utilizado como instrumento acusatório; sendo, a nosso ver, um dos eixos do capítulo de Montaigne: "(...) *É, então, uma contradição interna à prece, a saber, a contradição entre a injustiça do pedido e a justiça daquele à quem o pedido é endereçado, o que interdita a impetração da prece. Montaigne evidencia a contradição (...)*"⁵⁹. A contradição, interna e de consciência, aproxima-se do cristianismo agostiniano. Ela mostra a injustiça do conteúdo do pedido, que constitui um ato mental, em oposição à justiça daquele a quem é endereçado o pedido. Os atributos de Deus, se não compreendidos no momento da prece, levam ao mau pedido e, por conseguinte, à contradição. É isso que Carraud identifica como '*contradição interna à oração*', ou seja, a contradição entre o conteúdo do pedido e o receptor da intenção, Deus. Todo pedido deveria ser bom, dado a comunhão entre o indivíduo que pede, o conteúdo que constitui o que é pedido e a quem se pede. Mas esta decorrência, acrescentamos, revela uma extrema ingenuidade a respeito da natureza humana, que parece possuir qualidades comuns, seja em um cristão ou em um protestante. O espanto, que Montaigne mesmo declara, e que nos parece sintoma de uma ingenuidade, não interfere na existência da contradição nos homens e em suas ações. Mas ele também é o principal motivador do teor normativo do capítulo *Das orações*.

Esta não é a posição conclusiva do artigo que, como sublinhado, interpreta majoritariamente a acusação e condenação dos *Ensaïos* como efeito do rigorismo de Montaigne, que importaria às preces a penitência e o arrependimento. O artigo aproxima, em seguida, o excesso de rigorismo ao ceticismo, partindo de elementos comuns entre Montaigne e Gentian Hervet⁶⁰. Aproximando-se da conclusão, a tensão entre a suposta

⁵⁸ I.56, p. 480.

⁵⁹ Carraud (2008), p.78.

⁶⁰ Op.cit., pgs.82-83. Hervet (aprox. 1499 – 1584) foi um dos primeiros tradutores de Sexto Empírico. Ele traduzira o *Adversus mathematicos*, publicado em 1569. A dedicatória desta obra, datada de 1567, é dirigida ao Duc de Lorraine Charles de Guise, que se tornara o grande vencedor da ortodoxia romana depois do Concílio de Trento. O que estava em questão na dedicatória era a compatibilização do

posição rigorista de Montaigne e a sua condenação pela censura, ainda persiste: "*Permanece então o problema decisivo: mais se intensifica a ortodoxia de Montaigne, mais é – legitimamente – espantosa a censura levada ao seu encontro (...)*"⁶¹. A razão *ad hominem* é então mencionada, a partir de Malcom Smith⁶², ou seja, a censura teria se importado com o fato de que os ensinamentos viessem de um homem laico, e não de um clérigo. Carraud, não obstante, considera esta solução falha, pois advinda de uma hipótese precária, que, na falta de outra mais robusta, é acionada. O que, por fim, é reproposto como solução, sem deixar, mais uma vez, de resvalar o argumento enviesado e contra intuitivo, é que o motivo dos censores fora, justamente, pelo excesso de rigorismo de Montaigne.

O ceticismo, instrumentalizado através da restrição do uso das preces e relacionado também à constatação da pluralidade de usos das preces, compatibilizar-se-ia com o excesso de rigorismo: "*(...) Eis o que, sem dúvida, inquietou o censor: o excesso de rigorismo de Montaigne. Ceticismo e rigorismo: <são coisas em singular concordância>*"⁶³. O artigo, deste modo, conclui com uma mitigação do paradoxo, ferramenta imprescindível, para nós, na interpretação dos *Ensaio*s: "*Se a descrição da pluralidade de usos da prece revela um exame cético, este exame é colocado ao serviço de um discurso radicalmente prescritivo, aliando de maneira menos paradoxal que não parece o ceticismo e o rigorismo (...)*"⁶⁴. Mas ainda a convivência de um compromisso moral religioso normativo e um ceticismo que atesta a individualidade no uso das orações, não deixa de, *prima facie*, constituir um paradoxo.

Faye (2008)⁶⁵ conclui seu artigo sobre o capítulo *Des prières* afirmando que o problema da consciência ensaiado por Montaigne relaciona-se a um problema propriamente moral, e não teológico. Esta consciência é a que o agente tem das ações passadas e presentes, e a capacidade de projetá-las no futuro. Não se trata de uma consciência propriamente epistêmica, do sujeito do conhecimento, ou teológica, da

ceticismo com o catolicismo, através de um 'bom uso' dos textos de Sexto Empírico. O ponto de Hervet, sublinhado no artigo de Carraud, é o de uma 'moderação' na condenação aos pecadores, através da negação de que Deus não os atendesse. Montaigne estaria em provável diálogo com este tradutor, ao defender a tese contrária.

⁶¹ Carraud (2008), op.cit, p.85.

⁶² *Montaigne and the Roman Censor*, Genève, Droz, 1981; in, Carraud (2008), op.cit, pgs.84-85

⁶³ Op.cit., p.88.

⁶⁴ Op.cit, p.89, grifo nosso.

⁶⁵ Faye, Emmanuel. Montaigne Et Les Théologiens Dans <Des Prières>, In *Montaigne Et La Théologie, Dieu à notre commerce et société* (Direction de Philippe Desan). Librairie Droz, 2008.

relação do sujeito com Deus. A partir daí, já temos um contraponto à leitura de Carraud, que buscou, em sua densa hermenêutica, resgatar o fundo teológico do *Das orações*. As modificações e adições feitas por Montaigne, evidenciadas pelas camadas sucessivas [B] e [C], são mencionadas por Faye como reflexo da censura romana sofrida pelos *Ensaaios*⁶⁶. Porém, seu argumento não esmiúça o conteúdo modificado, por acréscimo ou por remoção, como o faz Carraud que, inclusive, menciona e cita a primeira edição dos *Ensaaios*.

O paradoxo que Faye explicita é temático e estrutural, o que resolvemos pela questão da forma ensaística: o capítulo trata de um tema teológico, mas não é um capítulo de teologia escrito por um teólogo⁶⁷. Montaigne não estaria investigando propriamente o tema das orações, mas, sim, o uso que os homens fazem delas. E, da relação entre a esfera humana e a esfera divina, que é central para o tratamento teológico, decorre o problema da consciência, pois é este elemento constitutivo da espécie humana que se relaciona com Deus. Da perspectiva teológica decorreria o problema da consciência, que é sublinhado por Faye.

Ele sustenta que o capítulo não é propriamente teológico devido à maneira de pensar de Montaigne, que não é um teólogo. Sua tese é que⁶⁸ a principal diferença entre um discurso teológico e um discurso filosófico é antropológica, ou seja, o modo de conceber o homem. Montaigne não partiria da premissa da corrupção e da queda⁶⁹, mas ensaiaria a liberdade das faculdades e potências humanas, desbravando a experiência propriamente humana da relação com Deus.

Contudo, não estamos tão certos em aderir a este ponto de Faye. Sublinhemos o parágrafo final do *Des prières*: "(...) Nada é tão fácil, tão doce e tão benevolente quanto a lei divina: ela nos convida para si, por mais culpados e detestáveis que sejamos; estende-nos os braços e nos recebe no colo, por mais vis, sujos e enlameados que

⁶⁶ Op.cit., p. 95.

⁶⁷ Op.cit. p. 94. Este é um modo de reflexão largamente identificável ao longo dos *Ensaaios*, ou seja, apresentar o conteúdo sem quaisquer relações evidentes com o título do capítulo. Não seria esta aparente incoerência argumentativa possibilitada pela forma ensaística?

⁶⁸ Op.cit, p. 92-93.

⁶⁹ O que é controverso, quando pensamos nas raízes históricas da antropologia 'pessimista' constantemente reafirmada por Montaigne. O 'rebaixamento' do homem pode tanto ter motivações célicas quanto cristãs, ou ambas. Para uma interpretação agostiniana da antropologia montaigneana, em relação com o ser do homem e Deus, ver Blum (1990).

*sejamos e que venhamos a ser no futuro. (...)*⁷⁰. Ora, Montaigne estaria partindo aqui, ao adjetivar o ser do homem, do dogma da Queda? Este trecho evidencia uma concepção da 'lei divina' e, o que toca mais o diálogo com Faye, a culpa. Mas sua observação é teoricamente circunstancial, ou seja, o erro é um campo de ação possível após o nascimento do homem, e isso não implica que ele já tenha nascido nele imerso? De qualquer modo, Montaigne não explicita adesão ao dogma da Queda, nem menciona o estado adâmico pré-lapsário.

Faye descarta razões genéticas e não aplica metodologia genético-histórica, que tentasse explicar o pensamento de Montaigne a partir do contexto teológico da época, embasadas em técnicas hermenêuticas que justificariam a forma de tratamento montaigneana ao tema teológico relacionando-a ao seu estatuto social ou mesmo à sua formação universitária e escolar. Montaigne estaria simplesmente interessado na ciência do homem, e não na ciência de Deus.

No início de seu artigo, ele chega mesmo a considerar um modo retórico e dramático de avançar considerações sobre o tema das preces. Ele, porém, não desenvolve esta hipótese. Quanto ao que identificamos acima, a saber, a presença de uma 'moral' para o uso das preces, conclusão esta identificável também na interpretação de Carraud; Faye propõe que Montaigne trabalharia com uma dicotomia neste uso, a saber, que haveria o modo teológico e o filosófico de se usar as orações⁷¹.

O título do capítulo de Montaigne assim, na interpretação de Faye, é talvez o único elemento de maior proximidade com a teologia. Essa conclusão compatibiliza-se bem com a interpretação de Villey e de Popkin⁷², que tomam os raciocínios de Montaigne sobre o problema de Deus como reflexos ou fundadores do fideísmo. O fideísmo constituir-se-ia em um campo de considerações ensaísticas sobre o não conhecimento de Deus e a separação entre razão e fé, em oposição ao pressuposto, de raiz aristotélica, que motivou toda a Metafísica Escolástica, a saber, de que é possível o conhecimento das coisas divinas pela razão. Os *Ensaíos*, enquanto obra, seriam o exemplo maior e performático da decorrência do pressuposto, ou da constatação, de um desconhecimento

⁷⁰ I.56, P. 485 e 325.

⁷¹ Faye (2008), p. 94.

⁷² Popkin parece dar continuidade a Villey, no que condiz à tese fideísta, pois Villey parece ter identificado o fideísmo somente a partir da *Apologia de Raimond Sebond*, capítulo ao qual Popkin majoritariamente direciona sua hermenêutica. No que toca ao *Des prières*, no entanto, mostramos como é explícita a formulação da separação entre razão e fé.

das coisas divinas. Uma vez que não podemos conhecer e ter ciência de Deus, voltemonos sabiamente para a natureza e os homens, e busquemos um mínimo conhecimento deles.

O que é lacunar em ambas as interpretações aqui discutidas, não obstante, é o direcionamento para os paradoxos e contradições⁷³ que permeiam o capítulo. Como busquei apontar, Carraud chega mesmo a evitar o problema do paradoxo através de recursos de extrema artificialidade e *ad hoc*, que nos parecem distantes do horizonte hermenêutico dos *Ensaïos*. Procuramos, no entanto, indicar as tensões paradoxais e o uso da contradição enquanto problemas constituintes definitivos do discurso e da esfera temática dos *Ensaïos*.

Concordamos com Faye (2008) que o capítulo não trata das orações, e este nos parece o paradoxo incontornável do mesmo, mas que nos possibilita afirmar que a contradição dos cristãos no momento das orações está no foco das reflexões do capítulo. O que Montaigne não faz é tratar teologicamente das orações que, contudo, é um tema primariamente teológico, na medida em que trata tanto do Pai-Nosso quanto da restrição às orações no contexto da Contra Reforma. Caso aceitássemos que o capítulo seja exclusivamente sobre o tema das orações, estaríamos admitindo que este seja um capítulo sobre um tema teológico, mas que propõe claramente uma separação fideísta. Para nós, o que prevalece é o fideísmo, uma vez que esta posição justifica as restrições de Montaigne tanto ao uso, quanto ao tipo de pessoas que devem fazer uso das orações, pois quer salvaguardar o espaço da fé⁷⁴. O fideísmo compatibiliza-se com a circunscrição à teologia, mas o contrário não é o caso.

Sendo assim, restrições como no caso da crítica ao uso indiscriminado das orações pelo povo e a tradução da Bíblia em língua moderna, a *vulgata*, podem ser atribuídas a um suposto compromisso cristão (e católico) de Montaigne com a teologia, como o fez Carraud; mas também tem no fideísmo sua razão. Pois a restrição cristã às orações salvaguarda a fé e fortalece a moral, uma vez que esta restrição seria oriunda da crença de que é preciso um compromisso de integridade moral do fiel no momento da oração que o colocaria em contato, de algum modo, com Deus.

⁷³ Como propõe Panichi no verbete 'Moral-Moralista', do *Dictionnaire* (2004): "(...) *La vraie sagesse parle le langage de la contradiction. (...)*" (p. 688-89).

⁷⁴ "(...) *que o dizer humano tem formas mais baixas e não deve servir-se da dignidade, majestade, autoridade do falar divino. (...)*" (I.56, p. 481 e 323).

Como vimos, há uma problematização da questão da oração através da tensão entre a posição de que há simetria entre oração e Deus, e a posição que entende que a oração é vazia e não substancial. Montaigne aparentemente oscila, ao longo de todo o capítulo, entre estas duas posições. Contudo, parece prevalecer a concepção de que a linguagem natural é limitada e não atinge seu propósito, e que a oralidade, a pregação, é ineficaz, pois dada a múltiplas interpretações⁷⁵. Sendo assim, é preciso distinguir o uso humano e prosaico da oração, que se desdobra na crítica moral à contradição entre a oração e a ação que se segue; e o uso teológico da oração, que tem a razão de sua separação no fideísmo⁷⁶. Montaigne chega mesmo a levantar suspeita sobre a regulação da linguagem sacra das Escrituras pelos teólogos, sem, contudo, se esmiuçar nesta seara⁷⁷.

A linguagem natural é limitada, porque vazia⁷⁸, para alcançar e se fazer ouvir por Deus, o que é compatível com o ceticismo epistêmico em relação às capacidades cognitivas do homem.

Assim, Montaigne também volta sua reflexão para a ação que se segue à oração. A consciência desejava aquilo que não foi ouvido através da oração. Mas a ação deveria fazer justiça àquele conteúdo que esteve na consciência no momento da oração. Montaigne chega a se espantar com como as ações de seus contemporâneos lhe aparecem: "(...) *Eles nos representam um estado de intolerável agonia. (...)*"⁷⁹.

Pela introdução do elemento da consciência, o conteúdo da oração torna-se diferente do uso mesmo da oração, e Montaigne critica a ambos. Contudo, quanto ao uso, seu capítulo aponta vestígios de que há uma restrição positivamente moral, a saber, de que é

⁷⁵ "(...) *A ignorância pura e que confiava totalmente em outrem era muito mais salutar e mais sábia do que esse conhecimento verbal e vão, que alimenta presunção e leviandade. (...) Ao pregar e falar, a interpretação é vaga, livre, mutável e de uma parcela*" (I.56, p. 479 e 321).

⁷⁶ "[C] *Esse não é um estudo para todo o mundo, é um estudo para pessoas votadas a ele, que Deus chama para isso. (...)*" (I.56, p. 478 e 320). Aqui, Montaigne parece estar se referindo aos clérigos, resguardando seu direito e seu lugar enquanto teólogos. Notemos que a direção da 'comunicação' entre homens e Deus é de cima para baixo, ou seja, somente a Deus é dada a capacidade de entrar em comunicação com os homens, e não o contrário, o que configura a noção de graça.

⁷⁷ "(...) *Sabemos com certeza se entre os bascos e na Bretanha há juízes suficientes para estabelecer a tradução feita em sua língua? (...)*" (I.56, p. 479 e 321). Ora, esta suspeita parece ter sua razão na intuição da separação intransponível entre a esfera divina e a esfera humana, até mesmo para os teólogos. Mas, sendo assim, qual seria a razão de se manter a dignidade e o lugar mesmo da teologia, enquanto ciência das coisas divinas?

⁷⁸ Temos indícios e elementos para sustentar uma concepção mais sofisticada da linguagem, por parte de Montaigne. No entanto, em nenhum dos capítulos de nossa dissertação, desenvolveremos a questão da linguagem nos *Ensaíes*. Para a questão da linguagem dos *Ensaíes*, e sua problematização relacionada ao ceticismo, ver: Eva (1992). Para a questão do nominalismo linguístico, ver Compagnon (1980). E para a questão da linguagem em geral, ver Birchall (2007).

⁷⁹ I.56, p. 477 e 320.

preciso que se esteja com a *'alma limpa'* no momento exato da oração. Sendo assim, da descrição de como agem contraditoriamente seus contemporâneos, surge uma restrição positiva de como eles deveriam manter a consciência no instante da oração⁸⁰. A esta bifurcação, soma-se a separação do estudo da teologia, justificada pelo fideísmo⁸¹.

Mas é também por acreditar que os pedidos das orações são atendidos, e que há uma relação direta entre homens e Deus, que é preciso restringir as orações. Este é um equívoco, pois Montaigne propõe a restrição das orações com fins morais (a ação), visando evitar a contradição, que para ele era um problema real, sensível. Pois, quanto à comunicação entre homens e Deus, Montaigne indica que somente a Deus cabe estabelecer a relação com os homens, e não o contrário. Neste sentido, a noção de graça é a única ponte que superaria o intransponível hiato que separa-nos de Deus, o que é coerente com o fim da *Apologia*.

A contradição participa definitivamente da esfera humana. Montaigne entende que há a possibilidade de contorná-la, ou minimizar seu dano moral, através do arrependimento e da sabedoria prudencial. No *Das orações*, a contradição indiretamente define o homem. Moralmente, ela associa-se ao vício. Este é um traço extraível das suas posições implícitas⁸².

⁸⁰ "(...) *É preciso ter a alma limpa, pelo menos naquele momento em que rezamos a ele, e livre de paixões viciosas; do contrário nós mesmos lhe apresentamos as varas com que nos castigar. (...)*" (I.56, p. 475 e 319). Notar na preocupação moral autorreferente de Montaigne, que aponta o paradoxo de se rezar e se duplicar o castigo.

⁸¹ "(...) [B] *Não é de passagem e tumultuosamente que se deve manejar um estudo tão sério e venerável. (...)*" (I.56, p. 478 e 321).

⁸² Encontramos em meio ao *corpus* baconiano um texto de autoria dubitável, mas que pode ser um sintoma do clima que se respirava nas décadas que se seguiram à Reforma. O texto intitulava-se *The Character of a believing Christian in paradoxes and seeming contradictions*, e é datado de 1643, tendo circulado como panfleto. É uma reunião, em tom algo irônico, mas que é também suspeito de ser apologético; de 34 aforismos paradoxais sobre o comportamento do cristão, sua relação com a doutrina, seus sentimentos e crenças. Citemos alguns aforismos: "*I. A Christian is one that believes things his reason cannot comprehend; he hopes for things which neither he nor any man alive ever saw: he labours for that which he knoweth he shall never obtain; yet, in the issue, his belief appears not to be false; his hope makes him not ashamed; his labour is not in vain.*"; "*VI. He praises God for his justice, and yet fears him for his mercy. He is so ashamed as that he dares not open his mouth before God; and yet he comes with boldness to God, and asks him anything he needs. He is so humble as to acknowledge himself to deserve nothing but evil; and yet believes that God means him all good. He is one that fears always, yet is as bold as a lion. He is often sorrowful, yet always rejoicing; many times complaining, yet always giving of thanks. He is the most lowly-minded, yet the greatest aspirer; most contented, yet ever craving.*"; "*XXII. He prays and labours for that which he is confident [...] God means to give; and the more assured he is, the more earnest he prays for that he knows he shall never obtain, and yet givers not over. He prays and labours for that which he knows he shall be no less happy without; he prays with all his heart not to be led into temptation, yet rejoiceth when he is fallen into it; he believes his prayers are heard, even when they are denied, and gives thanks for that which he prays against.*". Bacon, F. *Christian*

A separação entre os homens e Deus é afirmada de modo mais explícito. A proposta de apartar a fé da razão a pressupõe, mas não pressupõe o ateísmo. O Deus de Montaigne no capítulo *Das orações* não é abscondido, mas também não é ingenuamente atingível pelas orações, como acreditou ou expôs Platão. Contudo, ele permanece onisciente. A possibilidade de se alcançar a dádiva e a graça, assim, permanecem vivas, mesmo que não haja algum testemunho dela nos *Ensaaios*. Montaigne não está colocando em xeque a existência de Deus, mas sim o modo moral dos homens em lidar com as coisas divinas.

O mundo conotado pelo pensamento de Montaigne está gradativamente se desencantando, o que levará, no século seguinte, à autonomia da natureza e, no século XVIII, à autonomia do homem. Este Deus⁸³, insuperavelmente distante, mas bom e justo, é o traço ontológico extraível do capítulo *Das orações*. E esta distância metafísica não teria relação com a afirmação da contradição humana?

Paradoxes, Collected Works, Vol. VII, Part I, Literary and Professional Works, Routledge/Thoemmes Press, 1996, London, p. 289-297.

⁸³ Naya (2002), no *Le vocabulaire des Sceptiques*, verbete 'divindade', assim coloca: "(...) À partir de cette attitude pleinement suspensive, il est très délicat de penser légitimement et de manière cohérente l'articulation à l'époque moderne de la philosophie sceptique et de la foi chrétienne, la première venant humilier la raison pour faire place nette à une illumination supérieure. (...) Le fameux <fidéisme sceptique> sera en revanche pensable dans des modèles plus ouvertement pauliniens, ou dans certains modèles théologiques protestants." (p.17).

Capítulo 2: A confirmação do hiato metafísico. Impossibilidade do conhecimento de Deus

A reflexão sobre a transcendência de Deus⁸⁴ está também inserida no contexto da crítica da razão, na *Apologia de Raimond Sebond*, que tem como escopo maior a resposta à segunda objeção a Sebond, a saber, de que as razões de Sebond não eram boas. Sem desenvolvermos aqui o paradoxo de se fazer a crítica da razão através da própria razão, Montaigne, após o elogio da paradoxal ignorância socrática, diz: “[A] (...) *Em verdade nada somos. Muito falta para que nossas forças imaginem a grandeza divina, inda mais que, das obras de nosso criador, as que menos compreendemos são as que melhor portam sua marca e são mais dele. Para os cristãos, encontrar uma coisa inacreditável é um motivo para crer. (...)*”⁸⁵. Notemos a proximidade destas considerações com o célebre adágio de Tertuliano, *credo quia absurdum*. A identidade do homem ao 'nada', o que configuraria um niilismo antropológico, é derivada da comparação entre o homem e Deus. Ou seja, neste trecho, a antropologia é definida em relação à teologia. O niilismo antropológico é correlato à falha epistêmica, razão de não conseguirmos imaginar as alturas divinas. Deste limite epistemológico, contudo, não se segue a negação da existência de Deus. As propriedades divinas existem, mas estão para além de nossa capacidade epistêmica. A contradição ocorre por não compreendermos as obras propriamente divinas, mas conhecermos a sua incomensurabilidade mesma. Ou seja, nada somos porque não conhecemos de Deus, exceto a distância mesma que nos limita. Montaigne está se referindo aos cristãos, e à teologia e metafísica do cristianismo, inserido em um contexto, portanto, de recepção e ruptura desta tradição⁸⁶. É a impossibilidade da transcendência que está sendo aludida indiretamente, e negado

⁸⁴ Naya (2002), no *Le vocabulaire des Sceptiques*, verbete 'divindade', assim coloca: "(...) *les dieux seront honorés comme bons en apparence seulement. D'ailleurs, les sceptiques suspendent autant leur jugement sur la nature des dieux (H.P. I, 159) que sur leur existence même (H.P. III, 3; V.P. 83; B. 170b). (...) La théologie sceptique est donc une théologie de la page blanche et lorsque un attribut est conféré à un Dieu, ce n'est qu'à titre dialectique de contradiction. (...)*" (p.17).

⁸⁵ II.12, p. 249 e 499.

⁸⁶ A. Legros, no fim do seu verbete 'Deus' do *Dictionnaire* (2004), menciona indiretamente algumas posições interpretativas sobre o problema de Deus nos *Ensaïos*. Para muitos, este é o problema central da obra montaigneana. Tendemos a concordar com o próprio Legros, que assim se posiciona: "(...) *Pour ma part (...), je l'y vois <entre centre et absence> (Henri Michaux), lieu indécis sans lequel, je crois, les Essais n'existeraient pas. (...)*" (p.260). Mesmo que indecisa, a questão de Deus parece motivar decisivamente o mote montaigneano. Se não houvesse a consciência do hiato metafísico, a pintura de si e a busca pela subjetividade não seriam impossibilitadas pela própria definição antropológica, configurada face à Teologia?

qualquer conhecimento e acesso ao nível transcendental. É explícita a menção a um paradoxo cristão, propriamente expresso pela conhecida fórmula de Tertuliano, o de se acreditar ainda com mais fé em algo inacreditável⁸⁷.

Ainda neste momento estrutural de crítica da razão, salientamos outro trecho: “[A] Dizemos: bem, poder, verdade, justiça. São palavras que indicam alguma coisa grande; mas essa coisa, não a vemos nem imaginamos. (...) [A] Somente a Deus cabe conhecer-se e interpretar suas obras.”⁸⁸. Este trecho apresenta tanto um pano de fundo que é uma reflexão sobre a linguagem, quanto uma posição epistêmica explícita. Ambas teriam relações com uma concepção do ser. Os substantivos adjetivados, enquanto predicados de Deus, esvaziam-se, uma vez que o sujeito, Deus, não é apreendido pelos sentidos, nem imaginável pela imaginação. Montaigne estaria comprometido com uma epistemologia proto-empirista, que tem nos sentidos a fonte exclusiva do conhecimento. As palavras esvaziam-se, por sua vez, pois o referente é desconhecido. As propriedades, atributos e qualidades adjetivadas à substância divina são enumeradas, talvez próximas aos cinco gêneros supremos de Platão, o que configurou, na Baixa Idade Média e Escolástica tardia, a querela dos universais (o problema de se estabelecer o tipo de existência dos gêneros e espécies). O raciocínio instaura a separação e crítica o procedimento analógico⁸⁹. Podemos até atribuir estas propriedades, porém o objeto mesmo das qualidades não nos é percebido, nem mesmo imaginável. Esta distância intransponível, se, por um lado, define um tipo de conhecimento; por outro, também não

⁸⁷ Apontamos a proximidade temática e argumentativa ao panfleto intitulado *The Character of a believing Christian in paradoxes and seeming contradictions*. V. Bacon (1996). O editor afirma que “(...) *that it was written (whoever wrote it) in the true spirit of the Credo quia impossibile, and not only in perfect sincerity, but also in profound security of conviction.* (...)” (p.290). Assim, Bacon teria escrito estes paradoxos sob o crivo da necessidade de distinguir razão e fé. Entre os trinta e quatro paradoxos em forma de aforismas, o primeiro formula o paradoxo de Tertuliano (v. p.292).

⁸⁸ II.12, p. 250. No original: “[A] *Nous disons bien, puissance, vérité, justice: ce sont paroles qui signifient quelque chose de grand; mais cette chose là, nous ne la voyons aucunement, ny ne la concevons* (...) [A] *C'est à Dieu seul de se cognoistre et d'interpreter ses ouvrages.*” (p.499).

⁸⁹ Montaigne parece fazer uma crítica à analogia enquanto procedimento fundamental para o conhecimento das coisas divinas (recurso epistêmico canonizado por S. Tomás de Aquino). C. Couturas, no verbete 'analogia' do *Dictionnaire* (2004), assim diz: “(...) *L'originalité des Essais consiste à invalider en partie ce mode d'approche de l'homme pour lui en substituer d'autres. Loin d'en accepter les pré-supposés, M. soumet l'analogie à la critique en dénonçant ses prétentions à ordonner le monde par une simplification de la diversité du réel.* (...) *L'analogie de l'être (analogie entis) qui constitue le mode de connaissance de Dieu par l'homme selon l'école thomiste se trouve récusée par M.* (...) *Ce que l'auteur récusé ici, c'est la possibilité d'un discours théologique réglé sur Dieu, son essence, ses attributs et ses perfections* (...)” (p.35). Assim, a principal razão desta crítica seria que a analogia reduz e simplifica a diversidade inesgotável do real. Ou seja, a base da crítica à analogia é ontológica, ou, oriunda de uma concepção de como as coisas existem.

define um tipo de existência? O que podemos esboçar, a partir desta questão, é que a negatividade é a sua principal modalidade de definição. Um elemento instrumentalizado por Montaigne na crítica à razão e, por conseguinte, na crítica à Teologia, portanto, é o da crítica à analogia⁹⁰: "(...) Pois, por exemplo, o que é mais vão do que desejar adivinhar Deus por nossas analogias e conjecturas, ajustá-lo e o mundo à nossa capacidade e às nossas leis, e à custa da divindade nos servirmos dessa pequena amostra de inteligência que lhe aprouve atribuir à nossa condição natural? (...) "⁹¹. A crítica à analogia⁹² é declarada, e seu fundamento reside na separação entre esfera humana e esfera divina. Montaigne, assim, vai aos poucos definindo o lugar da teologia e a condição humana natural⁹³.

Não exporemos a definição de verdade em Montaigne, o que nos levaria a reconstruir sua teoria do conhecimento⁹⁴. Não obstante, já se intui, desde este trecho, a contradição de se adjetivar algo que nem ao menos a imaginação consegue formar e imaginar. Montaigne, contudo, se posiciona separando o conhecimento humano e transcendente, relegando a capacidade cognitiva dos desígnios divinos ao seu próprio Autor. Podemos dizer que, para Montaigne, a teologia é matéria exclusiva para Deus. Mas a existência de Deus não é negada, mesmo que a esfera humana seja desencantada, uma vez apartada definitivamente daquilo que se supunha ser a sua causa primeira.

⁹⁰ Outra modalidade de crítica à analogia ocorre através da recusa do antropomorfismo, quando os homens, com intenção de conhecer a Deus, atribuem-lhe qualidades próprias à esfera humana. Esta crítica à analogia contida no antropomorfismo nos mostra um Montaigne não renascentista (e muito menos medieval), pela recusa da analogia; e não pagão, pela recusa ao antropomorfismo.

⁹¹ II.12, p. 269-70 e 512-13.

⁹² O procedimento analógico é largamente usado por Sebond, sem nenhum tipo de problematização que analisasse o movimento do conhecido ao desconhecido. A univocidade estaria presente nos *Livro das Criaturas*, e o que legitimaria as comparações e o uso irrefletido da analogia seria a fé. Contudo, para Carraud (2004), as declarações de Montaigne contra a analogia, que se compatibilizariam com a sua recusa do mundo hierarquizado, paradoxalmente, forneceriam ao filósofo gascão a possibilidade de uma apologética (Carraud, 2004, p.145).

⁹³ Este trecho é antecedido pela constatação da diversidade de teologias e teorias filosóficas sobre a divindade, e sucedido por uma reflexão sobre as religiões.

⁹⁴ Que este foi um problema caro à Montaigne, a saber, o do como se adquirir conhecimento das coisas divinas, citamos um trecho próximo ao que consideramos acima: "(...) *Que dizer da razão e da inteligência, que utilizamos para, por meio das coisas obscuras, chegarmos às evidências, visto que para Deus não há nada obscuro? (...) [A] A participação que temos no conhecimento da verdade, qualquer que seja, não foi por nossas próprias forças que a adquirimos. (...)*" (II.12, p. 250-51 e 499-500). A verdade aparece aqui também marcada por uma distância.

A conclusão parcial destas considerações, na *Apologia*, pende para uma apologética paradoxal do cristianismo⁹⁵. Ela é paradoxal, pois parte da crítica da razão, legando lugar privilegiado para a fé, que é enrobustecida sem, contudo, ser mencionada: "(...) *A fragilidade de nosso julgamento auxilia-nos nisso mais que a força, e nossa cegueira mais que nossa clarividência. (...) É por intermédio de nossa ignorância, mais que de nossa ciência, que somos sábios desse saber divino. Não é de admirar que nossos recursos naturais e terrestres não possam conceber esse conhecimento sobrenatural e celeste (...)*"⁹⁶. Montaigne apresenta uma espécie de paradoxal socratismo, porque teológico e cristão. O ceticismo em relação à razão parece já estar historicamente presente no cristianismo, como nos indica a máxima de Tertuliano. Nossa ignorância nos capacita para a sabedoria divina, que consiste propriamente na fé. Este paradoxo é claro. Uma vez posto que não somos aptos racionalmente para saber sobre a esfera divina e que, portanto, não conhecemos este ser; o único conhecimento que estamos aptos a adquirir é aquele que afirma que não o conhecemos. Montaigne segue, então, para o tema do conhecimento⁹⁷.

⁹⁵ A crítica da racionalidade, tanto em Montaigne quanto em Descartes, possibilitariam, na leitura de Carraud (2004), uma racionalidade 'mais alta'. O paradoxo, que Carraud não nomeia, se depreenderia do objeto mesmo dos *Ensaio*s, envolvendo-os como em uma estrutura que se justificaria pela ferramenta e pelo objeto: "*Comme Michaël Screech l'a fortement montré, les Essais font la théorie de ce dont ils ne parlent pas, et ne prétendent donc argumenter que dans l'autonomie prétendue de la raison (...)*" (pgs.150-51) A razão, usada em uma teoria sobre o que ela não alcança, provaria a sua autonomia mas, também, a sua falibilidade. Mas não é o caso que esta 'apologética', em seu todo, existe somente no campo possível da interpretação? Ou seja, Montaigne jamais a declara, ou explicita que esta é, de fato, a sua intenção. Montaigne parece estar mais comprometido com as ferramentas céticas usadas (e que possibilitam entender que há uma apologética cristã implícita). Mas, para Carraud, ocorre uma ultrapassagem do ceticismo pela questão da determinação da razão. Ora, mas se a real intenção fosse direcionar a razão para os píncaros místicos de um conhecimento supraterrâneo, porque Montaigne não escrevera uma obra de mistério? O que fica sempre mais declarado é a separação intransponível entre homens e Deus. A questão, então, passa a residir na medida das inferências oriundas de um idealismo hermenêutico.

⁹⁶ II.12, p. 251. No original: "*(...) La foiblesse de nostre jugement nous y ayde plus que la force, et nostre aveuglement plus que nostre cler-voyance. C'est par l'entremise de nostre ignorance plus que de nostre science que nous sommes sçavans de ce divin sçavoir. Ce n'est pas merveille si nos moyens naturels et terrestres ne peuvent concevoir cette connoissance supernaturelle et celeste (...)*" (p.500).

⁹⁷ Para Miernowski (1998), a Teologia Negativa, que tem em Pseudo Dionísio Aeropagita (séc. V, monge sírio responsável pela cristianização da filosofia neoplatônica. Para mais Pseudo-Dionísio, V. De Libera, 1998, p.32-33) seu precursor histórico, explica os raciocínios paradoxais de Montaigne sobre Deus. O discurso dos *Ensaio*s seria, para Miernowski, definitivamente marcado pela negação, o que concordamos. Miernowski entende que a presença da série de contradições e paradoxos proliferados pelos *Ensaio*s sugere um fundamento ontológico: "*(...) Montaigne rappelle que les oppositions éthiques et les contradictions du discours ont un fondement ontologique.*" (op.cit., p.18). Esta hermenêutica, que tem como tese central a contradição ontológica, é fundamentada na teologia negativa de Pseudo-Dionísio Aeropagita e na sua recepção renascentista em Nicolau de Cusa. Não discutiremos os aspectos propriamente historiográficos desta hipótese, mas sim os aspectos temáticos e argumentativos da mesma.

A teologia mais verossimilhante com seu objeto seria aquela que atestasse a incompreensibilidade de Deus. Ou seja, Montaigne é coerente com a tese da separação entre as esferas divina e humana. Neste trecho, ele chega até mesmo a abrir mão de quaisquer compromissos dogmáticos com uma religião verdadeira, afirmando que aquela que partisse do desconhecimento seria a mais justificável e próxima da verdade. Ora, o que se segue destes raciocínios é a conclusão de que nós não conhecemos a Verdade. Montaigne chega mesmo, em raciocínio que preludia Descartes⁹⁸ e o seu conceito de *malin gene*, a suspeitar de que a razão natural tenha sido um engodo divino, *benefices temporels*, para que os homens sonhassem que conheciam a Deus. Assim, após considerar negativamente a diversidade de teorias filosóficas e teologias, Montaigne, referindo-se ao conhecimento humano sobre o Ser de Deus, conclui parcialmente que a ignorância é a razão da deificação.

A falibilidade epistêmica e a constatação da limitação do aparato cognitivo humano são as razões antropológicas e epistemológicas que, uma vez reduzindo a razão, deixam o caminho livre para a fé. Neste sentido, a epistemologia favorece a teologia, caso entendamos a teologia como ciência da fé: "*Não podemos conceber condignamente a grandeza dessas altas e divinas promessas se pudermos concebê-las de alguma forma: para imaginá-las condignamente é preciso imaginá-las inimagináveis, indizíveis e incompreensíveis, [C] e totalmente diferentes das de nossa miserável experiência. (...)*"⁹⁹. A imaginação é negativamente dotada de uma função cognitiva, e a Teologia própria a este estado epistemológico que tem no ceticismo sobre as faculdades a expressão mais verossímil; seria a Teologia Negativa. O paradoxo, desse modo, é a

Para Miernowski, a teologia negativa é o antecedente metafísico do ceticismo dos *Ensaio*s e a ontologia que caracteriza a contradição cética é enraizada na filosofia de Nicolau de Cusa (V. p. 29-30). Da inefabilidade de Deus, tese que se compatibiliza com aquilo que cunhamos como o hiato metafísico instaurado pelo fideísmo, Miernowski desdobra o paradoxo de uma ciência da ignorância. Seguir-se-ia daí, para Miernowski, a abertura de um espaço do mistério, vislumbrável pela fé, o que rejeitamos de imediato como principal foco do pensamento de Montaigne.

Ele argumenta que o princípio de não contradição esteve em discussão ao longo dos séculos XV e XVI, colocado em voga pelo debate entre teologia negativa e aristotelismo escolástico e também pelos adversários do aristotelismo, como os cétricos. No entanto, o cerne do argumento de Miernowski é que a Teologia Negativa é ausente de seus dispositivos fundamentais na *Apologia* (como a polinomia divina), com o que concordamos. A presença da Teologia Negativa na *Apologia*, assim, seria parcial e incompleta.

⁹⁸ No contexto da Primeira Meditação, Descartes formula a hipótese do Deus Enganador e do Gênio Maligno em decorrência da dúvida sobre a objetividade das essências matemáticas.

⁹⁹ II.12, P.278. No original: "(...) [A] (...) *Nous ne pouvons dignement concevoir la grandeur de ces hautes et divines promesses, si nous les pouvons aucunement concevoir: pour dignement les imaginer, il faut les imaginer inimaginables, indicibles et incomprehensibles, [C] et parfaitement autres que celles de nostre miserable experience. (...)*" (p.518).

forma humana mais propícia para se expressar Deus. O Ser Supremo, portanto, relaciona-se ao paradoxo na medida em que o limite do conhecimento humano encontra no paradoxo uma espécie de recurso cético e o único meio de concepção deste Ser mesmo.

No contexto do raciocínio sobre as religiões e os abusos por elas cometidos, Montaigne afirma o hiato metafísico: "*Ora, nada de nosso pode combinar-se ou relacionar-se, de qualquer maneira que seja, com a natureza divina, sem a macular e marcar com a mesma imperfeição. (...)*"¹⁰⁰. A crítica ao antropomorfismo religioso, e a separação entre as esferas, são os elementos deste raciocínio. A primeira via que decorre daí é uma crítica, de teor cristão, ao paganismo, dado que as religiões pagãs foram as que mais se utilizaram do antropomorfismo. Neste sentido, Montaigne seria um cristão criticando o antropomorfismo. Mas também, e de maneira mais universal, a crítica pode assumir contornos céticos, e ser estendida a todas as religiões, incluso as monoteístas e ao cristianismo, dado a menção a uma *nature divine*. O problema teológico é o de entender como atributos divinos (tipo 'omnipotência', 'omnisciência' e 'omnipresença') possam, com veracidade, depreender-se a partir da esfera humana.

O fideísmo¹⁰¹, contudo, parece a posição mais evidente deste trecho, embora tenhamos mencionado duas vias interpretativas distintas. Segundo Brahami, no verbete

¹⁰⁰ II.12, P. 285. No original: "*Or rien du nostre ne se peut assortir ou rapporter, en quelque façon que ce soit, à la nature divine, qui ne la tache et marque d'autant d'imperfection. (...)*" (p.523). Daqui se depreende a não negação da existência de Deus. Há, portanto, um corolário ou pressuposto ontológico no fideísmo, que é o que visamos sublinhar em nossa dissertação.

¹⁰¹ Vamos a uma breve discussão sobre o fideísmo de Montaigne. Busson (1971) realizou uma densa hermenêutica, apresentando até mesmo nome de alunos italianos em contexto acadêmico francês seiscentista, a fim de mapear como o racionalismo de origem na Escola de Pádua e em Pomponazzi influenciara o contexto filosófico do século. A principal tese de Busson sobre o fideísmo de Montaigne volta-se para o lugar da fé: "*La séparation de la raison et de la foi, l'impuissance de la première à établir les croyances spiritualistes, la nécessité de s'en remettre à la seconde pour y croire, c'est le fond de la philosophie de Montaigne. (...)*" (p.408). Para ele, a resposta à segunda objeção é um testemunho de elogio sincero à Teologia de Sebond. Busson reconhece o pirronismo de Montaigne relacionado ao contexto da problematização entre razão e fé: "*(...) en leur montrant non seulement qu'elle [la raison] n'a donné jusqu'ici aucun fruit qui vaille, mais que par sa nature elle est impuissante à rien produire et qu'enfin le dernier mot de toute philosophie, c'est le pyrrhonisme intégral. (...) Car Montaigne penche vers le pyrrhonisme. (...)*" (p.409 e 410). A tese clássica, então, é retomada: "*Mais le scepticisme de Montaigne, non plus que celui de ses devanciers, n'exclut la foi. Il est même une excellente préparation à la croyance (...)*" (p.410). Busson explica os tipos de fideísmo em relação ao grau de confiança na razão (p.411), e descarta a influência direta do Pseudo-Dionísio nos *Ensaíes*. A Teologia Negativa, para Busson, representa a posição daqueles que querem sentir Deus através do coração, adorando os dogmas e não requerendo-lhes razões. Contudo, ele menciona a aquisição das obras de Nicolau de Cusa, feita por Montaigne em 1581 em Veneza. Busson observa, porém, que Montaigne não tratou do problema da existência de Deus: "*Nulle part Montaigne n'a traité de l'existence de Dieu. Il n'en éprouvait pas le besoin. (...)*" (p.415). Esta ausência seria signo da crença na sua existência que, pelos limites de nossa

'fideísmo' do *Dictionnaire* (2004), o fideísmo é o resultado de um ceticismo 'paradoxal e radical': "(...) *Radical porque ele nega à razão puramente humana toda capacidade de ascensão a qualquer fundamento que seja; paradoxal porque este ceticismo chega à afirmação da verdade absoluta da Revelação, a qual se crê sem nenhuma razão para se crer. (...)*"¹⁰². Caso nos convençamos, portanto, de que o ceticismo é uma das principais fontes históricas do fideísmo moderno, o paradoxo configura-se em um problema quase incontornável. Ele configura-se, no que condiz ao escopo do fideísmo, na surpresa de

compreensão, não pode ser conhecida. Esta posição é um tipo de agnosticismo, para Busson. A canonizada tese de Popkin (2000) é a da filiação do fideísmo seiscentista ao ceticismo pirrônico. Nossa crítica em relação ao método de Popkin é, principalmente, devido à exclusividade hermenêutica concedida à *Apologia*, mesmo que ele mencione estudos que buscaram mostrar o pirronismo de Montaigne em outros capítulos (p.90). Outro problema historiográfico e hermenêutico que propomos, é: onde residiria, de fato, o avanço de Popkin? Desde Villey é reconhecido o momento cético dos *Ensaïos*, e suspeitamos que o fideísmo de raiz pirrônica já fora uma tese formulada na história interpretativa dos *Ensaïos*, é preciso saber por quem e quando. Assim, o pioneirismo de Popkin parece reduzir-se aos pormenores da recepção pirrônica na *Apologia*. Sua tese, então, é a de que Montaigne defende a compatibilização entre pirronismo e catolicismo: "*A Apologie se desdobra no inimitável estilo ziguezagueante de Montaigne em diversas vogas de ceticismo, com pausas ocasionais para examinar e digerir os vários níveis de dúvida, mas sempre com o tema dominante da defesa de uma nova forma de fideísmo – um pirronismo católico. (...)*" (p.91). De qualquer forma, Popkin não deixa de ter o mérito da explicação da *Apologia*, relacionando as respostas às duas objeções de modo coerente. A primeira resposta é onde Montaigne avança seu fideísmo, e a segunda resposta é onde seu ceticismo pirrônico é apresentado (p.91-92). Sob esta estrutura, o fideísmo da *Apologia* é paradoxal, assim como o pirronismo da segunda resposta. Pois, como explicar a defesa de um teólogo que defendera a união entre razão e fé, defendendo a separação da razão e da fé? E como explicar uma demolição da razão que seja feita sem a razão, ou que após a destruição da razão ainda permanecesse buscando-a, o que constituiria uma afronta à razão e uma contradição ao pirronismo, que quis nada estabelecer e tudo suspender? A compatibilização com o catolicismo responde a esta pergunta, através do fortalecimento da doutrina da fé e da graça (p.96). Ainda assim, o pirronismo de Montaigne é paradoxal quando comparado ao pirronismo antigo, e isto é o que lhe dá a roupagem moderna. Sem discutirmos se o que é feito nas páginas finais da *Apologia* é uma negação plena de qualquer conhecimento, ou a destruição escalonar que visaria conduzir à dúvida universal; Popkin não deixa de constantemente avançar sua tese: "(...) *Mas, juntamente com este desdobramento ziguezagueante, porém vigoroso, da crise pyrrhonienne, Montaigne constantemente introduz seu tema fideísta: a dúvida completa a nível racional, combinada com uma religião baseada na fé exclusivamente, que nos é dada não por nossas capacidades, mas somente pela Graça de Deus.*" (p.103). Certamente, mesmo a solução fideísta de tipo pirrônica não está ausente de problemas, se levarmos em conta o critério da fé, por exemplo; ou a questão (retórica) da forma de defesa da fé e suas intenções. É evidente que Montaigne apenas mencione a possibilidade da graça, o que não deixa de ser compatível com o pirronismo que, no entanto, não obtém um limite em sua dúvida, o que levaria à possibilidade de se duvidar até mesmo da própria fé. Popkin chega a discutir a tese de Busson de que o ceticismo de Montaigne não era algo novo. Para Popkin, a novidade do seu ceticismo reside no seu desenvolvimento através de raciocínios (p.105). Ora, este ponto é surpreendentemente delicado e complexo. Delicado face àqueles que rejeitam qualquer método presente nos *Ensaïos*. Complexo para aqueles que buscam um método na aparente desordem temática e argumentativa dos 107 capítulos da obra montaigneana. Proporemos abaixo que esta via pirrônica soma-se, nos *Ensaïos*, à teoria mobilista. Para Montaigne, somos incapazes de julgar com assertividade exata e dogmática sobre as qualidades dos objetos que nos aparecem, porque também não somos munidos de suficiência epistêmica para tanto. Mas observamos que, e esta observação constitui uma das colunas de nossa dissertação, que à afirmação do limite epistêmico soma-se, o que o próprio texto da *Apologia* nos mostra, a tese do devir universal.

¹⁰² P.398.

que o ceticismo esteja na raiz mesma de uma teoria que tem na fé o exclusivo instrumento que abraça a verdade, circunscrita à revelação, aceitando-as sem alguma razão que as justifique. Contudo, a questão da fé para Montaigne não aparece claramente formulada, e muito menos há uma defesa explícita do seu papel (Montaigne não dedica um capítulo sequer a ela).

A interpretação de Popkin não deixa de resvalar o problema ontológico. Se a incerteza é o critério de nossos juízos, e a falibilidade a medida de nosso conhecimento, como teorizar sobre o ser? “(...) *tentar conhecer o verdadeiro ser é como tentar pegar água com uma peneira. (...)*”¹⁰³. Propomos a transição de teses epistemológicas para traços ontológicos. É evidente que o problema central para Popkin é epistemológico, o que permite o avanço do problema do sujeito, central para a filosofia moderna. No entanto, sugerimos que, talvez, noções ontológicas possam se depreender com verossimilhança exegética e validade, de uma teoria sobre o conhecimento e a verdade¹⁰⁴. Não pretendemos, obviamente, remontar premissas de uma suposta teoria ontológica bem definida a partir das afirmações epistemológicas dos *Ensaaios*. Fazê-lo seria incorrer em um procedimento metodológico especulativo distante do pensamento de Montaigne, o que por si só configuraria uma traição. Propomos, de forma menos rigorosa e arriscada, uma interpretação dos trechos onde Montaigne se referiu explicitamente ao ser e às suas noções correlatas (conhecimento e verdade, por exemplo), o que um método aplicado pode nos auxiliar sem, contudo, nos comprometer com a defesa de uma ontologia formal, o que seria descabido¹⁰⁵.

Enquanto Popkin (2000) estabeleceu historiograficamente o pirronismo dos *Ensaaios* a partir da série de dúvidas levantadas no contexto da demolição dos princípios do conhecimento, o que levará à validação do sujeito como pressuposto e conclusão desta empreitada; nós buscaremos o outro lado da medalha, visando uma possível situação

¹⁰³ Popkin, (2000), p. 102-103.

¹⁰⁴ No verbete 'Metafísica', do *Companion to Metaphysics* (1995), Peter Simons afirma que as reivindicações da metafísica para justificar o conhecimento das coisas primeiras foram crescentemente postas em dúvida, a partir da ênfase sobre o conhecimento promovida por Descartes, e enfatizada pelos empiristas. Montaigne, acrescentamos, esteve no *intermezzo* histórico deste giro paradigmático e suas posições refletem o decréscimo da metafísica clássica. Como diz Birchall (2007): “(...) *O que se abala na Apologia, é a metafísica e as suas respostas: trata-se de um texto demolidor.*” (p.31).

¹⁰⁵ No verbete 'ontologia' do *Companion to Metaphysics* (1995), Barry Smith afirma o decréscimo da teologia e da ciência do 'ser *qua* ser', desde o século XVII. Decorre daí uma distinção entre metafísica geral (*metaphysica generalis*), por um lado, e metafísica especial (*metaphysica specialis*), que, além da teologia, continha outras ciências 'regionais', como a psicologia (ciência da mente finita) e a cosmologia.

real, de um provável estado de coisas no mundo, que decorresse das principais teses montaigneanas. A conclusão epistemológica de Popkin inclui o que chamamos de 'nihilismo ontológico': “(...) *A última série de dúvidas de Montaigne, o nível mais filosófico de seu pirronismo, levanta todo um conjunto de problemas sobre a confiabilidade do conhecimento sensível, sobre a verdade dos primeiros princípios, sobre o critério do conhecimento racional, sobre nossa falta de qualquer evidência segura sobre a existência e a natureza do mundo real. (...)*”¹⁰⁶.

A reciprocidade de ambas as temáticas (epistemológica e ontológica), para nós é latente, pois Montaigne se vincularia a este quadro ontológico negativo, sendo os *Ensaio*s o reflexo de uma visão de mundo. A partir daqui, parece que, de algum modo, o ceticismo torna-se uma das principais chaves para se entender a noção de ser na obra montaigneana. Mas a negação da metafísica, enquanto teologia e ciência do ser supremo, não é feita através do contra estabelecimento de uma ontologia, entendida como física. O que nos parece plausível é extrair um modo de existência dos homens e da natureza a partir do pensamento de Montaigne.

Para apreendermos Deus e seu Ser com veracidade seria preciso outra linguagem, e que a espécie humana fosse outra. Um erro, que Montaigne identifica em várias religiões, é o de fazer o homem como medida para o conhecimento de Deus. O problema de Deus, assim, não deixa de ser um problema epistemológico e antropológico: “*Quando dizemos que a infinidade dos séculos, tanto passados quanto por vir, não é para Deus mais que um instante; que sua bondade, sapiência e poder são a mesma coisa que sua essência, nossas palavras o dizem, mas nossa inteligência não o compreende. (...)*”¹⁰⁷. Montaigne volta a adjetivar Deus: bondade (bem), sabedoria (verdade) e onipotência (poder), dessa vez, substantivados. A separação entre a linguagem, inteligência humana e Deus possibilita aos homens falar e escrever sobre ele, mas não de compreendê-lo. Ora, mas falar e escrever já não são formas de conhecimento? E como se daria, então, o conhecimento de Deus, caso não seja através das formas humanas mesmas? Este paradoxo, que Carraud (2004) soluciona projetando a possibilidade de um nível transcendente implícito nos *Ensaio*s, para nós não encontra solução para além do limite mesmo que o define. Ou seja, não podemos conhecer a

¹⁰⁶ Popkin (2000), p. 105.

¹⁰⁷ II.12, p.293 e 528.

Deus de nenhum modo, nem de forma imperfeita e limitada. Montaigne não vai além disso.

Deus estaria para além da nossa compreensão, sublinhamos mais uma vez. Porém, não se segue daí uma teoria montaigneana sobre os modos outros da razão. Ele constata a miséria epistemológica, e segue narrando a miséria antropológica¹⁰⁸. A distância incomensurável entre os homens, que forjam deuses às dúzias, e o que é transcendente, impossibilita que quaisquer intenções humanas sejam correspondentes ao objeto da intenção. Mas ainda parece haver, de acordo com Montaigne, uma possibilidade que elas sejam atendidas. Não que Montaigne esteja propondo o ateísmo ou afirmando a não existência de um princípio criador. Ele, porém, em muitos momentos não relaciona a existência divina a quaisquer religiões.

O desconhecimento da esfera superior relaciona-se também ao desconhecimento do próprio ser do homem. Montaigne, na *Apologia*, parece colocar abaixo as ciências, incluso a filosofia. A citação de São Bernardo¹⁰⁹ procede, por indução, da não ciência das coisas humanas para a não ciência das coisas celestes. Tanto a antropologia quanto a teologia são impossibilitadas neste trecho, que é parte do momento onde se raciocina sobre o problema da alma, no escopo maior da análise das pretensões ao conhecimento. Desse modo, e paradoxalmente, a não ciência permite o avanço da fé, através da noção de graça. É o que nos diz o próprio Montaigne, quando tratando do problema do (des) conhecimento da alma: “(...) *Tudo o que empreendemos sem sua assistência, tudo o que vemos sem a lâmpada de sua graça é apenas vaidade e loucura; a essência mesma da verdade, que é uniforme e constante, quando a fortuna nos concede sua posse, nós a corrompemos e abastardamos com nossa fraqueza. (...)*”¹¹⁰. Deus parece ser o único detentor da *essence mesme de la vérité*, que nos é imperscrutável¹¹¹. Esta insciência, talvez a única à qual os homens estejam aptos a possuir, sugere que a via exclusiva para se sair de tamanho labirinto de brumas seja uma intervenção sobrenatural. A crítica da teologia, em seu fundamento mesmo, a saber, a possibilidade do conhecimento do Ser

¹⁰⁸ Na Terceira Parte desta Dissertação, interpretaremos com mais detalhes o problema do Ser do Homem.

¹⁰⁹ II.12, p.315.

¹¹⁰ II.12, P. 330 e 553.

¹¹¹ Este trecho possibilita também que de considerações epistemológicas decorram-se traços ontológicos. Miernowski (1998) sugere esta inferência, de se ir da epistemologia à ontologia, quando comenta a crítica da razão e o ceticismo em relação ao julgamento: “(...) *essayer la résistance du jugement n'est pas une production des connaissances, mais une exploration des possibles. (...)*” (p. 65).

Supremo, permite, negativamente, que se avance uma noção cara à teologia agostiniana. É neste pêndulo que segue o raciocínio de Montaigne. O que a noção de graça nos traz é um ajuste na direção de nossas considerações. Montaigne está afirmando que, na direção da relação entre os homens e Deus, os homens nada têm de racional a dizer e conhecer. No entanto, na relação entre Deus e os homens, ainda é possível esperar alguma intervenção. É a noção de graça que fundamentaria esta esperança que, contudo e ironicamente, não ganha forma ao longo dos *Essais*.

Apresentamos um trecho inserido no momento onde Montaigne investiga o bem soberano através da interpretação de alguns argumentos filosóficos, concluindo pela diversidade das teorias. Ele discorre justamente sobre a relação entre os pedidos humanos e as dádivas divinas e, em um aparente paradoxo, diz que Deus pode nos conceder coisas que não nos sejam boas, com base na distinção do critério daquilo que apraz e daquilo que faz bem. Ou seja, ele afirma indiretamente a onipotência de Deus¹¹². O raciocínio é similar ao *Das orações*, sendo que a tese é moral, e diz que nem sempre desejamos o melhor: "[A] Deus poderia conceder-nos as riquezas, as honras, a vida e mesmo a saúde, às vezes para prejuízo nosso; pois nem tudo que nos é apazível é sempre salutar. (...)"¹¹³. Notar que os parágrafos precedentes apontam um paradoxo anímico, causado pelo desejo¹¹⁴. Do ceticismo em relação à vontade e o desejo causarem as ações, decorre uma reflexão sobre a falibilidade dos desejos e do erro, o que levaria Montaigne a compatibilizar a humildade cristã com este quadro de falha e precariedade, tocando, assim, a questão das orações. O resultado da crítica aos desejos contidos nas orações, é que pelos pedidos de honras somos lançados por Deus no 'jogo de dados', *jeu de dez* do acaso. Daí, talvez haja um esboço que sugira como a moral entrelaça-se com a metafísica. Mas a crítica de Montaigne é moral e seu polo, portanto, voltado para os homens, que não sabem pedir, e muito menos reconhecer os desígnios divinos, o que faz com que interpretem um bem como sendo um mau. Assim, o máximo que podemos dizer sobre a onipotência divina e sobre sua bondade é que esta é

¹¹² 'Deus' se aproxima do 'Ser Supremo', segundo a metafísica cristã. Esta aproximação está presente também em Montaigne, mesmo negativamente, segundo as considerações epistemológicas que já salientamos. No entanto, no trecho mencionado acima, 'Deus' está mais diretamente associado ao uso da cultura cristã, uso até mesmo estereotipado. A. Legros, no verbete 'Deus' do *Dictionnaire* (2004), afirma: "(...) Assurément on ne saurait dire que <Dieu> soit absent des *Essais*. La question est de savoir quelle place il y occupe (...)" (*Dictionnaire*, 2004, p.258).

¹¹³ P. 367 e 577.

¹¹⁴ O exemplo histórico que ilustra este paradoxo é o do Rei Midas. II.12, p.366.

incompreensível, dado o total estado de sombras que os homens estão mergulhados, não tendo mesmo um vestígio de Deus, uma vez que a bondade nem sempre nos parece boa. Este raciocínio minaria também a noção de causa e efeito e causa primeira.

As reflexões sobre o conhecimento correspondem a um subjetivismo incerto, onde as propriedades reais não são conhecidas, mas também onde as aparências são valorizadas minimamente, talvez por uma razão prática que empresta aos sentidos uma validade provisória. Vamos ao fim da *Apologia de Raymond Sebond*, onde entendemos haver trechos que possam se relacionar a uma reflexão metafísica¹¹⁵.

Discordamos e concordamos com a definição de N. Panichi, no verbete '*être*' no *Dictionnaire* (2004). Montaigne, tendo alterado o verbo 'participação' por 'comunicação', no fim da *Apologia*, estaria, para Panichi, deslocando a questão do 'ser' para o âmbito hermenêutico. No entanto, propomos ainda colocar a questão sobre o seu estatuto ontológico. Fazemos notar, primeiramente, que '*communication*', em 1606, tinha como sinônimo '*participatio*' (v. Jean Nicot). Se, por um lado, há a consciência da impossibilidade de se 'comunicar' com Deus, por outro este trecho final da *Apologia*, nos mostra que Montaigne refere-se a todo o ser, inclusive o seu próprio ser subjetivo,

¹¹⁵ Casals Pons (1990) propõe três trechos em que Montaigne estaria referindo-se à Metafísica: o fim plutarqueano da *Apologia* (II.12), um trecho autorreferente do capítulo *Da presunção* (II.17) e o trecho do início do capítulo *Do arrependimento* (III.2): "(...) *Ce sont là, sans doute, trois incursions de Montaigne dans la métaphysique. Qu'il nous soit permis de penser, pour un instant, qu'elles représentent les trois entreprises métaphysiques de Montaigne.*" (p.45). Este comentador ressalta o paradoxo que encerra o capítulo mais filosófico dos *Ensaïos*. Este paradoxo, dentre outros, é oriundo da tensão entre um princípio positivo sobre o conhecimento do Ser divino e a conclusão pelo desconhecimento congênito deste mesmo Ser. Não nos parece destoante que este paradoxo seja também a moldura do capítulo: "(...) *Ainsi la maladresse philosophique de ce passage célèbre de 'l'Apologie' peut-elle être soupçonnée de jouer son rôle dans le cadre des paradoxes du chapitre.*" (p.46). Ele se pergunta pelo sentido da presença de um tipo de tradição que Montaigne visara repudiar, que tem como tese forte de que apenas Deus é, concluindo negativamente sobre a presença de um trecho metafísico ao fim da *Apologia*: "(...) *que la métaphysique n'est pas possible. Si la métaphysique, ou science de l'être en tant qu'être, est identifiée avec la philosophie première, cette science devient humainement imprononçable, au risque d'être immédiatement obligée de s'étouffer soi-même. Ainsi la science de l'homme ne peut être que celle du devenir, celle de l'oubli de l'être et du non-savoir. Nous avons affaire, donc, avec une science mimétique, avec une pensée du non-être et avec une historia stultitiae qui est le maximum du philosophique. (...)*" (p.97). Estamos diante do vazio metafísico, onde a não substancialidade refletir-se-ia na linguagem que, em sua proliferação mesma, é apenas um paliativo. A impossibilidade da Metafísica, que entendemos identificar-se com a impossibilidade da Teologia na *Apologia*, é uma via que lega ao conhecimento o devir como não ser. A Metafísica, em sentido aristotélico, torna-se uma paixão inútil e uma ciência sem objeto. Por outro lado, para Casals-Pons, o que estaria em jogo na recusa da possibilidade da Metafísica é a sua identificação como ciência primeira e, por sua vez, como disciplina escolástica medieval. A ambivalência da posição de Montaigne sobre a Metafísica é justificada levando em consideração o próprio projeto aristotélico, que inicia-se declaradamente sob o auspício da busca. Enquanto ciência inacabada, obra porvir e busca do objeto mesmo de investigação; Montaigne estaria genuinamente próximo do texto aristotélico, nos diz Casals-Pons (p.51).

recolocando, também, o problema sob o signo do conhecimento. Além disso, a utilização do verbo (*communiquer*) pode estar em sentido metafórico, como é recorrente nos *Ensaïos*. Mas concordamos com Panichi que o 'ser' significa existência e movimento, e identifica-se com o devir: "(...) *O ser é continuamente em movimento (...) M. admiti que ele não pode descrever o ser, mas a passagem (...) O homem se encontra então em um caminho sem saída: de um lado, com efeito, a única comunicação que ele possui com o ser é a existência; mas a existência escapa, é movimento, passagens, declinações, vicissitudes (...) Do mesmo modo, se as qualidades do ser alteram-se, a existência altera-se também (...) Não há nenhuma comunicação com o divino, que é todavia o único ser permanente e imutável, ser parmenídico, mas fora do alcance humano (...)*"¹¹⁶.

Dois eixos temáticos se evidenciam no raciocínio seguinte: o mobilismo da esfera ontológica humana (o ser do homem, *notre estre*) e o desconhecimento da essência divina: "*Não temos nenhuma comunicação com o ser, porque toda natureza humana está sempre no meio entre o nascer e o morrer, cedendo de si apenas uma obscura aparência e sombra e uma opinião incerta e frágil. (...)*"¹¹⁷. Por distintas razões, a impossibilidade de comunicação não diz respeito somente ao ser de Deus, mas a todo e qualquer ser, entendido como a propriedade mais geral e fundamental daquilo que existe, identificando o devir com o ser a nível natural e humano. Por um lado, Montaigne também está negando a possibilidade de se conhecer o ser dos entes, dos homens e da natureza através do argumento mobilista¹¹⁸. Desconhecemos o Ser de Deus pela distância intransponível entre uma esfera ontológica que tem o fluxo como

¹¹⁶ P.354-56.

¹¹⁷ P. 403. No original: "*Nous n'avons aucune communication à l'estre, par ce que toute humaine nature es toujours au milieu entre le naistre et le mourir, ne baillant de soy qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et debile opinion. (...)*" (p.601). Panichi (2009), em artigo esclarecedor sobre as relações entre Montaigne, Plutarco e o ceticismo, levanta justamente a questão de uma ontologia cética a partir deste trecho: "*The problem is, then, to understand if the call towards the Heraclitean doctrine of the eternal flux of things, in contrast to the immutable existence of god, to which Plutarch refers in De E apud Delphos and which Montaigne uses to conclude the Apology for Raymond Sebond, goes in the direction of metaphysics constructed on skeptical bases. (...)*" (p.192).

¹¹⁸ As últimas páginas da *Apologia* são uma retomada, a princípio literal, de Plutarco, *Sobre o E de Delfos*. Esta paráfrase sugere que o vocabulário metafísico seja copiado de Plutarco. Anexo à nossa Primeira Parte, cotejamos o trecho do fim da *Apologia* de Montaigne com a tradução de Plutarco à qual ele teve contato (a tradução de Amyot).

definidora e que condiciona a sua precariedade mesma; e uma esfera que tem a imobilidade, a perfeição e a unidade como definidora essencial e existencial¹¹⁹.

Mas a limitação epistêmica não nega a existência do Ser, e relaciona-se a outra tese, a do mobilismo ontológico. No trecho acima Montaigne nos parece também voltado para um oferecimento de razões ontológicas que se relacionam ao falibilismo epistemológico. Nossa tese é a de que há uma razão ontológica que corresponde ao limite epistemológico¹²⁰. Não nos comunicamos com o Ser divino, pois este Ser é imóvel, eterno e é propriamente o único Ser. O movimento, neste trecho da *Apologia*, é identificado ao não ser, o que paradoxalmente define a esfera humana e a limita. A instabilidade ontológica é latente e participa como talvez o único traço estável do ser dos homens e da natureza¹²¹.

Montaigne constata a mobilidade perene ao fim do seu capítulo mais filosófico. Nosso filósofo se pergunta pelo Ser que permanece, em meio à constante e perene mudança, o que indicaria a busca de uma unidade: "(...) *Mas então o que existe verdadeiramente? O que é eterno, isto é, o que nunca teve nascimento e nunca terá fim; para o qual o tempo não traz jamais mutação alguma. (...) Em consequência disso seria pecado dizer de Deus – que é o único que é – que ele foi ou será. Pois esses termos são mudanças, passagens ou vicissitudes do que não pode durar nem continuar existindo. Disso deve-se concluir que apenas Deus é, não ao longo de alguma medida do tempo, mas ao longo de uma eternidade imutável e imóvel, não medida por tempo nem sujeita a*

¹¹⁹ Panichi assim escreve, no verbete 'être' do *Dictionnaire* (2004): "(...) *Il n'a aucune communication avec le divin, qui est toutefois le seul être permanent et immuable, être parménidien, mais hors de la portée humaine (...)*" (p.356).

¹²⁰ Estamos cientes de que esta é uma proposta arriscada. O fator que confere maior risco em afirmar que em toda epistemologia há uma ontologia, mesmo que implícita, reside nos historiadores e comentadores da filosofia moderna que tradicionalmente mostraram e canonizaram justamente o contrário. No entanto, este debate está em Hobbes (v. Armstrong, 1970, p. 31-53, especialmente p. 32-33). Uma amostra da tendência histórica de interpretação deste problema é o último capítulo deste mesmo estudo, intitulado '*Epistemology without Ontology*'.

¹²¹ O problema, desse modo, no que condiz ao ser do homem e da natureza, se colocaria em termos heraclíticos. O fragmento 91, estabelecido a partir da edição Diels e Kranz (1903), diz: "*Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, segundo Heráclito, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne (ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo) compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se.*" (Pré-Socráticos, 1985, p.88). Este fragmento foi retirado da obra de Plutarco, *De E apud Delphos*, 18, p.392 B. Por si só, este dado já é uma evidência que Montaigne teve contato com a teoria mobilista de Heráclito. O fato que também leva ao contato de Montaigne com a filosofia de Heráclito é o de ele haver possuído em sua biblioteca pessoal um exemplar da obra de Diógenes Laércio. A edição Villet-Saulnier (2004), página LVII, na Parte dedicada à compilação das obras pessoais de Montaigne, nos mostra: Diogene Laerce. *Diogenis Laertii clariss. Historici de vitis ac moribus priscorum philosophorum libri decem* (dans l'édition de Lyon, 1556).

qualquer mudança; diante do qual nada é, nem será depois, nem mais novo ou mais recente e sim um substancialmente sendo, que com um único agora enche o sempre; e não há nada que exista realmente além dele apenas, sem que possamos dizer: 'ele foi', ou 'ele será'; sem começo nem fim."¹²². À natureza em fluxo perene opõe-se Deus, o único que é, sempre e eterno. A substância verdadeira, Deus, não está sujeita ao tempo e nada existe além dele. Deus para Montaigne não é natureza e está acima do tempo. Ele estaria mais próximo do *Dieu caché* pascaliano que do *Dieu nature* spinozista. Montaigne se pergunta pela substância verdadeira e única, que existe, mas está além do conhecimento. A linguagem humana, que traduz parcamente o tempo através dos verbos e conjunções, é incapaz de traduzir esta Substância, que está além da esfera humana e natural, e além do não ser. O paradoxo é que Montaigne expressa esta tese, constituindo, assim, um conhecimento parco e negativo do Ser divino. De qualquer modo, o fideísmo compatibiliza-se bem com este hiato.

Sugerimos um vínculo de leitura histórica, relacionando o trecho 'positivo' que afirma a existência autêntica de Deus a alguns fragmentos de Parmênides¹²³. A tese que tem eco em Montaigne, de que só Deus é, teria uma razão histórica na aproximação com o fragmento do poema de Parmênides que diz que só o Ser é. Montaigne parece usar de modo peculiar esta via do poema¹²⁴. Há uma semelhança entre a pergunta parmenídica e

¹²² Pgs. 405-406. No original, " (...) *Mais qu'est-ce donc qui est véritablement? Ce qui est éternel, c'est à dire qui n'a jamais eu de naissance, ny n'aura jamais fin; à qui le temps n'apporte jamais aucune mutation. (...) Au moyen dequoy ce seroit peché de dire de Dieu, qui est le seul qui est, qu'il fut ou il sera. Car ces termes là sont declinations, passages ou vicissitudes de ce qui ne peut durer ny demeurer en estre. Parquoy il faut conclurre que Dieu seul est, non poinct selon aucune mesure du temps, mais selon une éternité immuable et immobile, non mesurée par temps, ny subjecte à aucune declinaison; devant lequel rien n'est, ny ne sera apres, ny plus nouveau ou plus recent, ains un realement estant, qui, par un seul maintenant emplit le tousjours; et n'y a rien qui véritablement soit que luy seul, sans qu'on puisse dire: Il a este, ou: Il sera; sans commencement et sans fin.*" (p. 602-03).

¹²³ Houve recepção do pensamento parmenídico durante o Renascimento. Joukovski (1991), na sua história da recepção de Heráclito no Renascimento, assim diz: "(...) *Parménide est présenté comme le philosophe de l'être, un être incréé, immortel, continu, fini et immobile, symbolisé par la sphère. (...) Parménide, dit-il, ne pense pas le réel à partir du devenir, des contraires, et de l'alternance de la séparation et de la réunion. Il a posé en principe qu'on ne peut pas dire du réel qu'il n'est pas, car on ne peut pas connaître ce qui n'est pas. (...)*" (p.38).

¹²⁴ Citemos a tradução do poema de Parmênides, fragmento 7-8 estabelecido pela edição Diels e Kranz (1903):

"(...) E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?

Pois se nasceu, não é, nem também se um dia é para ser.

Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento.

Nem divisível é, pois é todo idêntico

(...)

Por outro lado, imóvel em limites de grandes liames

É sem princípios e sem pausa, pois geração e perecimento

a montaigneana, que sabemos ser também plutarqueana e que receberam, contudo, soluções diferentes. Fazemos notar também a semelhança entre Platão e Montaigne, no que condiz à aceitação da metafísica parmenídica e a sua compatibilização com o mobilismo heraclítico¹²⁵. É claro, no entanto, que Montaigne não explora a 'esfera parmenídica', avesso a qualquer compromisso com entes transcendentais, ideais ou com teorias realistas.

Vimos que Montaigne constata ou propõe uma separação, o que chamamos de hiato metafísico e que é correlata ao seu fideísmo. Deus não é conhecível, mas essa tese não implica necessariamente que afirmemos a sua não existência, como um ateu. Esta separação não permite, contudo, que se afirme quaisquer qualidades mais específicas sobre este Ser. Assim, uma incerteza pendular é gerada e posta em movimento, pois, se sabemos que ele existe, não sabemos o que ele é e nem conhecemos suas características. E, não sabendo como ele é, como saber o que ele é? Vimos, ainda, como esta posição de Montaigne, quando tomada como decorrente de uma máxima que postule a impossibilidade total de se proferir julgamentos sobre Deus, gera um paradoxo, pois esta máxima mesma é uma assertiva. Assim, investiguemos as decorrências que se seguem deste paradoxo em suas razões. Para além de se evidenciar os trechos onde Montaigne opera o rompimento metafísico e cognitivo com uma ciência divina, cabe investigar as decorrências naturais de tal separação, o que faremos da Segunda Parte em diante.

Bem longe afastaram-se, rechaçou-os fé verdadeira.

(...)

O mesmo é pensar e em vista de que é pensamento. (...)" (Pré-Socráticos, 1985, p. 142-43).

Notar que os fragmentos do poema foram extraídos, por Diels e Kranz, do *Sofista*, 237 A, versos 7, 1-2; e de Sexto Empírico, VII, 114, v. 7, 3-6. Como nos aponta o catálogo da biblioteca pessoal de Montaigne presente na edição de Villey (2004), há as *Obras Completas* de Platão (*Opera*) na tradução latina de Ficino e as *Pyrrhoniatarum Hypotyposeon*, de Sexto com, talvez, acréscimo dos *Contra Mathematicos: Platon, Opera (traduction latine de Ficin, d'après l'édition de 1546)*, e; Sextus Empiricus. *Sexti philosophi Pyrrhoniatarum hypotyposeon Libri III, Quibus in tres philosophae partes severissime inquiritur. Libri magno ingenii acumine scripti, variaque doctrina referti: Graece nunquam, Latine nunc primum editi. Anno M.D.LXIII. Excudebat idem Henricus Stephanus, illustris viri Hulderici Fuggeri typographus* (ou peut-être la réédition de cet ouvrage avec texte grec, et suivi du *Contra Mathematicos*, par Gentient Hervet, en 1569). *Les Essais*, (2004), pgs. LVII e LXIX.

¹²⁵(...) *Platon aurait suivi Héraclite pour la description du sensible, pour la physique, et Parménide pour la définition de l'être, pour la métaphysique, et cela apparaît dans la structure du Cratyle. (...)*" (Joukovsky, 1991, p.75-76). É preciso ir também ao diálogo *Parmênides*, de Platão, e verificar a tese sobre como o ser é e não é.

Anexo: cotejo entre o final da *Apologia de Raimond Sebond* e o diálogo de Plutarco, *Sobre o E de Delphos*, traduzido por Amyot

Contextualização: após refletir sobre o conhecimento e os sentidos, apresentando como principal tese que os sentidos são a fonte exclusiva do conhecimento e do erro, através do raciocínio sobre a quase indistinção entre sono e vigília; Montaigne retoma Plutarco na 'conclusão' da *Apologia*. O escopo final diz respeito à inconsistência não só do homem, mas de tudo aquilo que é captado pelos sentidos, seja humano ou natural. Após uma importante reflexão sobre o papel das aparências, Montaigne apresenta as reflexões sobre o ser.

Contextualização: a obra de Plutarco é monumentalmente considerável e abrangente. De estilo denso, mesclando diversos temas sob um mesmo título, são constantes as passagens abruptas de um assunto a outro e também textos breves dedicados a um tema. Historicamente reconhecido como um platônico, seu idealismo não o impediu de registrar e narrar vidas dos mais eminentes líderes políticos e militares da Grécia e Roma antigas. Por si só, este fato nos comprova a versatilidade e a extensão do pensamento de Plutarco. Este ponto é fundamental para se compreender que, na divisão de sua vasta obra¹²⁷, a parte dedicada à *Moralia* (*Ensaio Ético*), não discorre exclusivamente sobre temas éticos. Este é um ponto consoante com os diálogos platônicos e que é preciso salientar¹²⁸.

O trecho que apresentaremos em seguida, como foi dito, é extraído do diálogo *De Ei apud Delphos*, traduzido por Amyot e publicado em Genebra em 1576. Algumas

¹²⁷ Dividida em obras filosóficas e histórico-biográficas.

¹²⁸ Plutarco parece manter o aspecto aporético dos diálogos platônicos (propondo, inclusive, uma reclassificação), o que é uma das características do 'ceticismo' platônico relativa à dialética. Cabe salientar que Plutarco parece ter mantido certa proximidade com o pensamento cético.

características deste diálogo são interessantes, como o fato deste ser uma das principais fontes para a reconstrução do platonismo do suposto tutor de Plutarco em Atenas, Ammonius. Outro ponto interessante é o de que este diálogo é um dos únicos em que Plutarco se inclui como personagem. Traduzido por Amyot de maneira indireta e livre, ele é também importante para a compreensão da teologia de Plutarco, que apresenta a tese da transcendência incondicional de Deus.

O tema é a busca do significado da letra *E* estampada no templo de Apolo, Delphos. O parágrafo trata sobre a tese de que a significação da letra está relacionada aos números. No trecho abaixo, temos a tese de que os sentidos nos fornecem um conhecimento limitado, uma vez que captam somente aparências e não o ser, o que constitui uma tese metafísica.

Trecho final da *Apologie de Raimond*

Sebond

"Finalement, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle.

Nous n'avons aucune communication à l'estre, par ce que toute humaine nature

Trecho final do *Que fignifioit ce mot E'i*

"(...) car à le bien prendre nous n'auons aucune participation du vray efre, pource que toute humaine nature eft toufiours au milieu, entre le naiftre & le mourir ne baillant de foy qu'vne obfure apparence & vmbre, & vne incertaine & debile opinion, & fi d'adventure vous fichez voftre penfee à vouloir prendre fon efre, ce fera ne plus ne moins que qui voudroit empoigner l'eau, car tant plus il ferrera & preffera ce

est toujours au milieu entre le naistre et le mourir, ne baillant de soy qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et debile opinion. Et si, de fortune, vous fichiez vostre pensée à vouloir prendre son estre, ce sera ne plus ne moins que qui voudroit empoigner l'eau: car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule par tout, tant plus il perdra ce qu'il vouloit tenir et empoigner. Ainsin, estant toutes choses subjectes à passer d'un changement en autre, la raison, y cherchant une reelle subsistance, se trouve deceue, ne pouvant rien apprehender de subsistant et permanent, par ce que tout ou vient en estre et n'est pas encore du tout, ou commence à mourir avant qu'il soit nay. Platon disoit que les corps n'avoient jamais existence, ouy bien naissance: [C] estimant qu'Homere eust faict l'ocean pere des Dieus, et Thetis la mere, pour nous montrer que toutes choses sont en fluxion, muance, et variation perpetuelle: opinion commune à tous les Philosophes avant son temps, comme il dict, sauf le seul Parmenides, qui refusoit mouvement aux choses, de la force du quel il faict grand cas; [A] Pythagoras, que toute matiere est coulante et labile; les Stoiciens, qu'il n'y a point de temps present, et que ce que nous appellons present, n'est que la jointure et assemblage du futur et du passé; qui de sa nature coule par tout, tant plus il perdra ce qu'il vouloit retenir & empoigner: ainfi estans toutes choses fuictes à passer d'un changement en vn autre, la raifon y cherchant vne reelle subfiftance se trouue deceuë, ne pouuant rien apprehender de subfiftant à la verité & permanent, par ce que tout ou vient en estre & n'est pas encore du tout, ou commence à mourir auant qu'il foit né: car come fouloit dire Heraclitus, on ne peut pas entrer deux fois en vne mesme riuiera, ny trouuer vne subfiftance mortelle deux fois en vn mesme estat: car par soudaineté & legereté de changement, tantost elle diffippe, & tantost elle raffemble, elle vient, & puis s'en va, de maniere que ce qui commence à naistre, ne parvient iamais iufques à perfectiõ d'estre, pour autant que ce naistre n'acheue iamais iufques à perfectiõ d'estre, pour autant que ce naistre n'acheue jamais, ne jamais n'arrest comme estant à bout, ains depuis la femence va toufiours se changeant & muant d'un en autre, comme de femence humaine se fait premierement dedans le ventre de la mere vn fruict fans forme, puis vn enfant formé, puis estant hors du ventre, vn enfant de māmelle, apres il denient garçon, puis consequemment vn iouuenceau, apres vn homme fait, puis homme d'aage, à la fin decrepité vieillard: de maniere que l'aage

*Heraclitus, que jamais homme n'estoit & generation subsequeute ya toufiours
deux fois entré en mesme riviere; [B] defaisant & gastaunt la precedente, & puis
Epicharmus, que celuy que a pieça nous autres fottement craignons vne forte
emprunté de l'argent, ne le doit pas de mort, là où nous en auons defia passé &
maintenant; et que celuy qui cette nuict a en passons tant d'autres: car non
esté convié à venir ce matin disner, vient feulement, comme difoit Heraclitus, la
aujourd'huy non convié, attendu que ce ne mort du feu est generation de l'air, & la
sont plus eux: ils sont devenus autres; [A] mort de l'air, generation de l'eau: mais
et qu'il ne se pouvoit trouver une encore plus manifestement le pouuons
substance mortelle deux fois en mesme nous voir en nous mesmes, la fleur d'aage
estat, car, par soudaineté et legereté de fe meurt & uaffe quand la vieilleffe
changement, tantost elle dissipe, tantost furient, & la ieuneffe fe termine en fleur
elle rassemble; elle vient et puis s'en va. d'aage d'homme fait l'enfance en la
De façon que ce qui commence à naistre ieuneffe, & le premier aage meurt en
ne parvient jamais jusques à perfection l'enfance, & le iour d'hier meurt en celuy
d'estre, pourautant que ce naistre n'acheve d'aiour d'huy, & le iout d'huy mourra en
jamais, et jamais n'arreste, comme estant celuy de demain, & n'y a rien qui demeure,
à bout. Ains, depuis la semence, va ne qui foit toufiours vn, ains renaiissons
tousjours se changeant et muant d'un à plusieurs a l'entour d'vn fautafme ou d'vne
autre. Comme de semence humaine se fait ombre & moule commun à toutes figures,
premierement dans le ventre de la mere la matiere fe laiffant aller, tourner & virer
fruict sans forme, puis un enfant formé, alentour: car qu'il ne foit ainfi, Si nous
puis, estant hors du ventre, un enfant de demourōns toufiours mefines & vns,
mammelle; apres il devient garson; puis comment est ce que nous nous efiouiffons
consequemment un iouvenceau; apres un maintenant d'vne chose, & puis apres
homme fait; puis un homme d'aage; à la d'vne autre? Comment est-ce que nous
fin decrepité vieillard. De maniere que aimons choses contraires ou les haiffons,
l'aage et generation subsequeute va nous les louons ou nous les blasmons?
tousjours desfaisant et gastaunt la Comment vfons nous d'autres & differents
precedente: langages? Comment auons nous*

[B] *Mutat enim mundi naturam totius aetas,
Ex alióque alius status excipere omnia debet,
Nec manet ulla sui similis res: omnia migrant,
Omnia commutant natura et vertere cogit.*
(*Lucr.*, V, 826)

[A] *Et puis nous autres sottement craignons une espece de mort, là où nous en avons desjá passé et en passons tant d'autres. Car non seulement, comme disoit Heraclitus, la mort du feu est generation de l'air, et le mort de l'air generation de l'eau, mais encor plus manifestement le pouvons nous voir en nous memes. La fleur d'aage se meurt et passe quand la vieillesse survient, et la jeunesse se termine en fleur d'aage d'homme faict, l'enfance en la jeunesse, et le premier aage meurt en l'enfance, et le jour d'hier meurt en celuy du jourd'huy, et le jourd'huy mourra en celuy de demain; et n'y a rien qui demeure ne qui soit tousjours un. Car, qu'il soit ainsi, si nous demurons tousjours memes et uns, comment est-ce que nous nous esjouysson maintenant d'une chose, et maintenant d'une autre? Comment est-ce que nous ayons choses contraires ou les haïsson, nous les louons*

differentes affections, ne retenãs plus la mesme forme & figure de vifage, ny le mesime sentiment en la mesime pefee¹²⁹? Car il n'est pas vray-femblable que fans mutation nous prenions autres paffons, & ce qui souffre mutation ne demeure pas vn mesme, & s'il n'est pas vn mesme, il n'est doncques pas auffi, ains quant & l'estre tout vnchange auffi l'estre fimplement, deuenant toufiours autre d'vn autre, & par confequent se trompent & mentent les sens de nature, prenãs ce qui apparoift, pource qui est à faute de bien fcauoir que c'est qui est. Mais qu'est ce dôc qui est veritablement? Ce qui est eternal, c'est à dire, qui n'a iamais en comancement de naiffance, ny n'aura iamais fin de corruptiõ, à qui le temps n'apporte iamais aucune mutation: car c'est chose mobile que le temps, & qui apparoift comme en vmbre avec la matiere coulante & fluente toufiours, fans iamais demourer ftable ny permanente, cõme le vaiiffeau percé, auquel font contenues generation & corruption, à qui appartient ces mots deuant & apres, & esté ou fera, lesquels tout de prime face monftrent euidemment que ce n'est point chose qui foit, car ce feroit grande fortife, & fauffeté toute apparente, de dire que cela foit qui n'est

¹²⁹ A grafia desta palavra aparece com o acento '˘' sobre a letra 'e' na sua primeira ocorrência.

ou nous les blasmons? Comment avons nous différentes affections, ne retenant plus le mesme sentiment en la mesme pensée? Car il n'est pas vray-semblable que sans mutation nous prenions autres passions; et ce qui souffre mutation ne demeure pas un mesme, et, s'il n'est pas un mesme, il n'est donc pas aussi. Ains, quant et l'estre tout un, change aussi l'estre simplement, devenant tousjours autre d'un autre. Et par consequent se trompent et mentent les sens de nature, prenance ce qui apparoit pour ce qui est, à faute de bien sçavoir que c'est qui est. Mais qu'est-ce donc qui est véritablement? Ce qui est eternal, c'est à dire qui n'a jamais eu de naissance, ny n'aura jamais fin; à qui le temps n'apporte jamais aucune mutation. Car c'est chose mobile que le temps, et qui apparoit comme en ombre, avec la matiere coulante et fluante tousjours, sans jamais demeurer stable ny permanente; à qui appartiennent ces mots: devant et apres, et a esté ou sera, lesquels tout de prime face montrent evidemment que ce n'est pas chose qui soit: car ce seroit grande sottise et fauceté toute apparente de dire que cela soit qui n'est pas encore en estre, ou qui desjà a cessé d'estre. Et quand à ces mots: present, instant, maintenant, par lesquels il semble que principalement nous soustenons et fondons l'intelligence du temps, la raison le descouvrant le destruit pas encore en estre, ou qui defia a ceffé d'estre: & quant à ces mots de present, instant, maintenant, par lesquels il femble que principalement nous foudions & fondions l'intelligence du temps, la raison le descouvrant incontinent le destruit tout sur le chāp, car il se fend & s'efache tout aussi tost en futur & en passé, comme le voulant voir necessairement mesparty en deux. Autant en aduient il à la nature, qui est mesurée, comme au temps qui la mesure: car il n'y a non plus en elle rien qui demeure, ni que soit subsistant, ains y font toutes choses ou naissantes, ou mourantes, meslees avec le temps, au moyen dequoy ce feroit peché de dire de ce qui est, il fut ou il fera: car ces termes la font declinaifons, passages & viciffitudes de ce qui ne peut durer ny demorer en estre. Parquoy il faut conclure que Dieu seul est, & est non point felon aucune mesure de temps, ains felon vne eternité immuable & immobile, non mesurée par temps, ny subiecte à aucune declinaifon: deuant lequel rien n'est, ny ne fera apres, ny plus nouveau ou plus recent, ains yn réellement estant, qui par vn seul maintenāt emplit le tousiours, & n'y a rien qui véritablement soit que luy seul, sans qu'on puisse dire, il a esté, ou il fera sans commencement & sans fin. C'est doncques ainfi qu'il faut qu'en l'adorant nous le saluōs, & reueremment l'appellions & le

*tout sur le champ: car elle le fend
 incontinenti et le part en futur et en passé,
 comme le voulant voir necessairement
 desparty en deux. Autant en advient-il à la
 nature qui est mesurée, comme au temps
 qui la mesure. Car il n'y a non plus en elle
 rien qui demeure, ne qui soit subsistant;
 ains y sont toutes choses ou nées, ou
 naissantes, ou mourantes. Au moyen
 dequoy ce seroit peché de dire de Dieu,
 qui est le seul qui est, qu'il fut ou il sera.
 Car ces termes là sont declinaisons,
 passages ou vicissitudes de ce qui ne peut
 dure ny demeurer en estre. Parquoy il faut
 conclurre que Dieu seul est, non poinct
 selon aucune mesure du temps, mais selon
 une eternité immuable et immobile, non
 mesurée par temps, ny subjecte à aucune
 declinaison; devant lequel rien n'est, ny ne
 sera apres, ny plus nouveau ou plus
 recent, ains un realement estant, qui, par
 un seul maintenant emplit le tousjours; et
 n'y a rien qui veritablement soit que luy
 seul, sans qu'on puisse dire: Il a esté, ou:
 Il sera; sans commencement et sans
 fin.*"¹²⁶

*specifions, ou vrayement, ainfi comme
 quelques vns des anciens l'ont appellé. Toy
 qui est vn: car Dieu n'est pas plufieurs,
 comme chacun de nous, qui forme vne
 confufion, & vn amas composé d'infinies
 diuerfitez & différences procedentes de
 toutes fortes d'alterations, ains faut que ce
 qui est fait vn, & que vn soit ce qui est, car
 diuerfité est la difference d'estre, fortant de
 ce qui est pour produire ce qui n'est pas. Et
 pourtant conuient tresbien à ce Dieu le
 premier de ses noms, & le fecōd & le
 troisieme, car Apollo est comme vne
 priuation de pluralité, & vne denegation
 de multitude, & Ieios, comme estant vn &
 feul, & Phoebus, c'est à dire pur&net: car
 ainfi appelloient les anciens ce qui est
 fainct & monde fans macule, comme
 encore iufques au iourd'huy les Theffaliens
 à certains iours malencontreux, que leurs
 prestres se tiennent à part, dehors
 desteples à l'efcart, difent qu'ils
 Phoebonomifent, c'est à dire qu'ils se
 purifient (...)"¹³⁰*

¹²⁶ Montaigne (2004), p. 601-03.

¹³⁰ Plutarco (1576), p. 972-974.

Segunda Parte. O Ser da Natureza

Capítulo 1: A natureza¹³¹ e o movimento natural

A noção de 'natureza' nos *Ensaio*s é polissêmica¹³². A multiplicidade associada ao aparecimento desta noção será aqui minimamente contemplada. Embora a questão da natureza esteja, no pensamento de Montaigne, intrinsecamente ligada à da natureza ou condição humana; nesta parte da dissertação privilegiaremos o estudo dos sentidos do termo *nature* ou *naturel* fora dos contextos ligados ao ser humano. Ou seja, não vamos nos ocupar dos compostos *nature humaine* e *notre nature*. Estamos em busca de compreender os significados de “natureza” primeiramente em seu sentido mais extenso, para além do homem, em direção a um sentido metafísico da mesma¹³³. Por conseguinte, noções correlatas como 'ser', 'universal', 'forma' e 'movimento' aparecerão na medida em que associadas à ideia de natureza.

Como 'natureza' entende-se o substantivo abstrato que é sinônimo de essência, quando se fala 'a natureza de uma coisa X'. Natureza¹³⁴ é também aquilo onde a soma das coisas naturais existem, tratando as coisas naturais como distintas das coisas artificiais. Este segundo sentido é o mais usualmente utilizado no senso comum, e Montaigne não deixa de utilizá-lo. Mas há, por suposto, uma noção de ser da natureza, ou, aquilo que é comum à existência das coisas naturais, sinônimo de 'essência da natureza', ou 'natureza da Natureza'. De forma mais geral, Montaigne parece usar, indistinta e esparsamente, estas definições ao longo de sua obra.

Vamos a uma sucinta incursão das ocorrências da noção de natureza (e correlatos) nos *Ensaio*s.

¹³¹ Segundo Leacke (1981), volume II, há 376 ocorrências do termo 'nature' nos *Ensaio*s. A primeira série de levantamento iguala 'natureza' a um 'sentido usual', *sens usuels*. Mas Montaigne também compreende a Natureza para além do senso comum.

¹³² "Mais le mot Nature a plusieurs sens, et il sera sans doute avantageux d'en distinguer l'aspect métaphysique et l'aspect moral." Busson (1971, p.461).

¹³³ Próximo àquilo que Brunschvicg (1942) assim definiu: "(...) Plongé dans l'atmosphère de la Renaissance où règne le préjugé de la finalité, Montaigne parle, presque inconsciemment, de la nature comme d'un être qui aurait une vie propre, une âme, des intentions (...)" (p.110). No sentido da configuração de uma esfera da natureza sem lhe antropomorfizar.

¹³⁴ "The sum total or aggregate of natural things. A natural thing is distinguished from an artificial thing, or artefact: the latter owes its existence to human ingenuity or artifice. (...) In addition to belonging to nature, every natural thing has a nature. (...)" A Companion to Metaphysics (1995, p.349). Bruce Aune, neste mesmo verbete, menciona a 'natureza da Natureza', que seria, em certa medida, o que buscamos.

A princípio ilustrando um embate entre costume e natureza no capítulo *Do costume – e de não mudar facilmente uma lei aceita*; Montaigne introduz a questão dos milagres. Como não podemos saber o que eles são em si mesmos, a razão da existência dos milagres estaria mais em um conjunto epistêmico falho: "*Os milagres são devidos à ignorância em que estamos da natureza, e não à essência da natureza. (...)*"¹³⁵. A natureza aqui estaria próxima de um princípio ordenador que engloba a totalidade das coisas e dos entes, algo que escapa, pela sua universalidade mesma, às capacidades cognitivas humanas. Mesmo que o capítulo mostre a preocupação a nível epistêmico, ou seja, porque cremos que fenômenos sejam aquilo que se entende por milagre; parece que a existência dos mesmos está também, e de modo derivado, em questão. Ou seja, se, para se questionar como a cognição humana entende fenômenos como milagrosos, não for preciso como condição prévia atestar a existência destes mesmos fenômenos; então estamos em uma *reductio ad absurdum*, e nem mesmo a questão da crença em fenômenos não compreendidos é pertinente. Haveria uma concepção camuflada sobre a natureza e que subjaz a (ou que é derivável da) epistemologia de Montaigne.

Montaigne iguala o 'ser da natureza', *estre de la nature*, traduzido não erroneamente como 'essência da natureza', àquilo mesmo que é por ele definido, a natureza, em tautologia que buscaremos desenvolver. Este 'ser da natureza' é também desconhecido pelos homens, que interpretam os fenômenos naturais exclusivamente através dos hábitos e costumes, confundindo o que é 'comum e constante' com o que é 'natural'¹³⁶.

Esta preocupação filosófica, não obstante, não se resolve em uma teoria. Este desconforto (o de uma preocupação filosófica não concluir-se em teoria) dissolve-se quando compreendemos a relação entre natureza e conhecimento que figura no capítulo *Do pedantismo*. Mostrando, ao que parece, uma posição renascentista face à filosofia, recusando a inutilidade daqueles que adotam o saber contemplativo como fim último do

¹³⁵ I.23, p. 167. No original: "*Les miracles sont selon l'ignorance en quoy nous sommes de la nature, non selon l'estre de la nature. (...)*" (p.112). Este trecho, quando abstraído do contexto imediato do capítulo, indiretamente não indica uma vontade de conhecer as coisas como elas são?! Ou seja, o conhecimento da natureza não fora motivado pelo conhecimento do ser da natureza? Abstração feita destes limites do contexto, este trecho não revela também um instante em que o pensamento de Montaigne voltou-se para o '*estre de la nature*'?!

¹³⁶ Mas se Montaigne não reforma a razão em suas condições mesmas, com fins de atingir o conhecimento que ele mesmo diagnostica como improvável, porque a razão é falha; não há em seu pensamento uma preocupação com aquilo mesmo que a razão não alcança? A questão é de direção: como Montaigne chega ao diagnóstico da falibilidade da razão? Propomos que por uma tentativa de se mover em direção ao conhecimento das coisas e entender como elas são. Este movimento, por sua vez, falha e o move na direção inversa, buscando compreender a razão.

filosofar¹³⁷ e argumentando que nenhum conhecimento é saudável sem que o conhecimento do bem a preceda; Montaigne, não sem fazer uma crítica da cultura, assim discorre sobre a natureza: "(...) *A natureza tudo pode e tudo faz. (...)*"¹³⁸. A Natureza aqui é relacionada ao homem, e entendida como um algo que antecede o homem, a cultura a educação e os costumes. Neste parágrafo, cada homem singular possui uma natureza, o que implica na diversidade como modo de existência da natureza humana. Montaigne está argumentando que a filosofia em si mesma é boa e nobre. O que a torna vil são os homens que dela fazem profissão. A natureza aqui é chamada para fortalecer o raciocínio de que, naqueles sujeitos nascidos para se ocuparem da filosofia, ou seja, naqueles sujeitos naturalmente dotados de virtude epistêmica, a filosofia não se altera. O que ele ironiza são os fins e o uso das filosofias por aqueles que, naturalmente não vocacionados, enriquecem e obtêm poder através delas. Se este trecho não vai além do escopo antropológico, temos, contudo, o exemplo de algo permanente, subentendido no significado de 'natureza'. A natureza singular torna-se inalterável, imutável. Porém, como nos parece, esta inalterabilidade é de difícil definição, pois não compreende há uma investigação que identifique as determinações que moldam a natureza. Contudo, a natureza mesma é entendida como movimento¹³⁹.

O trecho do capítulo *Da idade* nos oferece a relação entre natureza e universal: "[A] (...) talvez devamos antes chamar de natural o que é geral, comum e universal. (...)"¹⁴⁰. A dúvida, expressa pelo advérbio, possivelmente se relaciona à precaução cética de Montaigne a respeito dos enunciados universais. O que este trecho pode sugerir é a busca de um traço estável, que exista tanto nos homens quanto na natureza. Temos nele uma definição, que iguala o natural ao universal. Então é universal aquilo que é comum? Montaigne está refletindo sobre a vida e as maneiras de morrer às quais os homens estão sujeitos. Neste sentido, o natural está associado ao antropológico. Mas, de

¹³⁷ Este é um dos nossos maiores desafios: como conciliar a presença de uma preocupação legitimamente filosófica com o ser, com a declarada e mais que comentada recusa crítica da metafísica?

¹³⁸ I. 25, p. 211. No original: "(...) *Nature peut tout et fait tout. (...)*" (p.141).

¹³⁹ O problema é entendido da seguinte forma: se a natureza é algo para além das representações humanas, mas ela aparece como algo mutável, o que corresponde às representações que dela temos; como decidir se ela é assim em si mesma? Thibaudet (1963) aproxima-se da questão: "*La nature est conçue comme une plénitude, de l'être compact et ininterrompu qui se suffit à lui-même. (...)*" (p.114) e "(...) *La diversité lui paraît le caractère le plus habituel de la nature et de l'homme, et aussi l'illogisme. (...)*" (p.281). Para Thibaudet, o pirronismo é a principal fonte do sentimento de fluidez presente nos *Ensaíos* (p.165).

¹⁴⁰ I. 57, p.487. No original: "[A] (...) *on doit, à l'aventure, appeller plustot naturel ce qui est general, commun et universel. (...)*" (p. 326).

qualquer forma, a identidade da natureza com o universal implica na possibilidade da existência de constantes e mesmo de leis.

A natureza também seria a esfera onde a singularidade, paradoxalmente, é a regra, e onde cada ente se diferiria do outro, por definição. Pois o universal, extraível de uma filosofia das leis naturais, seria uma falsificação da natureza quando entendida através de seus efeitos singulares, mas que haveria uma razão de utilidade que o justificasse. Assim, o problema da natureza nos *Ensaïos* deságua em um problema de filosofia das leis¹⁴¹. Esta tensão se configuraria em um paradoxo entre a recusa do universal, e a conclusão de que a generalidade das leis, apreendida através dos indivíduos, é o traço simétrico à natureza mesma¹⁴².

O pensamento acima indica, mesmo que tímida, uma definição nominal, que motivará, ou é derivada de uma busca externa¹⁴³ por aquilo que compõem a natureza. Esta definição aproxima-se da natureza como ordem, uma vez que é aquilo que organiza os seres, portanto, universal. Mas a bifurcação entre exterioridade e interioridade não parece se depreender com plausibilidade do trecho acima¹⁴⁴, o que implica que sempre, mesmo no caso da natureza, o pensamento de Montaigne envolve o sujeito.

Vamos à *Apologia*, onde há larga ocorrência do termo 'natureza'.

Como vimos na primeira parte deste trabalho, na análise sobre o Ser de Deus, no âmbito da retomada de Plutarco, a natureza, em oposição ao Deus que está fora e acima dela, é definida como movimento¹⁴⁵ – e o movimento definido como “não ser”. A natureza é diretamente relacionada ao tempo: “(...) À natureza que é medida advém o mesmo que ao tempo que a mede. Pois tampouco há nela algo que permaneça nem que seja subsistente: nela todas as coisas são ou nascidas ou nascentes ou moribundas. (...)”¹⁴⁶.

¹⁴¹ A partir do próximo capítulo desta dissertação, introduziremos o problema da diversidade que, por sua vez, relaciona-se ao problema das leis e das artes, que será desenvolvido no terceiro capítulo.

¹⁴² V. *Dictionnaire de Michel de Montaigne* (2004), p. 709.

¹⁴³ É claro que poderíamos e devemos nos perguntar pelo lugar deste espaço 'externo' em Montaigne: ele envolve os outros homens e também uma generalidade maior, que determina os homens e os demais entes?

¹⁴⁴ Assim, até então temos as seguintes noções de 'natureza': a) Natureza como algo fixo, ou que se fixou. b) Natureza como algo comum e geral. c) Natureza como tudo o que ocorre.

¹⁴⁵ De acordo com Leacke (1981), o termo '*mouvement*' ocorre 59 vezes e o seu plural, '*mouvements*', 71 vezes.

¹⁴⁶ II.12, p.406. No original: “(...) *Autant en advient-il à la nature qui est mesurée, comme au temps qui la mesure. Car il n'y a non plus en elle rien que demeure, ne qui soit subsistant; ains y sont toutes choses nées, ou naissantes, ou mourantes. (...)*” (p.603).

A natureza está imersa no devir. Aqui, a natureza é uma representação em movimento e que assim parece ser de fato, tendo no tempo uma de suas medidas e, em sentido extenso, entendida como aquilo que contém também o que não é o homem. Presenciar o plantar, nascer, florescer, amamentar, regar, crescer, perecer e morrer possibilita a analogia entre o tempo e a natureza¹⁴⁷.

Propomos que haveria uma dimensão epistêmica positiva, que vincularia um traço ontológico à natureza. Um tipo de universalismo heraclítico, quando pensado ontologicamente, é extraível com plausibilidade do texto. O movimento mesmo é um traço paradoxalmente estável que possibilitaria a mudança entre estados contrários, mas que impossibilita o conhecimento científico. Ele seria um dos traços da lei natural que Montaigne parece buscar.

O parágrafo do trecho seguinte tem como escopo inicial o embate entre razão e natureza. A questão dos milagres, por exemplo, ou da existência de fenômenos não compreendidos pela razão, ilustra a fragilidade desta, e não um mistério natural. A medida do que é natural, assim, é reduzida. A razão, por sua vez, não é um bom termômetro para julgar aquilo que é natural ou não. Este estatuto limitado da razão gera a dúvida, que pode atingir até mesmo as noções naturais como a vida e a morte. Esta reflexão não deixa de ser feita através do uso de argumentos filosóficos alheios. A posição sobre a dúvida faz eco a argumentos de Anaxágoras, Metrodoro de Quios e Eurípides que, em discurso indireto livre, introduz a questão da morte. O parágrafo nos mostra, na sua conclusão, uma reflexão dubitativa sobre o caráter estático ou movente da natureza: "(...) [B] Outros juram que não há movimento, que nada se move, (...) [B] que não há na natureza nem geração nem corrupção."¹⁴⁸. A retórica possibilita que o problema seja assumido pelo próprio autor, que faz do argumento de Melisso, da escola

¹⁴⁷ Há nos *Ensaio*s uma noção de 'natureza' como aquilo que é comum e universal, o que aparentemente entra em conflito com a interpretação da singularidade radical e ausência de qualquer universalidade entre os compromissos filosóficos de Montaigne. Mas estabelecer um princípio, ou lei, que em sua definição é universal, mas que tem como conteúdo a afirmação da singularidade radial é, de fato, uma contradição? A universalidade da lei está a nível lógico, enquanto a singularidade está a nível ontológico. Há uma espécie de normatividade extraível da noção de natureza nos *Ensaio*s, em sentido positivo, que se aproximaria das regras da razão. A filosofia falsifica as leis da natureza, o que, contudo, forneceria uma noção de jurisprudência natural a partir das teses de Montaigne. Ver *Dictionnaire* (2004), p.709.

¹⁴⁸ II.12, p. 290 e 526.

eleata, uma questão sua, através do discurso indireto livre. A natureza aqui é entendida como princípio e relacionável ao movimento¹⁴⁹.

O movimento seria próprio ao homem e às coisas naturais, o que nos indica M. Jeanneret, no verbete 'movimento' do *Dictionnaire* (2004), mostrando a polissemia desta noção, atrelada a temas diversos nos *Ensaïos*. Busquemos mostrar que o movimento define a natureza e aquilo que é natural: "(...) *A qualidade que distingue os seres vivos, da planta ao astro, do animal ao humano, é a mobilidade (...) As coisas se deslocam e, simultaneamente, o tempo as transforma. Que elas se deixam arrastar através do espaço, ou levar-se através da duração, é sempre a mesma instabilidade ontológica que as marca (...) Os objetos aparentemente mais sólidos, as instituições e as crenças mais bem estabelecidas conhecem suas vicissitudes. (...) dois movimentos se superpõe, ou antes, se multiplicam: aquele das coisas e aquele do eu. (...)*"¹⁵⁰. A instabilidade é, paradoxalmente, a única certeza que envolve a natureza. Montaigne, ciente filosoficamente dos critérios que configuram uma lei, entenderia que o movimento não a configura, em sentido forte. À investigação filosófica da natureza associar-se-ia a noção de lei. A lei natural, por definição, é algo necessário. Se admitirmos que Montaigne entende tanto a natureza, quanto o ser da natureza, como movimento, teremos a lei do contingente, dado o caráter não determinante e possível do próprio movimento. E, caso entendamos o movimento como não ser, então a natureza é um vazio, um não ser.

Mas a definição de natureza como não ser não é a posição de Montaigne. Porque atestar e compreender que a natureza não é (pois determinada pelo movimento), não interdita a reflexão sobre ela mesma e não impossibilita o seu conhecimento.

Continuando na Apologia, sob a intenção de criticar a razão, no escopo da resposta à segunda objeção, Montaigne afirma que não é preciso exemplificar com milagres a incompreensão crônica da razão. A situação ambígua é colocada nos seguintes termos: o homem estaria fora da natureza, pois sua razão não possibilita que ele a conheça; mas também dentro da natureza, unido pelo movimento, aos demais seres naturais. A natureza é contrária à razão que, por ser frágil, não consegue entender a 'natureza em geral': "[C] (...) *que todos os assuntos por igual e a natureza em geral renegam sua*

¹⁴⁹ "(...) *La nature lui apparaît toujours comme une virtualité complexe où tout est donné, où il y a toutes sortes de mouvements. (...)*" Thibaudet (1963, p.395).

¹⁵⁰ p. 694-97.

jurisdição e intermediação."¹⁵¹. Mais uma vez, temos a noção de 'generalidade' associada à natureza, através de um advérbio de modo. A exterioridade da natureza opõe-se à interioridade da razão, que não a compreende. Temos, portanto, o entendimento de que a natureza é aquilo que está 'fora' e é externo aos homens e a suas faculdades cognitivas; mesmo que também haja uma natureza interna aos homens que se aproxima, ou mesmo se iguala, aos traços que compõe esta ordem externa.

Ainda no interior do escopo da resposta à segunda objeção contra os argumentos de Sebond, criticando a razão, afirma-se que os homens não têm vantagem alguma sobre os outros seres naturais em relação à natureza. Extraímos dessa posição uma relação de não subordinação da natureza em relação ao homem. Se não há reciprocidade, os homens, pelo contrário, estão sujeitos à natureza, o que não auxilia em um conhecimento distanciado desta. O bestiário oscila entre a concepção de que os homens estão em posição desprivilegiada em relação aos demais seres naturais e à própria natureza, e a mitigação desta inversão antrope e gnosiológica. Após pintá-la como "*(...) madrastra injusta (...)*", Montaigne mitiga o raciocínio, e, horizontalmente, afirma a presença da natureza em todos os seres naturais: "*(...) A natureza abraçou universalmente todas as criaturas e não há nenhuma que ela não tenha provido plenamente de todos os meios necessários para a conservação da existência (...)*"¹⁵². Sublinhamos a universalidade da esfera natural, que contém em si todos os seres naturais¹⁵³. Mas esta universalidade, é preciso dizer, não é linguística, o que não significa dizer que a natureza é um universal que existe nas coisas. Ela é um nome, mas que está presente, enquanto capacidade, em diversos entes. Assim, a soma de todos os seres, e a reflexão sobre o que lhes é próprio, não constitui uma reflexão ontológica? Ou seja, a natureza não é, a partir dos trechos expostos, uma ordenação universal, a princípio externa ao homem, mas que também o constitui? Esta ambiguidade é também desdobrável na razão de que os homens não têm condições de construir uma ciência da natureza, tanto pelo fato de estarem imersos nela, quanto pela sua condição mesma.

¹⁵¹ II.12, P. 176 e 499.

¹⁵² II.12, P. 186. No original: "*(...) Nature a embrassé universellement toutes ses creatures; et n'en est aucune qu'elle n'ait bien plainement fourny de tous moyens nécessaires à conservation de son estre (...)*" (p. 456). Notar a tradução brasileira de *son estre*, por *existência*.

¹⁵³ "*(...) que du monde des choses au lieu singulier du corps propre, une loi unique commande à tous les étants, qui est celle du mouvement, du devenir, de l'inconstance et du changement (...)*" (Mathias, 2006, p.64). Neste parágrafo, Mathias sugere uma isomorfia entre os entes naturais, racionais e não racionais, através da lei natural do '*branle des choses*'.

Montaigne ganha relevância histórica para a modernidade ao iniciar a valorização da epistemologia. Neste capítulo sugerimos, não obstante, que há uma oscilação, que diz respeito propriamente ao modo de existência das coisas, entre uma posição que propõe o modo do aparecer das coisas para o sujeito como único acessível, e a que suspeita de que o movimento seja um traço existente real e sensível, mesmo que, por si só, esta constante não constitua positivamente uma ciência. Assim, nos perguntamos: seria Montaigne um objetivista ou um cético, ao afirmar que 'tudo é movimento'? Ele está afirmando que o movimento é algo que me aparece e que é depreendido das minhas representações, ou um elemento constituinte do mundo, e que define as coisas mesmas¹⁵⁴?

Buscando acrescentar elementos a este debate, parece que, para Montaigne, o conhecimento ou representação da reflexão sobre a natureza inclui os sentidos. Mas se não conhecemos as coisas, pelo fato de a razão ser falha e o fluxo transmitido pelos sentidos impedir a certeza, como discorrera a *Apologia*; como falar de essência¹⁵⁵? Esta tensão permite que o natural seja definido como aquilo que aparece ao sujeito. A ontologia sendo atrelada, assim, à epistemologia.

Como podemos notar, há uma polissemia na noção de natureza, que inclui a perspectiva subjetiva como definidora do natural. Naturais são também os objetos captados pelos sentidos, e a natureza é entendida como relação. A diversidade constituiria o resultado natural, enquanto fenômenos, mas este não é um fator plenamente estável, pois o diverso só faz sentido para aquele que lhe apreende. Esta diversidade, sendo interpretada como uma extração formal, não anula a dúvida e a incerteza sobre as propriedades verdadeiras das coisas. A diversidade apareceria, no campo natural, como a manifestação do movimento.

A relação com os seres, se não é rompida, é mitigada e sopesada, mesmo que pareça haver uma qualidade que é comum e que 'unificaria' a todos os objetos, naturais e artificiais, e aos homens: *“Finalmente, não há nenhuma existência permanente, nem de nosso ser nem do ser dos objetos. E nós, e nosso julgamento, e todas as coisas mortais*

¹⁵⁴ Este problema também não é unívoco, e os indícios oscilam ao longo dos *Ensaaios*. Para evitarmos o dogmatismo, adiantamos que manteremos esta oscilação ao longo de nossa Dissertação. O ponto fundamental para uma tomada de posição considera as noções de fenomenismo e pirronismo, que investigamos na 3ª Parte.

¹⁵⁵ "(...) Pois não está dito que a essência das coisas esteja em conformidade apenas com o homem (...)" (II.12, p. 397). Neste trecho, 'essência das coisas' é igual a 'natureza das coisas'.

vão escoando e passando sem cessar. Assim, nada de certo pode ser estabelecido de um para o outro, o julgador e o julgado estando em contínua mutação e movimento."¹⁵⁶. O 'ser' incluiria o ser da natureza (entendido aqui como ser dos objetos). O mobilismo anularia a metafísica, pois desmancha a existência do ser e, moralmente, é a raiz da irresolução¹⁵⁷. A ontologia, se definida pelo movimento, ainda assim é rudimentarmente esboçada enquanto teoria. A natureza é subsumida à lei do fluxo universal, que precariamente nos mostra o que ela é, pois impede o conhecimento positivamente sólido. Mas não seria o movimento um princípio natural que corresponderia à manifestação mesma dos fenômenos naturais como eles nos aparecem e, sendo assim, simétrico ao modo como as coisas são?

Em outro capítulo, Montaigne se mostra, mais uma vez, simpático à tese do fluxo natural que, mostraremos ainda neste capítulo, tem sua fonte histórica em recepções da tradição heraclítica. Referimo-nos ao célebre trecho do início do segundo capítulo do Terceiro Livro, *Do arrependimento*: "(...) *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. (...) 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. (...)*"¹⁵⁸. O trecho, metaforicamente, nos serviria como imagem do pensamento de Montaigne. Aqui, também, é o movimento do mundo que exige uma mudança no modo de percebê-lo. O mundo, portanto, é movimento. Por si só, este trecho nos evidencia uma tese ontológica. Notar a indistinção entre objetos naturais e artificiais. Se a terra está em movimento, também o está o resultado das criações humanas, como a pirâmide do Egito. Assim, de certa forma, a separação entre natural e artificial nos *Ensaio*s fica

¹⁵⁶ II.12, P.403. No original: "*Finalment, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects, Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un a l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle.*" (p.601).

¹⁵⁷ Para a importância da irresolução no pensamento de Montaigne, ver Giocanti (2001).

¹⁵⁸ III.2, p. 27-28. No original: "*Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'AEgypte, et du branle public et du leur. La constance meme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis asseurer mon objet. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage: non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. (...)*" (p. 805).

comprometida pelo movimento mesmo que as unifica. É claro que esta 'ontologia' não é formal ou teórica, mas é extraível a partir de uma 'visão de mundo' de Montaigne. Há uma 'definição' de uma 'constante', concebida a partir da constatação do fluxo perpétuo: a 'constância' é também movimento. Este paradoxo atinge as definições mesmas, uma vez que definimos a 'definição' como o significado estanque e perene das coisas que, por sua vez, atribui propriedades constantes e reais a elas¹⁵⁹. Nada é fixo, tudo escapa universalmente, e a linguagem é refém daquilo que ela não consegue exprimir, o tempo¹⁶⁰. O 'ser' desaparece e, em seu lugar, a 'passagem'¹⁶¹ é a noção mais simétrica e propícia para se apreender os objetos e os homens. O retrato do ser, portanto, é substituído conscientemente pelo retrato da passagem, que tem o movimento como propriedade principal, e que inclui a natureza. O ceticismo em relação à possibilidade de conhecimento do ser ocorre através de uma crítica à potencialidade epistêmica da essência. Ou seja, a essência não é, pois não possui, por definição, alguma fixidez e estabilidade. O que podemos dizer da essência é que, paradoxalmente, ela é movimento. Mas, responderia o cético pirrônico, esta 'essência', insistimos, é somente um traço transmitido através dos sentidos como apreensão daquilo que nos aparece, e que julgamos estável. Mas, para Montaigne, e este é um dos elementos fundamentais do seu ceticismo, haveria uma essência estável exclusivamente em Deus, mas que desconhecemos. A aporia incontornável, que não deixa de se configurar em um paradoxo fundamental, é a que surge quando é questionado como se pode afirmar certamente que há uma essência em Deus, sendo que este objeto é dado de antemão como desconhecido.

¹⁵⁹ Mesmo assim há dicionários históricos, e o léxico das línguas naturais precisa se atualizar de tempos em tempos.

¹⁶⁰ "(...) *Pois o tempo é coisa mutável e o que aparece como em sombra, com a matéria sempre movente e fluida, sem jamais se manter estável nem permanente; ao qual cabem estas palavras: 'antes' e 'depois', e 'foi' e 'será', que de pronto mostram claramente que não se trata de algo que seja, pois seria grande tolice e falsidade manifesta dizer que é a respeito de algo que ainda não existe ou que já cessou de existir. E quanto a estas palavras: 'presente', 'instante', 'agora', com as quais parece que principalmente sustentamos e fundamentamos a compreensão do tempo, a razão descobrindo-o destrói-o imediatamente, pois incontinenti fende-o e reparte-o em futuro e passado, como querendo vê-lo necessariamente dividido em dois. (...)*" (II.12, p.405-06).

¹⁶¹ G. Defaux, no verbete 'passagem', do *Dictionnaire* (2004), assim sublinhou: "(...) *Tout changement intervenant dans l'être de l'être, dans son étant, remet en effet nécessairement en question son existence même. (...)*" (p.759). A mudança, assim, afeta a essência do ser e coloca em xeque a sua existência. Mas como aceitar este absurdo filosófico, uma vez que o espanto leva à recusa desta radicalidade da razão? Como aceitar que a existência é negada, a partir da negação mobilista do ser? Não é preciso apresentar algum limite para tal extremo, dado os riscos patológicos que ele incorre (solipsismo epistêmico e, em última instância, niilismo moral)?

É preciso sublinhar que há uma diferença entre o final da *Apologia* e o *Do Arrependimento*. No final da *Apologia* o movimento é entendido como não ser. Depois esta ideia é mitigada – o movimento ganha mais consistência. Como mostramos acima, no início do capítulo *Do arrependimento* o movimento é entendido como “passagem”, e a “passagem”, por sua vez, não é não ser, pois ela define as coisas mesmas. Assim, há uma visão mais 'positiva' do movimento – até mesmo em termos éticos. A tese da *Apologia* é radical, mas em outros lugares o movimento ganha consistência e importância – nossa vida merece atenção e é preciso pensar o contingente¹⁶².

Cláudia Vasconcelos, responsável pela primeira introdução da edição brasileira, na seção intitulada *À guisa de introdução*, ao discorrer sobre o mobilismo presente por toda a obra montaigneana e a sua relação com o compromisso descritivo subjetivo, explicita: "(...) *Em um mundo em constante movimento e transformação, a busca de autoconhecimento empreendida por Montaigne acaba por encontrar os modos de ser da própria busca, com todas as idas e vindas que possam estar aí implicadas na forma de contradições. (...) A verdade do devir comporta a contradição. (...)*"¹⁶³. A verdade seria aquilo que corresponderia descritivamente às diversas manifestações fenomenais da existência determinada pelo movimento. A contradição, assim, torna-se parte da verdade e, mais fundamentalmente, torna-se parte da existência, da definição e do ser mesmo das coisas e dos homens. Neste sentido, a ordem natural é a contradição, que tem um de seus reflexos na diversidade infinita dos indivíduos e das espécies. Pois, por exemplo, se tomamos a definição de espécie de modo homogêneo, entendendo que ela é um traço invariável em todos os indivíduos nela contidos, como incluir, em sua definição, a variedade e diferença entre estes indivíduos mesmos? Todo esforço de abstração anula artificialmente, portanto falsamente, as diferenças empíricas e, neste sentido, Montaigne está na direção oposta ao racionalismo, pois tenta extrair da experiência e dos sentidos o entendimento de como as coisas são em si mesmas, em

¹⁶² Buscando auxiliar o leitor, uma vez que reconhecemos que nossa argumentação propositalmente oscilou sobre o problema ontológico do movimento, previamente sintetizamos aqui as três posições extraíveis a partir deste problema: 1. Que o mobilismo não é uma tese forte, mas o modo como “as coisas me aparecem”. Esta via mitiga o mobilismo heraclítico pela inserção do papel fundamental do sujeito no processo de cognição; 2. Que o mobilismo é uma tese forte nos *Ensaaios*, e é de fonte heraclítica; ou 3. O estado deste problema é aporético e, portanto, não é possível concluir, uma vez que não há base textual explícita. O que, a partir da 'solução' aporética, podemos concluir de modo minimamente satisfatório, é que a aporia mesma mostra como o problema do ser é importante em Montaigne.

¹⁶³ Montaigne (2002), p. xv.

suas diferenças empíricas infundáveis. O único ponto de ancoragem ontológica, com razões cognitivas, é o movimento. Mas este 'núcleo duro' nos fornece uma definição econômica, que gera a incerteza a partir da mudança e da variabilidade.

Como desconsiderar, deste modo, uma preocupação com o problema do ser nos *Ensaio*s? Mesmo que esta seja uma preocupação coadjuvante e que se relaciona de algum modo à natureza, Montaigne, ao considerar o problema do ser da natureza e das coisas, conclui pela sua não apreensão, de que o ser escoa através da mutabilidade dos entes, mas que há uma universalidade natural que abrange os entes. Discordamos em parte do argumento contrário, que descredita quaisquer aproximações de Montaigne com a ontologia, mostrando dados biográficos e mesmo teóricos que enrobustecem uma interpretação dos *Ensaio*s enquanto obra exclusivamente moral, oriunda de uma consciência prática moldada no espírito renascentista. Se, por um lado, não há margem que coloque em questão a interpretação moral, por outro, os indícios que levantamos mostram a convivência de outras questões paralelas. Basta, para ilustrarmos esta simultaneidade de temáticas filosóficas no interior de um mesmo espaço escritural, por muitas vezes não bem delimitada, que retomemos Plutarco, inquestionavelmente um dos modelos filosóficos de Montaigne. Em Plutarco, como nos evidencia seu diálogo *Sobre o E de Delphos*, convivem questionamentos morais e metafísicos¹⁶⁴.

Através de uma primeira constatação negativa, voltando ao trecho do capítulo *Do arrependimento*, o raciocínio permite, paradoxalmente, uma via positiva, ou seja, mesmo que não seja possível o retrato pleno do ser e dos entes, o movimento ainda é apreensível. Notemos no detalhamento e precisão do trecho, autêntico pórtico barroco. É Montaigne mesmo que afirma a intenção de abarcar, pela escrita, as mudanças as mais momentaneamente discretas do ser, que não é apreensível em sua essência, sendo assim, próximo ao aparecer. Ora, a descrição da mudança tem como consequência uma hipertrofia da linguagem e da escrita, correspondendo reflexivamente à forma ensaística. Assim, a possibilidade da contradição (possibilitada pelo devir) é decorrente

¹⁶⁴ Plutarco é uma das influências declaradas dos *Ensaio*s. O capítulo 32 do Segundo Livro é dedicado exclusivamente à defesa de Plutarco e de Sêneca. Nele, Montaigne dialoga com Bodin, que acusava Plutarco de usar argumentos falsos e não críveis nos relatos históricos. Montaigne discorre sobre a questão da relação entre o possível e o impossível, o crível e o não crível. Sua tese é a de que não se deve buscar determinar um critério para a possibilidade com base nas crenças pessoais. A razão é que ninguém tem em si a *maistresse forme de nature* (p. 587-88 e 725). Ora, se o debate sobre as crenças é circunscrito à epistemologia, o debate sobre a possibilidade é circunscrito à ontologia. Há também um encômio a Plutarco no pouco estudado *Para amanhã os negócios* (II. 4).

também do ceticismo em relação tanto à existência quanto ao conhecimento da essência e do ser. Esta busca de retratar a mudança em seus detalhes parece também um reflexo da surpresa face à diversidade natural, o que corresponderia à diferença a nível antropológico¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Panichi, verbete '*Nature-Naturalisme*' do *Dictionnaire* (2004), elimina, de certo modo, a possibilidade do naturalismo nos *Ensaio*s: "(...) *Le naturalisme devient alors une prétention illusoire (...) M. va conclure que les lois les plus désirables sont les plus simples et générales, mais elles sont aussi les plus rares (...)*" (p.709). Nosso capítulo não incluiu a via 'positiva' e moral do 'naturalismo' de Montaigne, aquela que, através do paradoxo do elogio dos canibais, dentre outros, entende que o mais propício ao homem é seguir o que lhe é natural e que, assim, pressupõe a existência de leis naturais. Contudo, a via que escolhemos problematiza este 'positivismo' mesmo. Mais uma vez, o problema da natureza ilustra indiretamente a oscilação inerente ao pensamento de Montaigne, que ora a adjetiva de 'grande e poderosa mãe', e ora de 'madrasta injusta'. A citação do verbete nos evidencia, por conseguinte, o vínculo entre a questão da natureza e a questão da lei, que desenvolveremos enquanto lei natural externa e que, no entanto, envolve o homem, no terceiro capítulo. Nosso escopo neste capítulo é restrito pela busca de identificar este espaço natural externo ao homem, mesmo que ele influencie, de algum modo, a esfera humana.

1.1. A obra de Joukovski sobre o heraclitismo renascentista e um trecho da *Metafísica* de Aristóteles

De acordo com F. Joukovski¹⁶⁶ (1991), apesar do não desconhecimento dos fragmentos de Heráclito durante o medievo cristão, foi no Renascimento que estes fragmentos ganharam dimensão, através da tradução das obras dos antigos, em especial de Plutarco, Sexto Empírico e Cícero, todos, como se sabe, fontes do pensamento de Montaigne. Esta autora ainda menciona Diógenes Laertios¹⁶⁷ como fonte principal para o pensamento de Heráclito no Renascimento, no que diz respeito à questão da mutação dos elementos e o problema dos contrários. Outra obra levantada é a de H. Estienne, de 1573, intitulada *Poesis philosophica*, apontada como primeira antologia dos fragmentos pré-socráticos¹⁶⁸, publicação voltada para intenções de apologética cristã, segundo o próprio compilador, H. Estienne. Mas foi através da tradução francesa de Payot das *Obras morais* de Plutarco, publicadas em 1572, que a autora identifica como certa a influência no fim da *Apologia*, onde, como apresentado acima, Montaigne compartilha das teses mobilistas¹⁶⁹. Sendo assim é quase certa, no mínimo verossímil, a tese de que Montaigne tenha tido contato, mesmo que indireto, com o pensamento de Heráclito, o que enrobusteceria a hipótese de um compromisso com o mobilismo. O problema historiográfico que decorre daí, e que não enfrentaremos aqui, é o de datar, com precisão e pertinência, o momento em que Montaigne tomou contato com estas teses e mostrar, com coerência, a presença desta influência a partir de então. O nosso problema será o de compatibilizar, na nossa conclusão, esta 'simpatia' com o pensamento do filósofo de Éfeso, com outras 'simpatias' filosóficas não diretamente decorrentes do heraclitismo, mas também não absolutamente hostis a ele. É importante afirmar que não estamos, com esta breve apresentação, julgando comprovar a presença do heraclitismo

¹⁶⁶ Joukovsky, Françoise. *Le Feu et le Fleuve. Héraclite et la Renaissance française*, Genève, Librairie Droz, 1991.

¹⁶⁷ A tradução latina das *Vidas* (feita na Itália), de Diógenes Laercio, circulava desde o século XV.

¹⁶⁸ Joukovski (1991), p. 10.

¹⁶⁹ "(...) C'est grâce à cet intérêt pour les Présocratiques que Plutarque est une des sources importantes pour la connaissance d'Héraclite au XVIe siècle. (...) D'autre par la traduction française des oeuvres morales publiées par Payot en 1572, et rééditée en 1574, 1575, 1581..., joue un rôle considérable dans la diffusion de certains fragments d'Héraclite en langue vulgaire. Nous verrons qu'elle a inspiré la fin de l'Apologie, où Montaigne reprend une longue méditation de Plutarque sur deux fragments d'Héraclite." Joukovski (1991, p.15). É, talvez, de importância subestimada, o fato de se encontrar teses ontológicas no interior de uma obra de moral, como no caso de Plutarco.

no pensamento de Montaigne. Nossa intenção historiográfica é a de apresentar pistas, e nossa intenção filosófica é a de buscar uma justificativa para algumas constantes e traços que julgamos os mais evidentes do pensamento de Montaigne.

O problema filosófico que nos concerne aqui é o da relação das teses do devir natural com o problema do paradoxo e da contradição. A posição diante deste problema marcaria o anti-aristotelismo de Montaigne. O problema historiográfico, que se deriva deste problema filosófico, e que não enfrentaremos é o de se saber qual o tipo de contato Montaigne teve com o *corpus* aristotélico¹⁷⁰.

Sublinhamos, no terceiro capítulo do quarto livro da *Metafísica*¹⁷¹, onde Aristóteles busca uma fundamentação para a sua ciência do *ser enquanto ser* através do estabelecimento de um ponto de partida que sirva para a demonstração dos axiomas próprios a esta ciência, e às demais, o seguinte raciocínio: "(...) *Evidentemente, então, que tal princípio é o mais certo de todos, o que mostraremos. Este princípio é o de que o mesmo atributo não pode ao mesmo tempo pertencer e não pertencer ao mesmo [20] objeto*¹⁷² e sob o mesmo aspecto (...) *Pois é impossível para qualquer um acreditar que a mesma coisa é e não é, como [25] alguns pensam que Heráclito diz. (...)*"¹⁷³. Ora, é justamente a posição contrária a esta que Montaigne adotaria em relação ao problema do ser, e a outros problemas. Não estamos afirmando que Montaigne obtém sucesso em ultrapassar, ou anular, o princípio de não contradição. Mas, pela adesão ao devir, ele criticaria o princípio de não contradição aristotélico, em um tipo de heraclitismo moderno, sem, contudo, a defesa dogmática da existência de um *logos* universal. Citemos o verbete 'ser' do *Dictionnaire* (2004): "(...) *O ser é continuamente em movimento (...) Montaigne admite que ele não pode descrever o ser, mas a passagem (...) O resto é temporalidade, não ser, fluxo do devir aparente, ser no tempo ou no nada. A <Apologia> se detém sobre esta anfibologia: heraclitismo da existência e do espírito*

¹⁷⁰ Na página LII da Edição de Villey dos *Ensaio*s (2004), no catálogo da biblioteca pessoal de Montaigne, nota 2, é levantada a hipótese da presença da *Opera* de Aristóteles entre o acervo. Estes exemplares teriam se perdido, e Villey não nos apresenta um levantamento das possíveis edições renascentistas candidatas a terem estado nas prateleiras da biblioteca de Montaigne. Contudo, Villey esteve certo de um contato indireto de Montaigne com Aristóteles que levava à intensificação de alguns problemas a partir de 1588.

¹⁷¹ As citações da *Metafísica* serão a partir da tradução de W.D.Ross, edição Willian Benton, 1952.

¹⁷² A tradução inglesa usa *subject*, o que significa tanto objeto quanto sujeito. É preciso conferir o termo grego, mas optamos em traduzir por *objeto* pela direção ontológica do trecho, corroborada pela sequência do termo *coisa*. Notar na contradição do trecho: não é impossível acreditar que uma coisa é e não é, pois há os que acreditam na teoria de Heráclito.

¹⁷³ Aristóteles (1952), *Metaphysics*, Gama, 1005b [15]-[25], p.524.

humano, natural e necessário, concepção parmenidiana do ser supremo e da verdade absoluta. (...)”¹⁷⁴. Os contrários, então, se confundem na busca dos traços estáveis que aparecem a partir do perene balançar das coisas e dos homens no tempo. Montaigne iguala o devir ao ser (a nível natural e humano) e possibilita, deste modo, a convivência dos contrários em um mesmo objeto, afirmando, paradoxalmente, a identidade entre o ser e o não ser, que se determinam sob a égide do tempo.

O problema da contradição¹⁷⁵ nos *Ensaio*s não ocorre, em grande parte, pela presença do termo mesmo. Montaigne problematiza a questão, por exemplo, pelo viés antropológico e natural: “[A] *Os que se empenham em confrontar as ações humanas não se veem em parte alguma tão embaraçados quanto para costurá-las uma à outra e mostrá-las sob a mesma luz; pois elas costumam se contradizer de maneira tão estranha que parece impossível terem saído da mesma botica. (...)*”¹⁷⁶, e, “(...) *como a forma mais geral que a natureza seguiu foi a variedade – [C] e mais nos espíritos que nos corpos, pois aqueles são de substância mais flexível e passível de formas – [A] acho muito mais raro ver convergirem nossos humores e nossas intenções. E nunca houve no mundo duas opiniões iguais, não mais do que dois pelos ou dois grãos. Sua qualidade mais universal é a diversidade.*”¹⁷⁷. Como nossa abordagem sobre a contradição não é lógica, nos imiscuímos de resolver a questão de em que medida a diversidade é uma contradição. Basicamente, os entes naturais em si que compõem a 'diversidade' não são contraditórios. Há contradição na natureza somente sob o entendimento da sua necessária homogeneidade. Já no campo das ações, a contradição ocorre pela diversidade mesma das ações humanas, que Montaigne aponta como pouco dotadas de coerência. Assim, somando os dois trechos acima, temos como resultado uma constante: a contradição. Esta constante, ou invariável, tem uma existência de fato

¹⁷⁴ P. 355-56.

¹⁷⁵ Leake (1981) mapeou 12 ocorrências de 'contradiction'. O plural, 'contradictions', somam 3 vezes. Mas a baixa ocorrência do termo não significa que não haja o problema. Pelo modo de filosofar de Montaigne, noções correlatas podem instanciá-lo (noções relacionáveis à contradição, como movimento, diversidade, passagem, diferença, variedade).

¹⁷⁶ II.1, p.4. No original: “[A] *Ceux qui s'exercent à contreroller les actions humaines, ne se trouvent en aucune partie si empeschez, qu'à les r'appiesser et mettre à mesme lustre: car elles se contredisent communément de si estrange façon, qu'il semble impossible qu'elles soient parties de mesme boutique. (...)*” (p.331).

¹⁷⁷ II.37, p.678. No original: “(...) *comme c'est la plus generale façon que nature aye suivy que la variété, [C] et plus aux esprits qu'aux corps, d'autant qu'ils sont de substance plus souple et susceptible de plus de formes, [A] je trouve bien plus rare de voir convenir nos humeurs et nos desseins. Et ne fut jamais au monde deux opinions pareilles, non plus que deux poils ou deux grains. Leur plus universelle qualité, c'est la diversité.*” (p.786).

(tanto a nível natural quanto a nível antropológico). Desse modo, portanto, a contradição configura um campo ontológico, pois o ser, tanto da natureza quanto do homem, é compreendido através dela.

Mas isto não é tão simples. O princípio de não contradição tem como razão o fato de ser um princípio ontológico. Se um ser-humano X é cabeludo em determinado momento do tempo, ele não é calvo neste mesmo determinado momento do tempo. Heráclito, e talvez Montaigne, poderiam objetar que este mesmo ser-humano X é cabeludo, mas não usa rabo de cavalo ou costeletas. Há, então, ainda mais uma objeção que sopesa o princípio de não contradição. Se este ser-humano X é cabeludo, então ele é não calvo. Ou seja, para cada atributo ou qualidade (afirmados) da substância, haverá uma gama de outros que estarão sendo excluídos (negados) desta mesma substância e, o que é mais importante, sob o mesmo aspecto e no mesmo instante.

Mas a metafísica, em sentido aristotélico, é impossibilitada quando limitada à teologia¹⁷⁸. Montaigne não nega a possibilidade da teologia, mas somente enquanto matéria apartada da filosofia. Como sabemos, ele não faz teologia. Sua razão é a da distância incomensurável entre aquele que almeja conhecer e o objeto a ser conhecido. Sendo assim, seu pensamento se volta para a natureza, os homens e para si mesmo. Os sentidos, a princípio, mesmo que de forma incerta, nos possibilitariam uma noção parca e limitada das coisas externas, como estabelecera a *Apologia*¹⁷⁹. O ser das coisas nos seria dado através deles. Montaigne, assim, está propriamente no âmbito da *Física* que, uma vez que inclui a questão do ser, torna-se *onto-logia*. Deste modo, a impossibilidade do conhecimento da essência das coisas e o dissolver do ser no movimento, permitiriam os traços de uma reduzida e não tradicional ontologia, mas não uma metafísica ou teologia.

Definir a posição de Montaigne em relação à essência parece uma questão correlata à da possibilidade de uma ontologia a partir do seu pensamento, ou de noções ontológicas

¹⁷⁸ O que é o argumento fideísta, senão um impedimento da teologia enquanto matéria filosófica? Para a impossibilidade da teologia na *Apologia*, ver Demeure (1978). Para uma noção da *Metafísica* aristotélica, cito Armstrong (1970): "(...) *In the original Aristotelian version there were three ways of viewing metaphysics: as the science of first principles, as the science of being qua being, and as theology, the science of the divine. Roughly, the first way is epistemological, the second is ontological, and the third is, of course, theological. All three are closely interrelated since the ultimate first principle is also a cause; it is the prime mover or God. (...)*" (p.68).

¹⁷⁹ "[A] (...) *Pois que muitas vezes os sentidos sejam senhores da razão e obriguem-na a acolher impressões que sabe e julga serem falsas, é algo que se vê a todo momento. (...)*" (II.12, p.390).

que o compõe. Ele está afirmando que não há essência das coisas, que a essência é o movimento, ou, de modo mitigado, sugerindo que a essência existe, mas não é apreensível pelo limitado aparato cognitivo dos seres humanos e que, assim, a essência existiria em e seria conhecida por Deus? O movimento é o traço da natureza que seria compreendido, não satisfatoriamente, através da descrição enquanto método. Este, não obstante, seria o único traço positivamente extraível da natureza, de acordo com as próprias teses de Montaigne. A explicitação de uma 'visão de mundo' dos capítulos de sua obra seria limitada, não tradicional e sem alguma pretensão de exaustividade ou cientificidade. A negatividade cética¹⁸⁰ que se relacionaria a esta consideração é que Montaigne parte do provável desconhecimento do Ser Supremo para a constatação de que a natureza e os homens participam mais do não ser do que do ser. O heraclitismo de Montaigne, contudo, não seria fidedigno e sem problemas de apropriação, uma vez que Heráclito nega a validade dos sentidos e não apresenta uma teoria do *lógos* universal. Mas Montaigne, no último capítulo de sua obra, mais claramente, nega os sentidos como fonte de certeza. A diferença entre o cético e Heráclito é que este afirma que os opostos existem no mesmo objeto, enquanto aquele afirma que eles somente lhe aparecem como pertencentes ao mesmo objeto, avançando, assim, o papel do sujeito na confecção do que seja o real. O conflito, portanto, que definiria a diferença entre o cético e o heraclítico, a nosso entender, é o conflito entre ser e aparência, entre ontologia e epistemologia. Montaigne oscilaria entre estas duas posições, sem um parecer definitivo e resolutivo sobre a sua posição final.

O gascão pode ter tido contato com o heraclitismo também através da leitura do *Adversus mathematicos*, de Sexto Empírico, da improvável leitura da *Física* de Aristóteles e dos diálogos *Crátilo* e *Theeteto* de Platão¹⁸¹. Na obra de Sexto, um heraclitismo crítico é apresentado, uma vez que à desconfiança heraclítica em relação aos sentidos soma-se a não adesão epistêmica à razão. Em Platão, no *Crátilo*, o problema das consequências cognitivas da tese do fluxo universal, especificamente, no

¹⁸⁰ Outro problema que se depreende da nossa tese neste capítulo, é o da posição dos céticos a respeito do ser. Na introdução da tradução dos *Esboços do Pirronismo*, edição Harvard, coleção Loeb, é mencionada a relação entre ceticismo e heraclitismo. O escopo do argumento é dos céticos tardios, propriamente, Enesidemo: "(...) But, to judge by several remarks of Sextus, Aenesidemus was not consistent in his Scepticism. We are told that he regarded 'the Sceptic system' as a road leading to the Heraclitean philosophy, on the ground that the (Sceptic) view that opposites apparently belong to the same object is prefatory to the (Heraclitean) view that they really so belong. (...)" Sextus Empiricus (1933, p. xxxviii).

¹⁸¹ Ver Joukovski (1991), p. 17-22.

que concerne ao seu escopo linguístico, é um dos momentos onde figura o heraclitismo. Já no *Teeteto*, a ironia em relação aos adeptos do mobilismo leva a uma conclusão não aporética sobre a impossibilidade de debate com eles.

É o próprio Sexto¹⁸², contudo, que permite a aproximação com Heráclito. No que concerne à coincidência dos opostos em um mesmo objeto, Sexto mitiga a tese, argumentando que as aparências permitem esta aproximação a partir das coisas que aparecem. Esta tese se diferencia de Heráclito no sentido forte, uma vez que o filósofo de Éfeso afirma, com dogmática certeza, a objetividade desta coexistência. A diferença, assim, é tanto no modo de expressão (entre uma forma afirmativa e uma irresoluta), e também no avanço dogmático de certezas a partir de teses fortes¹⁸³. Mas o modo cético de expressão é também afirmativo, mesmo que mitigado por modalizações adverbiais, como 'incertamente', 'me parece que', 'aparentemente', etc.

O problema do heraclitismo do ceticismo parece não estar próximo de uma solução definitiva. Ele foi enfrentado durante o Renascimento¹⁸⁴. Nossa intenção em mencioná-lo, em suas linhas básicas, é a de problematizar historicamente nossa questão. A história da filosofia e das ideias nos mostra que não estamos distantes da veracidade interpretativa dos *Ensaaios*, uma vez que a recepção das teses filosóficas que convivem de algum modo em seus capítulos, possui vínculo verossímil com a tradição. Mas nosso foco não é a recepção histórica de teses.

Voltando à citação da *Metafísica*, em confronto com os trechos do verbete do *Dictionnaire*, o ser é fluxo e a natureza, por sua vez, está imersa no ser. Esta tese ontológica concederia uma liberdade para a linguagem que representaria, através de qualidades contrárias, os movimentos da passagem do ser ao não ser, as mutações de um ente e o fenômeno de aparecimento e desaparecimento das coisas. A experiência é o vetor, lugar próprio e único meio onde este escoar ocorre. Desta forma, uma filosofia da

¹⁸² Sexto Empírico (1933), I. 210-212.

¹⁸³ Tomamos estas observações de H.Etienne, no seu prefácio e comentário à tradução da obra de Sexto, *Hypotyposes* (1562). V. Joukovski (1991), p. 41-42.

¹⁸⁴ "Toutefois malgré cette mise en garde de Sextus Empiricus, les commentateurs de Platon et d'Aristote présentent parfois l'héraclitisme comme l'ancêtre du scepticisme. Dans son commentaire au livre IX de Diogène Laërce, par exemple, Aldobrandini explique le mobilisme d'Héraclite en se fondant sur la *Métaphysique* d'Aristote (I, 6 et XIII, 4), et montre que si tout est dans un perpétuel écoulement, il n'y a pas de science possible, pas plus que pour les Sceptiques. Nous verrons en étudiant les problèmes du devenir et de la connaissance que cette association est due à la critique du mobilisme que l'on trouvait aussi bien dans le *Théétète* que dans le livre IV de la *Métaphysique*. (...)" (Joukovski, 1991, p.42). Para os comentadores de Platão e de Aristóteles, portanto, o heraclitismo é o antecessor histórico do ceticismo, o contrário do que propôs Enesidemo, de acordo com Sexto Empírico.

experiência é aliada direta do mobilismo, e, de algum modo, também está presente nos *Ensaaios*, o que o próximo capítulo explicitará. Mantemos o compromisso, não obstante, de clarear as influências de Heráclito e do ceticismo nos *Ensaaios* em relação à questão do ser, sem nos comprometermos com o problema hermenêutico e filológico que buscaria clarear a relação histórica entre ceticismo e heraclitismo.

1.2. Os *Esboços do Pirronismo*: a diferença entre o pensamento cético e a filosofia de Heráclito

Faremos uma exposição breve e sucinta, naquilo que nos cabe, do capítulo 29 do Primeiro Livro da obra de Sexto Empírico, *Esboços do Pirronismo*¹⁸⁵. Como delineamos nos capítulos acima a presença de um mobilismo nos *Ensaio*s, sem que tenhamos afirmado a disjunção entre esta posição ontológica e o ceticismo, consideramos razoável a presença de uma retomada do capítulo onde Sexto Empírico diferencia o ceticismo do heraclitismo. Nossa interpretação entende que há um convívio de pressupostos e referências no interior dos *Ensaio*s que não se excluem entre si. Como indicamos, Montaigne possuiu a obra de Sexto Empírico que aqui expomos, o que fortalece historicamente a plausibilidade do convívio filosófico que estamos sugerindo.

Este capítulo dos *Esboços do pirronismo*¹⁸⁶ inaugura as considerações propriamente históricas de Sexto Empírico que, até então, discorrera sobre a linguagem própria aos céticos. A questão da linguagem é de fundamental importância para a filosofia cética, e não deixa de estar presente nas diferenciações com a filosofia de Heráclito. A primeira diferenciação é justamente sobre a forma dogmática e assertiva da linguagem filosófica de Heráclito, que faz asserções sobre 'coisas não evidentes'¹⁸⁷. Não adentraremos no problema sobre o contato de Sexto com a fonte da filosofia de Heráclito. A sentença seguinte menciona Enesidemo no tempo passado. Sexto usa, na edição consultada, o discurso indireto livre, referindo-se a Enesidemo e seus seguidores, que diziam ser o ceticismo uma via direta para a filosofia de Heráclito. Parece possível identificar quem são estes seguidores.

Sexto confirma a posição atribuída a Enesidemo, como se em diálogo com o leitor, e como se atestasse a informação sobre a tese de Enesidemo, advinda de um terceiro. Mas notemos que a tradução gera uma ambiguidade, pois é possível também supor que Sexto

¹⁸⁵ Sextus Empiricus. *Outlines Of Pyrrhonism*, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Massachusetts London, 1933 (primeira publicação). Todas as nossas referências serão com base nesta edição.

¹⁸⁶ O problema da edição das obras de Sexto Empírico está além de nossos recursos. O capítulo é assim intitulado, na tradução: *Chapter XXIX. – That The Sceptic Way Of Thought Differs From The Heraclitean Philosophy.*

¹⁸⁷ "(...) makes dogmatic statements about many non-evident things (...)" 'perì pollôn adélon apofáinetai dogmatikôs' (I.29, 210-11, p.125).

esteja concordando com a tese de Enesidemo¹⁸⁸. Para alguém da questão de se investigar qual fora o contato de Sexto com a filosofia de Enesidemo, retomemos o ponto de relação afirmada na tese. A relação entre ceticismo e heraclitismo ocorreria justamente através da afirmação de que há aparências opostas relativas à mesma coisa, sendo esta constatação um passo preliminar para a afirmação de que qualidades opostas existem na mesma coisa. Ou seja, esta relação configura-se na relação entre epistemologia e ontologia, ou, naquilo que, para a filosofia de Heráclito, configura um problema ontológico. A aparência, embora seja uma noção epistêmica central para a configuração cética do problema, é uma noção passageira para o adepto da filosofia de Heráclito. Sexto complementa a aproximação, expressando a tese cética e a de Heráclito. A primeira afirma que (o cético, portanto, não deixa de afirmar) a mesma coisa é objeto de aparências opostas; e a última afirma a realidade das mesmas aparências opostas¹⁸⁹. Notemos que o adepto da tese de Heráclito assume, a princípio, que as coisas aparentemente (como quer o cético) são opostas. O passo seguinte, que o cético não faz, é o de afirmar a existência onto-lógica destas aparências opostas, enquanto dados reais que têm existência nas coisas. O problema volta-se, assim, para a noção de 'aparência'. Caso o adepto da filosofia de Heráclito aceite que as aparências são um modo de existência subjetivo, mas inicial, temos uma mitigação da discordância que Sexto explicitará. Contudo, o reverso parece de difícil aceitação, ou seja, o cético parece não estar disposto a aceitar que as aparências têm uma existência nas coisas.

Mas Sexto, em seguida, apresenta a réplica a esta aproximação, dialogando, portanto, com Enesidemo e seus seguidores, que queriam que o ceticismo fosse uma propedêutica para o heraclitismo. Sexto apela para um argumento de senso comum, sugerindo que a posição que afirma que a mesma coisa tem aparências opostas não é exclusivamente um 'dogma cético', sendo um 'fato' experimentado pelos demais filósofos e pelos homens comuns. Uma questão chama a atenção, a partir desta réplica de Sexto, ou seja, aquilo que parece uma mitigação da réplica mesma. Pois admitir que o senso comum e as demais escolas filosóficas têm a mesma experiência de aparências opostas convivendo no mesmo objeto, não constitui um argumento contra o heraclitismo, uma vez que este

¹⁸⁸ "(...) *It is true that Aenesidemus and his followers used to say that the Sceptic Way is a road leading up to the Heraclitean philosophy (...)*" (*idem. ibid.*).

¹⁸⁹ "(...) *and while the Sceptics say that the same thing is the subject of opposite appearances, the Heracliteans go on from this to assert their reality. (...)*" (*idem. ibid.*).

mesmo admitira, de acordo com Enesidemo, as aparências opostas no mesmo objeto. Sendo assim, Sexto parece estar corroborando o argumento de Enesidemo. Esta observação nos leva a suspeitar que Sexto mitiga, retomando, por outra via, a tese do adversário. Na conclusão desta primeira réplica, Sexto afirma que o ceticismo, o heraclitismo e a humanidade compartilham desta mesma experiência.

O exemplo da diferente apreciação do mel é apresentado como fato que corrobora a universalização da experiência da oposição das aparências. Ou seja, todos reconhecem que o mel é doce para o homem saudável e amargo para o homem doente.

A réplica, em seguida, a nosso entender ganha forma conclusiva. Ao identificar a mesma experiência, generalizando-a para todos os homens, Sexto se pergunta porque o ceticismo é mais uma preparação para o heraclitismo do que o senso comum, uma vez que este também experimenta a oposição entre as aparências. Sexto afirma ser somente provável que os adeptos da filosofia de Heráclito tenham retirado do ceticismo a premissa para a afirmação da existência real dos opostos na mesma coisa, aludindo assim a um problema de fonte. Mas esta resolução ainda parece mitigada, uma vez que ela admite a possibilidade de que o ceticismo tenha sido a fonte para o heraclitismo. Ela afirma que tanto o ceticismo quanto o senso comum possam ter servido de inspiração inicial a Heráclito. Ou seja, as probabilidades parecem se igualar. Se, por um lado, esta 'conclusão' impede a assertiva definitiva de que o ceticismo fora a propedêutica para o heraclitismo; por outro lado ela ainda mantém viva esta proposta, pois não a recusa ou a soluciona definitivamente.

O capítulo encerra-se com um segundo argumento, mais detalhado e complexo, contra a relação entre ceticismo e heraclitismo. Sexto afirma que o ceticismo é um obstáculo para a filosofia de Heráclito. Os elementos deste argumento são: o ceticismo desaprova a filosofia de Heráclito, pois considera como 'declarações relapsas'¹⁹⁰ todas as suas asserções dogmáticas. Sexto afirma que há contradição entre as declarações dogmáticas da filosofia de Heráclito e seu dogma de que existem realidades opostas na mesma coisa. Os dogmas, que Sexto não menciona quais são, contradizem também a teoria da conflagração universal de Heráclito, que afirmava que todas as coisas se

¹⁹⁰ A tradução inglesa da Loeb é: *rash utterances*.

sintetizariam no fogo primordial. Sexto, assim, mostraria conhecimento da filosofia de Heráclito¹⁹¹.

Gostaríamos de fazer três observações. A primeira é sobre a função da contradição, pois Sexto alude a um uso cético das contradições visando argumentar contra a tese de Enesidemo e, por conseguinte, contra a filosofia de Heráclito¹⁹². Nossa segunda observação é oriunda de um questionamento, ou seja, em que medida o reconhecimento do próprio Sexto de que todos os homens, inclusive filósofos, aceitam que as coisas lhes aparecem contraditórias¹⁹³, não corrobora a tese mesma de Heráclito? Pois esta afirmação de concordância entre os filósofos, em que medida não anula o argumento da *diafonía*, indicando justamente um ponto comum entre as teorias? E por fim, a terceira observação é sobre o estatuto das *non-evident things* (*adélon*). Pois se Sexto admite a universalidade do fato de que as coisas aparecem contraditórias, em que medida isto constitui um fenômeno não evidente? Abrindo mão da apresentação de uma posição sobre o papel do senso comum no ceticismo de Sexto Empírico, em que medida a conjunção das atestações sobre a contraditoriedade das coisas não evidencia um aspecto das coisas mesmas?

¹⁹¹ O que arriscamos afirmar contra Conche (1994), que recusa o conhecimento das filosofias de Heráclito e de Enesidemo, por parte de Sexto Empírico. V. p. 250-51.

¹⁹² "(...) seeing that the Sceptic decries all the dogmatic statements of Heraclitus as rash utterances, contradicting his 'Ecpyrosis', and contradicting his view that the same thing is the subject of opposite realities, (...)" (p. 127).

¹⁹³ "(...) that the view about the same thing having opposite appearances is not a dogma of the Sceptics but a fact which is experienced not by the Sceptics alone but also by the rest of philosophers and by all mankind (...)" (p.125).

Capítulo 2: Diversidade e experiência

O foco deste capítulo é a noção de 'diversidade'¹⁹⁴ quando percebida para além da esfera humana. Esta noção talvez seja fundamental para a compreensão montaigneana da natureza, como decorrência do movimento que lhe é intrínseco. A descrição da multiplicidade de costumes, hábitos e indivíduos reforça esta hipótese. Assim, como o movimento define a esfera do ser da natureza na *Apologia*, no capítulo *Da experiência* a natureza seria relacionada à diversidade, o que nos diz o verbete '*diversité*', do *Dictionnaire* (2004): "(...) A <dissimilitude> é o princípio que regula o operar da natureza. Razão e experiência procedem por analogias e universalizações, e possuem uma pluralidade de formas. A semelhança dos eventos não fornece certeza. (...)"¹⁹⁵.

É no último capítulo da obra que Montaigne afirma que a 'dissemelhança' é parte efetiva da natureza: "(...) A semelhança não torna tão igual quanto a diferença torna diferente. [C] A natureza obrigou-se a não fazer outra coisa que não o dissemelhante."¹⁹⁶. Não estamos afirmando que há uma relação necessária de causa e efeito, uma vez cientes da dificuldade do problema da causa e das relações causais nos *Ensaaios*. Mas algum tipo de relação há explícita neste trecho, talvez, a relação de possibilidade entre natureza e diversidade. A natureza 'faz' a diversidade, que tomamos como sinônimo de 'dissemelhante'. A natureza se deixa apreender pela diferença. Propomos, desse modo, apresentar e analisar algumas dificuldades interpretativas e paradoxos ligados a afirmações sobre a natureza, principalmente no capítulo *Da experiência*, sem deixar de relacionar a 'diversidade' à 'experiência'. Apresentaremos, em um primeiro momento, nossa posição face à 'diversidade'.

Montaigne vincularia um peso geral e universal à diversidade. No entanto esta tese é mitigada no espaço mesmo em que ela se configura, uma vez que há certas semelhanças na diversidade mesma: "(...) Como nenhum acontecimento e nenhuma forma é totalmente semelhante a outro, também nenhum difere inteiramente do outro. [C] Engenhoso amálgama da natureza! Se nossas faces não fossem semelhantes, não

¹⁹⁴ Leacke (1981), volume I, aponta 46 ocorrências do termo '*diversité*' ao longo dos *Ensaaios*. Os derivados deste substantivo são: '*divers*' (102 vezes), '*diverse*' (17 vezes), '*diversement*' (21 vezes) e '*diverses*' (80 vezes).

¹⁹⁵ P.278.

¹⁹⁶ III.13, p.423. "(...) *La ressemblance ne fait pas tant un comme la difference fait autrre. [C] Nature s'est obligee à ne rien faire autrre, qui ne fust dissemblable.*" (p.1065).

saberíamos discernir o homem do animal; se não fossem dissemelhantes, não saberíamos discernir o homem do homem. [C] Todas as coisas ligam-se por alguma semelhança, todo exemplo é claudicante, e a relação que se obtém da experiência é sempre falha e imperfeita; no entanto juntamos por algum ângulo as comparações."¹⁹⁷. Notemos que Montaigne reflete a nível particular e sensível, entre espécies (a semelhança das faces humanas serve para a distinção entre as espécies, assim, a semelhança prevalece a nível específico), e a nível singular, entre indivíduos de uma mesma espécie (a diferença entre as faces humanas serve na distinção entre indivíduos de uma mesma espécie, assim, a diferença prevalece a nível individual, singular). Mas a semelhança observada no movimento dos acontecimentos não prevalece sobre a diferença, uma vez que o conhecimento iniciar-se-ia na experiência do singular e se limitaria ao singular¹⁹⁸. Montaigne inicia o trecho com uma aporia, sopesando a semelhança e a diferença¹⁹⁹. A princípio, não haveria como se decidir pela prevalência de uma mais que sobre a outra. Esta é a conclusão antecipada pela *meslange de nature*, que é a razão deste equilíbrio. Mas o exemplo vacila, pois todo exemplo pressupõe a relação de semelhança com o objeto comparado e aquele criado pelo exemplo. Este é

¹⁹⁷ III.13, p. 430. No original: "(...) *Comme nul evenement et nulle forme ressemble entierement à une autre, aussi ne difere nulle de l'autre entierement. [C] Ingenieux melange de nature. Si nos faces n'estoient semblables, on ne sçauroit discerner l'homme de la beste; si elles n'estoient dissemblables, on ne sçauroit discerner l'homme de l'homme. [C] Toutes choses se tiennent par quelque similitude, tout exemple cloche, et la relation qui se tire de l'experience est toujours defaillante et imparfaicte; on joint toutesfois les comparaisons par quelque coin. Ainsi servent les loix, et s'assortissent ainsi à chacun de nos affaires, par quelque interpretation destournée, contrainte et biaise.*" (p.1070).

Benoist (2004), focando-se sobre a noção de *evenement*, dela deriva a concepção ontológica empírica dos *Ensaio*s: "*La sphère ontologique de l'expérience – à la base la seule vraie, en tout cas la seule à laquelle ait affaire l'auteur des Essais, dans cet étrange projet: se peindre – c'est celle de ce que Montaigne appelle lui-même ici <événements>, d'un terme alors relativement récent en français (début du XVIe siècle). (...)*". (Benoist, 2004, p. 214).

¹⁹⁸ A interpretação de Sève (2007) do capítulo II.14, identifica a questão da indiferença a partir de uma situação do tipo da do 'asno de Buridan'. Mesmo que o foco seja moral, ou seja, a indiferença (que é a marca da liberdade no homem) em uma situação onde há 'pesos' iguais que anulam uma decisão instintiva; Sève extrai aquilo que ficou conhecido como o 'princípio dos indiscerníveis': "*(...) le principe des indiscernables: aucune chose ou situation réelle n'est identique que tous points à une autre chose ou situation réelle, tout ce qui est réel est singulier et différent. Montaigne a toujours affirmé avec force la valeur du principe des indiscernables (...)*" (p.68-69). O que extraímos desta discussão? A possibilidade de um tema ontológico derivar-se de um tema moral e, a partir do trecho citado acima, não haver juízo que penda exclusivamente para a diferença total entre os acontecimentos e entre as coisas. Se a diferença é a que determina as coisas mesmas e as ações; por outro lado a semelhança ainda tem lugar.

¹⁹⁹ Sobre a relação entre diversidade, dissemelhança e diferença, lemos no verbete '*diversité*' do *Dictionnaire* (2004): "*(...) Il existe beaucoup de concepts adjacents et polysémiques désignant l'espace sémantique de la diversité: différence, dissemblance, dissimilitude, contradiction, contrariété, déclinaison, discrétion, infinité, modification, perpétuelle multiplication de formes, passage, mouvement, pluralité, vicissitude. (...)*" (p.277).

um resultado do predomínio da diferença. Dessa forma, é preciso, arbitrariamente, inferir a semelhança.

É preciso ter em mente a polissemia das concepções de natureza no interior dos *Ensaaios*. Como visto, na *Apologia* há uma tese negativa sobre a natureza, que é relacionada ao movimento e ao não ser. Já no *Da experiência* parece haver uma noção mais 'positiva' (não certamente no sentido moderno de 'positivismo'), que conferiria um grau maior de ser à diversidade e à dissemelhança. Parece plausível extrair do trecho acima que a dissemelhança e a diversidade são o que a natureza gera como resultado de suas forças e movimento. Ora, por si, esta tese tem um peso cognitivo, por assim dizer. Somos levados a inferir uma gradação do ser? Mesmo tratando cada trecho como um extrato pleno de sentido, ainda assim é possível identificar constantes que prevalecem no pensamento de Montaigne. E este é o mote do seguinte raciocínio: a natureza, interpretada em comparação com Deus, é associada ao não ser e ao movimento, dado o Ser pleno e único (instanciador do princípio de identidade e da unidade). A contradição, desse modo, na *Apologia*, tem relação indireta e negativa com a natureza. Já no *Da experiência*, a natureza apresenta a diversidade como resultado. No entanto, a contradição ainda existe, a partir da e na diversidade. Como observa Panichi: "(...) *M. buscará mostrar que contradição, diferença, diversidade, alteridade e pluralidade, como as figuras de uma dialética embrionária, apresentam não somente um estatuto positivo, mas atestam também o heraclitismo do espírito; elas são co-substanciais ao ser dos indivíduos e do mundo, elas são a única forma do ser ao alcance humano e fundam uma nova ontologia (...)*"²⁰⁰. Desse modo, a contradição é uma invariável que abstrai, de certo modo, das variações históricas que condicionaram muitas das variações temáticas ao longo dos *Ensaaios*. Mas notemos que mesmo esta invariável apresenta alterações, como podemos notar a partir das funções sutilmente distintas da contradição na *Apologia* e no *Da experiência*. Limitemo-nos, porém, a mostrar como a contradição aparece ou é derivada de problemas importantes, sem que um tratamento exaustivo ou especializado seja dado a este importante componente do pensamento montaigneano.

Uma vez constada a existência e a importância da diversidade para uma concepção de mundo montaigneana, diríamos que a experiência é o vetor, por assim dizer, e o espaço onde se encontra a diversidade. A experiência é o lugar a partir do qual a

²⁰⁰ *Dictionnaire* (2004), verbete '*diversité*', p.279.

diversidade é constatada pelo sujeito. O nosso objetivo é problematizar, senão responder, a seguinte questão: pode-se falar da possibilidade de uma 'ontologia' a partir do compromisso epistêmico de Montaigne com a experiência? Declarar que a natureza é diversidade é uma afirmação ontológica sobre a natureza, ou significa exclusivamente o modo como as coisas lhe aparecem?

No último capítulo de sua obra, Montaigne nos apresenta suas reflexões sobre a experiência e as leis, na forma de duas ciências que obteriam da experiência, de modos distintos, suas regras e aplicação: a jurisprudência e a medicina. Concordaremos de partida com A. Tarrête (2004) "*(...) desde que a obra se encerra precisamente com uma crítica radical da noção de experiência (...) Toda indução é minada, em sua base, pela contestação da noção mesma de semelhança (...) Portanto, é a possibilidade mesma das artes e das técnicas, tal como as definira Aristóteles, que é ameaçada. (...) A experiência, único meio legado aos homens para tentarem um melhor conhecimento de si mesmos, é necessariamente inacabada, uma vez que ela atrela o movimento mesmo da existência. (...)*"²⁰¹. Buscaremos mostrar: a crítica radical à noção de experiência e como esta crítica entra em conflito com alguns trechos cognitivos dos *Ensaio*s, gerando uma tensão paradoxal aporética e insolucionável. A crítica das artes será o tema do nosso próximo capítulo.

Paralelamente, o movimento é a característica fundamental da natureza, o que nos confirma a diversidade que, por sua vez, tem lugar na experiência. Para Panichi (2004), como citado acima, diversidade, dessemelhança e contradição são noções diretamente correlatas nos *Ensaio*s e definiriam uma 'ontologia' mais 'positiva' no capítulo *Da experiência*. Estas noções partiriam da intenção de Montaigne em retratar o movimento sensível da existência real. Porém, se, por um lado há uma adesão à experiência como lugar de onde derivaria o conhecimento; por outro lado a hiperbolização da noção de diferença minaria a capacidade empírica mesma, inclusive a de autoconhecimento. É neste circuito pendular que o pensamento de Montaigne parece estar prescrito. Propomos que junto ao heraclitismo do espírito denotado por estas noções, o ser da natureza é atrelado à diversidade, à dessemelhança e à contradição. Estamos, dessa forma, nos aproximando dos traços que definiriam o retrato do ser, imanente à escrita de

²⁰¹ Verbetes '*experience*' do *Dictionnaire* (2004), p.377-78.

Montaigne, com posições bem definidas em relação ao ser de Deus, da natureza e dos homens. A contradição definiria distintas noções e comporia o entendimento das coisas.

Vamos ao capítulo *Da experiência* (III.13). O raciocínio parte de reflexões sobre o conhecimento e chega a noções sobre a realidade. A questão inicial é em relação à verdade, e o conhecimento, vetor deste conceito, é relacionado à experiência²⁰². O raciocínio, contudo, não é diretamente positivo, mas indiretamente negativo: “(...) *Quando a razão nos falta, empregamos a experiência, [B] que é um meio mais fraco e menos digno; mas a verdade é algo tão grande que não devemos desdenhar nenhum recurso que nos conduza a ela. (...)*”²⁰³. A crítica da razão feita na *Apologia* ecoa neste trecho. A razão falha em conhecer a verdade. Assim, resta-nos a experiência, que também não é certa e válida. Montaigne, deste modo, opõem aqui razão e experiência por um lado, mas, por outro, estas duas instâncias instrumentais para o conhecimento da verdade possuem o mesmo traço de falibilidade que gera a incerteza. Assim, razão e experiência são igualadas por uma qualidade negativa. Como garantir conhecimento neste quadro? Uma vez que é preciso não poupar quaisquer métodos na busca da verdade, Montaigne parte para uma aplicação deflacionada, que aceita uma via reduzida e falível. A noção de verdade, assim, nesse trecho, é paradoxal, pois relacionada ao limite e, por conseguinte, ao erro; mas, por outro lado, é definida como algo inalcançável.

Montaigne prossegue para uma investigação dos meios que permitem a busca da verdade: a razão e a experiência. Não as contrapondo mais, ele as iguala, e inversamente afirma um critério epistêmico a partir de uma constatação geral sobre a forma²⁰⁴ dos

²⁰² Concordamos com alguns pontos do artigo de Benoist (2004), especialmente de que há nos *Ensaio*s um compromisso com a experiência entendida como diferença: “*Que l'expérience soit essentiellement différence, c'est ce qui est dit dès les premières lignes de l'essai qui y est expressément consacré (...)*” (p.213). Ou seja, após a crítica da razão, o que resta é a experiência. A descrição é o correspondente metodológico desta hipertrofia da experiência, embora não estejamos certos do anacronismo declarado de se atribuir aos *Ensaio*s uma proto-fenomenologia. Mas nos parece que a diversidade é derivada de uma recepção cognitiva inteiramente voltada para a experiência, somada ao sentimento do fracasso da razão, o que se reflete no turbilhão temático e nos raciocínios tortuosos que compõe os *Ensaio*s. A experiência, o que nos deixa claro o último capítulo da obra, torna-se, assim, uma noção importante à qual o pensamento atrela-se.

²⁰³ III.13, p. 422-23. No original: “(...) *Quand la raison nous faut, nous y employons l'expérience [B] qui est un moyen plus foible et moins digne; mais la vérité est chose si grande, que nous ne devons desdaigner aucune entremise. (...)*” (p. 1065).

²⁰⁴ É no sentido quase prosaico de 'aspecto exterior' e 'apreensão interior' que entendemos o uso do termo 'forma'. Filosoficamente, a gênese deste termo apresenta razões cognitivas. Couturas, verbete 'forma' do *Dictionnaire* (2004), assim expressa: “(...) *La nature produit des formes, toutes possibles, témoignage de la liberté créatrice divine (...)* C'est donc la pluralité des formes existantes que M. prend pour objet de

eventos: “(...) *A razão tem tantas formas que não sabemos a qual nos atermos; a experiência não as tem menos. A consequência que queremos extrair da semelhança dos eventos é pouco segura, porquanto eles são sempre dissemelhantes: não há nessa imagem das coisas nenhuma qualidade tão universal quanto a diversidade e variedade.* (...)”²⁰⁵. O que aparece para o sujeito (na primeira pessoa do plural, ou seja, o sujeito é pluralizado), é a diversidade. Não há semelhança que possibilite o conhecimento certo. Notemos que Montaigne indica buscar na experiência algo invariável, a forma. A razão, por sua vez, é multiforme. Haveria uma simetria entre razão e experiência, pois aquela parece responder ao aspecto multiforme desta? Temos uma noção geral, de que a diversidade é a categoria que organiza o real. Mas não haveria um paradoxo, ou seja, a partir de uma crítica aos meios de se alcançar a verdade, Montaigne chegaria a uma constatação positiva? Mesmo esta atestação da dessemelhança não é, por sua vez, o vislumbre de um critério? É possível um conhecimento por indução, a partir da experiência, que nos forneça regras gerais para a prática (casos do Direito e da Medicina)²⁰⁶?

Assim, o que está também em questão é saber em quais condições a experiência possibilita o conhecimento, ou, a produção do universal. Tradicionalmente o conhecimento fundado na experiência é chamado de 'artes'. Assim, podemos dizer que o trecho acima interfere em uma filosofia sobre as artes.

son expérience, dans leur diversité d'êtres singuliers. Dans un vocabulaire aristotélicien, on pourrait dire que M. n'envisage que des <formes accidentelles>, tout entières dépendantes des circonstances (...)" (p. 412-13).

²⁰⁵ III.13, p. 423. No original: “(...) *La raison a tant de formes, que nous ne sçavons à laquelle nous prendre; l'expérience n'en a pas moins. La consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenemens est mal seure, d'autant qu'ils sont toujours dissemblables: il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété.* (...)” (p.1065).

²⁰⁶ Situemos um provável contexto destas teses, sugerindo um horizonte aristotélico. Aristóteles, no Livro Alpha da *Metafísica*, primeira parte, assim diz: “(...) *Now from memory experience is produced in men; for the several memories of the same thing produce finally the capacity for a single experience. And experience seems pretty much like science and art, but really science and art come to through experience; for 'experience made art' (...). Now art arises when from many notions gained by experience one universal judgement about a class of objects is produced.* (...) *With a view to action experience seems in no respect inferior to art, and men of experience succeed even better than those who have theory [15] without experience. (The reason is that experience is knowledge of individuals, art of universals, and actions and productions are all concerned with the individual (...))*” (Aristóteles, 1952, 980b [25], 981^a [5] e [10]-[20], p. 499-500). Resumamos então, as teses aristotélicas acima citadas: a) à experiência associam-se a ciência e a arte; b) a arte é composta por juízos universais sobre a experiência (classe de objetos); c) a arte e a experiência não se opõem ou são sujeitas uma à outra; d) experiência é o lugar dos indivíduos e a arte o conhecimento dos universais.

A noção de 'forma', relacionada à razão e à experiência é filosófica na medida em que representa a variedade quase infinita dos seres singulares que, por sua vez, são objeto da experiência, o que se relacionaria diretamente à diversidade de formas existentes. Este é um eixo, digamos, ontológico, que pode ser identificado no capítulo *Da experiência*, onde a experiência mesma é definida como multiplicidade e diversidade de formas.

O acréscimo de 1588 corroboraria a generalidade paradoxal de que a lei natural é conhecida através da diversidade de sua produção²⁰⁷. A arte, os constructos sinônimos ou origem da cultura, não atingem a semelhança e são aproximados à natureza por este traço geral. O acréscimo que se segue, posterior a 1588, constata o mesmo, o que não entra em contradição com o que até então fora dito, mantendo a coerência do capítulo²⁰⁸. Pois a posição de Montaigne é a de que a arte não atinge a semelhança. Quanto à natureza, o que formalmente e sensivelmente se mostra é a variedade. Esta constatação, portanto, é ontológica (no sentido de constitutiva da natureza), pois universalmente imanente à experiência sensível²⁰⁹. Ela seria um contraponto à metafísica tradicional, que fundamentaria em Deus, princípio transcendente e ideal, as operações da razão e as apreensões formalmente homogêneas da experiência. Montaigne, receptor (e/ou inaugurador) moderno do hiato metafísico ecoado pelo fideísmo (crítica à metafísica aristotélica que, suspeitamos, é também uma recepção moderna do nominalismo, pois contém proximidades com esta tradição não apenas no que condiz à separação entre razão e fé²¹⁰), critica a metafísica traçando, para tanto, em seu sentido mais forte, os contornos de uma ontologia da diferença que desaguardaria em uma ontologia do sujeito que, por sua vez, é também problematizada.

²⁰⁷ "(...) [B] A dissemelhança ingere-se por si mesma em nossas obras; nenhuma arte pode chegar à similitude. (...)" (III.13, p.423 e 1065). Ora, se a similitude é a condição empírica que conduz ao universal, notemos que Montaigne está em direta oposição a Aristóteles, pois a dissemelhança não leva à semelhança.

²⁰⁸ III.13, p. 423 e p.1065.

²⁰⁹ Estamos cientes de que a tese forte sobre uma ontologia nos *Ensaíos* contraria as interpretações céticas. Contudo, estamos propondo uma divisão em níveis do texto, como quis Panichi no verbete *être* do *Dictionnaire*, e ainda estamos a caminho da conclusão, o que inclui considerar, na 3ª Parte, as reflexões sobre as aparências e sobre o homem. Mas aqui, neste capítulo, propomos que Montaigne afirma que a diversidade presente na experiência sensível e em nossa percepção da natureza corresponde à afirmação da diversidade como constitutiva da natureza.

²¹⁰"(...) *Ce principe de différence, dont la coloration nominaliste a été soulignée, gouverne pour Montaigne la totalité du réel. (...)*" (Sève, 2007, p.109-110).

O método correspondente a esta paradoxal filosofia da experiência encontra-se indicado no primeiro capítulo do Segundo Livro (*Da inconstância de nossas ações*), onde Montaigne parte da constatação da contradição das ações através da experiência: "(...) *DISTINGO é o artigo mais geral de minha Lógica.*"²¹¹. A distinção seria o modo simétrico para se conhecer a realidade física, em constante movimento e que apresenta a diversidade como a forma mestra entre seus entes. Notemos que a 'distinção' corresponde também à instauração do fideísmo, uma vez que este parte de uma separação. Assim, Montaigne mostraria certa coerência metodológica, uma metodologia para se pensar o devir a nível natural e humano.

Pois o movimento, princípio régio afirmado na *Apologia*, qualifica a realidade na geração de seus efeitos naturais, percebidos na diversidade formal de seus entes. Haveria uma possibilidade de discernir, a princípio, a experiência²¹², mas não inferir leis complexas, o que conduz à crítica das artes que têm a *empíria* como fundamento. A 'caça ao conhecimento' (*chasse de cognoissance*), caso seja relegada ao movimento, soçobra no estabelecimento de diretrizes estáveis e positivamente dogmáticas. A confusão desordenada dos dados empíricos só não fica à deriva no espaço escritural dos *Ensaio*s, pois ainda há a possibilidade de que haja o conhecimento dos singulares que obtém do método da distinção uma apreensão parcial. Assim, a amplitude temática mesma da obra de Montaigne, a questão antropológica da alteridade, por exemplo, pode ser interpretada sob a égide da diversidade que, para ser minimamente conhecida, usa o método da distinção. Mas esta não é a nossa posição final sobre o método montaigneano, que buscaremos desenvolver no segundo capítulo da Terceira Parte.

Nossa intenção é a de conciliar as posições ontológicas que viemos sublinhando até aqui com algum tipo de compromisso cético. Se aceitarmos que há uma ontologia provável como pano de fundo nos *Ensaio*s, seja oriunda de uma reflexão consciente de Montaigne, ou possibilitada por suas afirmações inconscientes sobre a natureza;

²¹¹ II. 1, p. 9-10. No original: "(...) *DISTINGO est le plus universel membre de ma Logique.*" (p.335).

²¹² John Heil, no *Companion to Metaphysics* (1995), verbete '*experience*', assim discorreu sobre algumas linhas teóricas contemporâneas que tratam o problema do conhecimento da experiência: "*In recent years, much has been made of the notion that when one has an experience, there is 'something it is like' to have it (...). This something cannot be known, cannot even be comprehended, except by one who has the sort of experience in question. This approach suggests that experience is largely a private affair, thus leaving open the possibility that beings otherwise similar could differ dramatically with respect to the qualitative character of their experiences. (...)*" (p.157). Temos aqui a subjetivação da experiência, uma decorrência plausível da diferenciação extrema apresentada no pensamento de Montaigne.

veremos na Terceira Parte que há também declarações fortes sobre o desconhecimento da essência e do próprio ser das coisas. Este é um traço anti aristotélico de Montaigne que, assim, parece aderir à tese de que há conhecimento somente do universal. Se ele compartilhou desta posição, ele coloca-a em xeque mostrando o movimento e a diversidade na natureza (que impossibilitam o conhecimento do universal e a definição de uma essência). Desse modo, a metafísica como conhecimento das essências é impossibilitada. Próxima à nossa conclusão sobre o ser de Deus, chegamos à constatação de que há uma tensão nos *Ensaio*s a respeito do ser da natureza e da natureza; a saber, que o que sabemos sobre a natureza (a natureza é diversidade e movimento) fundamenta um não saber (ceticismo face à metafísica tradicional).

Mas qual seria o viés propriamente epistêmico (e cético, de algum modo) que relativo à ontologia da experiência? Propriamente aquele que um compromisso cognitivo com os sentidos nos fornece. Se a experiência é desvalorizada, Montaigne, por outro lado, mostra certa confiança em relação aos sentidos: "(...) *os sentidos mostram-nos o que é e onde é.*"²¹³. Neste trecho, os sentidos são vetores do conhecimento do ser e ferramenta cognitiva da espécie humana. Mesmo que o resultado destes dispositivos seja, paradoxalmente, uma ontologia negativa, que constata mais pontos negativos e limites do que uma positividade sistemática; ainda é mantida a função dos sentidos, mesmo que eles constatem somente passagem e fluir. Dada a suspeita radical em relação à razão, apresentada na *Apologia*, Montaigne manteria um compromisso disjuntivo com os sentidos como vetores de conhecimento da experiência e, por sua vez, aptos a captarem a natureza. Este quadro parece não deixar de compartilhar com certo aristotelismo, que intui nos homens uma inclinação natural para o conhecimento²¹⁴. Contudo, a presença de compromissos com teses aristotélicas nos *Ensaio*s é complexa e ambígua²¹⁵.

²¹³ III.13, p. 468 e 1095.

²¹⁴ Citemos Montaigne e Aristóteles: "[B] *Il n'est desir plus naturel que le desir de connoissance. (...)*" (III.13, p.1065). E: "[980^a] *All men by nature desire to know. (...)*" (*Metaphysics*, I.1, 1952, p. 499).

²¹⁵ É complexa, por razões históricas; e ambígua, por razões temáticas. Interpretando o capítulo *Da experiência*, Carraud (2004), buscando a reintegração de Montaigne na história da filosofia, relaciona o último capítulo dos *Ensaio*s à Metafísica. Seu ponto de partida é a possível ambiguidade de se aproximar Montaigne da *Metafísica*, que é tanto uma disciplina da Filosofia, quanto o título póstumo de uma obra de Aristóteles. A afirmação montaigneana de que a filosofia do Eu é 'a sua *Física* e a sua *Metafísica*', presente no *Da experiência*, leva Carraud à interpretação que busque a solução desta ambiguidade. Mas é ainda o conceito de 'experiência', herdado de Aristóteles, que serve de base à proposta de Carraud para

É importante notar, para fins do nosso próximo capítulo, que a crítica das 'artes' (relativa à suposta presença de um horizonte aristotélico), está em relação direta com o ceticismo a respeito da *empíria* mesma²¹⁶. Ora, o que estaria em questão para Montaigne, segundo Carraud, é uma inversão da tese aristotélica²¹⁷. O gascão, de fato, estabelece a incerteza da experiência, como vimos, em função da multiplicidade formal, vinculando implícita e paradoxalmente a unidade do conhecimento à multiplicidade.

Deste modo, entendemos que Montaigne, mesmo que involuntariamente, probabiliza a tese ontológica de que a infinidade singular e cinética dos seres, constitutiva da noção de experiência, impossibilita o seu conhecimento essencial e estável. Daí a impossibilidade das ciências e a incerteza das artes²¹⁸.

Buscamos, por fim, mostrar a relevância do paradoxo como ferramenta hermenêutica dos *Ensaio*s que revelaria um indício de unidade no texto primário. É Carraud (2004) que aponta, como tese forte da inversão do aristotelismo por Montaigne, o paradoxo de se negar o princípio epistêmico da comparação dos eventos, evidenciados empiricamente, através de uma aproximação paradoxal da semelhança à dessemelhança (a semelhança é a dessemelhança): "(...) *A posição de Montaigne subverte, então, aquela de Aristóteles, não no sentido de que ele negaria pura e simplesmente que a comparação entre os eventos só possa revelar a sua dessemelhança, mas no sentido que esta semelhança é sempre e somente o conhecimento imperfeito da dessemelhança, desde que aquilo que deveria constituir a experiência, a comparação dos eventos, revela mais dessemelhança que semelhança. Nós estamos entre semelhança e dessemelhança, a experiência é requerida, mas ela permanece incerta. (...)*"²¹⁹. O

mostrar, paradoxalmente, o anti-aristotelismo de Montaigne, via a inversão da noção mesma de 'experiência'.

²¹⁶ (...) *Il ne s'agit pas de contester – du moins en un premier temps – que l'art soit la conséquence de l'expérience, mais, plus fondamentalement, de contester la constitution de l'expérience elle-même. (...)*" (Carraud, 2004, p.78).

²¹⁷ O capítulo 19 do Segundo Livro dos *Analíticos Posteriores* trata de como a mente individual conhece as verdades básicas. O trecho que seria invertido por Montaigne, trata justamente sobre a noção de experiência: "100ª [5] (...) *From experience again – i.e. from the universal now stabilized in its entirety within the soul, the one beside the many which is a single identity within them all – originate the skill of the craftsman and the knowledge of the man of science, skill in the sphere of coming to be and science in the sphere of being.*" (*Posterior Analytics*, 100ª [5]-[10], 1952, p. 136). Notemos que a 'habilidade' (o que corresponde à arte) é relacionada ao *dever*, e a ciência ao *ser*.

²¹⁸ "(...) *l'expérience n'est pas impossible (à la différence de la science), mais elle est <mal sûre>.*" (Carraud, 2004, p.79). O que falta ao comentário de Carraud é a compatibilização da tese do anti-aristotelismo com o ceticismo.

²¹⁹ Op. Cit. p.79-80 (grifo nosso).

paradoxo ontológico, assim, se explicita. O único traço geral provável de se extrair das posições filosóficas dos *Ensaio*s é a negação do universal, o que levaria à destituição epistêmica de quaisquer experiências. Esta negação do universal, por outro lado, teria como positividade mitigada a afirmação extrema da singularidade, o que, em um raciocínio circular, permitiria uma ontologia dos singulares e do sujeito²²⁰. Mas isto é precipitar-nos, e adiantar a conclusão da Terceira Parte de nossa Dissertação.

²²⁰ A questão do nominalismo montaigneano é concomitante a outros compromissos filosóficos. Parece que o fato do nominalismo de Ockham ter enfatizado a análise da linguagem não significa que ele não tenha formulado teses ontológicas. Mesmo porque, Ockham seria um realista (um correspondencialista) que operara uma refinada análise dos termos. V. Boehner (1948). Camps (1987) assim apresenta Ockham: "(...) *inicia la via moderna. (...) La novedad de las doctrinas ockhamistas va unida a la aplicación sistemática de dos principios: el de la economía del pensamiento, que afectará sobre todo a la física, y el del absolutismo de la voluntad que afectará sobre todo la ética. (...) La metafísica deja de ser recurso de conocimiento, en realidad es ningún conocimiento. (...) Aparte de la razón está la fe, mundo separado y fuera del alcance de las razones. (...)*" (Camps, 1987, p. 453-54). Além de historicamente reconhecido como o iniciador da modernidade, sublinhamos a destituição cognitiva da metafísica e, principalmente, a separação entre razão e fé.

Capítulo 3: A crítica do conhecimento fundado na experiência: o limite das artes

Neste capítulo faremos uma breve abordagem de trechos sobre as artes no *Da experiência* (III.13)²²¹. Entendemos que as reflexões sobre o direito e a medicina se enquadram em um pensamento sobre as *téchnes*, ou, as artes fundadas na experiência. Situamos o debate com Aristóteles, pois Montaigne problematiza a tese de que o conhecimento do universal ocorre pela indução a partir dos particulares. A ideia de 'ciência', entendida como embasada em leis necessárias e universais e, mais importante, relacionadas à contemplação (*theoria*), não estaria, a princípio, em questão nos trechos selecionados. O que é colocado em xeque é a possibilidade do universal a partir do particular. Veremos que Montaigne sopesa esta tese, fundamento da ciência aristotélica, criticando a aplicação universal de regras gerais no direito e da medicina. No entanto, não há uma recusa incondicional da existência dos universais. No caso do direito (Montaigne se refere aqui às leis da jurisprudência²²²), há o entendimento de que o mais propício é o julgamento 'caso a caso'. No caso da Medicina, ele mostra o fato de que o que é salutar para um paciente, não é salutar para outro²²³.

Considerando, em primeiro lugar, que a experiência externa é incerta e fazendo uma crítica avassaladora das leis, no sentido da capacidade das leis de transmitirem e

²²¹ Vejamos o verbete 'science' do *Dictionnaire* (2004), de A. Roose: "(...) *M. mine les possibilités d'une science pure et objective. (...) De plus, le mouvement permanent du temps et le changement continu auxquels tout est sujet, rendent la science, dans sa tentative de saisir l'essence des choses et du monde, impossible (...) Les sens n'aboutissent pas à des conclusions univoques et identiques. Les circonstances, jamais identiques, déterminent la perception des hommes. (...) Mais la raison est également un instrument défaillant. (...) puisque toute science est science humaine (...) il nous est impossible d'établir une science pure, qui transcende les aléas de la condition humaine. (...)*" (p.894-95). Se a pureza, objetividade e essencialismo das ciências são colocadas em xeque por Montaigne, através da constatação da ação inexorável do tempo e da alteração das coisas; o que poderíamos dizer das artes que, no quadro aristotélico, já adquirem o estatuto de técnica voltada para o devir?

²²² Como aponta A. Tournon no verbete 'droit' do *Dictionnaire* (2004), Montaigne atuou por treze anos (1557-1570) como conselheiro no Parlamento de Bordeaux. Ainda no mesmo verbete, após detalhar aspectos do ofício, entrevemos a síntese da filosofia do direito de Montaigne: "(...) *A se formuler en dépit de ces consignes et en marge de l'institution qui les imposait (et qui désormais peut être passée sous silence), l'exigence de justice, de vérité et d'indépendance intellectuelle prend toute sa force; mais surtout, elle se détache sur un fond d'incertitude dont les apories du droit ont dessiné les linéaments: la diversité et l'inconsistance des systèmes de valeurs, l'aspect changeant des faits et des témoignages qui les constatent, l'exégèse aventureuse et réitérable à l'infini des paroles censées établir la vérité (...)*" (p.286).

²²³ O capítulo *Da experiência* tem dois momentos: 1) a avaliação da experiência em geral, que é o assunto do início do texto, quando se foca principalmente no direito. A tese é de que não conseguimos fazer "leis" (normas – leis jurídicas) que consigam dar conta da diversidade da realidade (a diversidade interpretativa), e, 2) a experiência própria, feita pelo próprio sujeito, em primeira pessoa, que é o aspecto da experiência na discussão sobre a saúde do corpo e também da moral (por exemplo: a possibilidade de, a partir da experiência própria, aconselhar os outros).

assegurarem unidade ao pensamento; Montaigne conclui parcialmente que é preciso se ater à natureza e às coordenadas que a esfera natural oferece aos homens. Ora, mas já vimos que a natureza também não assegura certeza, porque, uma vez em relação direta com os homens, que multiplicarão à exaustão as leis que dela julgam tirar, não atingirão conhecimento único e simétrico à *empíria*. Montaigne embasa este raciocínio de observação na faculdade do espírito, ou seja, sua crítica às artes tem raiz antropológica. Desse modo, se nem a natureza nos assegura o conhecimento, Montaigne conclui, de maneira drástica, pela ontologia do singular, de que só existem coisas singulares, assim como os fatos, que são exclusivamente singulares. Assim, se só o que existe é o singular, as semelhanças são arbitrariamente inferidas. Por isso, a incerteza nas generalizações que, no entanto, não anula o reconhecimento da existência de semelhanças pontuais²²⁴. Este é o paradoxo que nos parece incontornável e decisivo possibilitado pelo pensamento de Montaigne: que o particular e o singular são instâncias, mesmo que precárias, do universal. Notemos que este é um paradoxo epistêmico-ontológico, que atinge o conhecimento das coisas a partir de uma concepção do que sejam as coisas mesmas.

No *Da experiência* temos, primeiramente, uma crítica às leis humanas, instanciadas na justiça (crítica ao direito). O raciocínio critica a noção de justiça, mostrando que as decisões judiciais podem levar à injustiça. O segundo corolário é um movimento introspectivo em direção ao eu (*moi*), que ocorre junto às reflexões críticas sobre a medicina. A principal crítica à medicina pode também ser reduzida a um problema de universalização: a medicina pode incorrer em erro ao tentar curar o 'homem' (o particular), ignorando o indivíduo (o singular). Por si só, esta crítica já dificulta uma adesão dogmática à tese do verbete assinalado por Desan, citado acima. Deparamos, ao fim desta jornada, com um vitalismo declarado, no qual a arte da vida é entendida, aos moldes epicuristas, como sabedoria em relação ao prazer e administração da volúpia, valorizando a introspecção, no sentido de potenciá-los²²⁵.

²²⁴ Ver a tese do 'pontilhismo semântico' de Mathias (2006, p.17), focada no polo representativo e linguístico. À tese de que todo pensamento é, no fundo, uma experiência única e irreduzível (daí o 'pontilhismo'), não corresponde a tese de que o 'real' é também um composto de entidades singulares e irreduzíveis em si, definidas pelo princípio da diferença?

²²⁵ Situemos o horizonte histórico em relação à noção de arte de Aristóteles. Temos a crítica da razão na *Apologia* (que inclui também a crítica aos sentidos, ao conhecimento pelos sentidos, mas sob outros aspectos). Na *Apologia*, temos em questão as pretensões ao conhecimento teórico (a Filosofia, a Teologia, a Filosofia Natural). No *Da Experiência* está em jogo o conhecimento prático – e, portanto com menos

O problema em relação ao direito parece o seguinte: a prática do direito está embasada na crença de que é possível reunir em um sistema um conjunto de leis que seriam aplicadas a casos particulares. Mas a diversidade infinita de casos torna esta aplicação normativa impossível. Nem mesmo a solução de multiplicar as leis resolve o problema. O exemplo de Justiniano²²⁶, que almejou estancar a autoridade dos juízes através de uma confecção hiperbólica de leis, nos evidencia a falha desta solução. Montaigne entende esta tentativa como um erro e, ao seu modo de ensaísta (que camufla o rigor do pensamento através de uma forma livre que, no entanto, não deixa de apreender as regras do pensamento filosófico), fornece-nos a razão para interpretar como erro a ação de Justiniano: "(...) *não compreendia que há tanta liberdade e amplitude na interpretação das leis quanto em sua confecção. (...)*"²²⁷. O capítulo apresenta um eixo importante para a reflexão sobre as leis, a saber, a reflexão sobre a hermenêutica. Montaigne pensa a prática da exegese jurídica, com a qual travou pessoalmente contato, do comentário e interpretação dos códigos, que não deixa de incluir a exegese bíblica. Esta reflexão, por si só, parece um sintoma da sua intenção em referir-se ao contexto renascentista científico e acadêmico.

A extensão na feitura e interpretação das leis baseia-se também na produtividade cega e desordenada do espírito. Basta atentarmos para a recorrência do elemento mobilista nos verbetes que citamos, para sublinharmos a importância de uma interpretação ontológica voltada para o devir, tanto a nível externo quanto a nível interno, para a compreensão dos *Ensaíes* e de seus temas maiores. Montaigne chega mesmo a mencionar o erro de se usar a exegese bíblica para fundamentar argumentos, em crítica ao argumento de autoridade, sugerindo a dificuldade tanto da glosa quanto da invenção.

Em seguida, o raciocínio apresenta um paradoxo jurídico. Desta vez, Montaigne extrai de suas comparações e reflexões sobre os fatos da experiência uma conclusão que possui o paradoxo como traço principal, e resumível através da citação do historiador

pretensões à certeza. Montaigne analisa esta 'esfera prática' em três grandes momentos: o direito, a medicina e a moral (como arte de viver e conhecimento de si). Na *Nicomachean Ethics*, no capítulo dedicado às virtudes intelectuais, a parte dedicada às artes diz: "(...) [10] *All art is concerned with coming into being, i.e. with contriving and considering how something may come into being which is capable either of being and not being (...) for art is concerned neither with things that are, or come into being, by necessity, nor [15] with things that do so in accordance with nature (since these have their origin in themselves). (...)*" (Aristóteles, 1952, p.388, 1040a [10]-[15]). Assim, sublinhamos a relação entre arte e devir descoberta e estabelecida por Aristóteles.

²²⁶ III.13, p.423 e 1065.

²²⁷ III.13, p. 423 e 1065.

latino Tácito: “*Ut olim flagitiis, sic nunc legibus laboramos*” (“*Outrora sofríamos com os crimes, agora sofremos com as leis*”)²²⁸. Ou seja, as leis impingem a mesma dor que os crimes que elas julgam. É claro que este paradoxo é hiperbólico. O que Montaigne está dizendo é que a hipertrofia das leis, além de inútil, pois não soluciona os crimes e muito menos os elimina, é ainda pior, pois causa restrições cegas e incômodos injustificáveis ao indivíduo. Outro nível interpretativo é o de que esta citação relaciona-se a uma posição ontológica, a saber; a de que a profusão de leis oriundas de uma tentativa de dar conta da multiplicidade inesgotável do real causa dispersão interpretativa e leva à desorientação da ação e do juízo. Esta ontologia, por conseguinte, fundamentaria, com funções críticas, a separação epistêmica entre realidade e teoria. Deriva-se daí a afirmação de que multiplicar as leis não alcança a variedade dos exemplos, dos fatos observados, experimentáveis, existentes. A linguagem jurídica não encontra outro meio que a aproximação para se expressar.

A exegese jurídica, envolvida até às minúcias com a retórica forense, nada conclui e se perde no labirinto formal dos modos artificiais de expressão. Montaigne, neste momento do *Da experiência*, ataca a retórica como fator negativo, que obscurece e impede a concretização da finalidade dos juízos sobre os mais diversos casos. O paradoxo hermenêutico inevitável deste raciocínio, e que parece estruturar e definir todas estas ciências da interpretação, é o de que quanto mais comentários, que visam esclarecer, mais obscuro se torna o tópico. A interpretação não cria verdades, mas recria erros.

A ontologia, entendida como uma concepção de mundo pluralista que iguala o ser ao devir e desfaz a tese da univocidade, relacionar-se-ia a uma via negativa que se construiria através da epistemologia (entendida como teoria do conhecimento que tem como valor máximo a verdade). Ou seja, sem abstrair, a princípio, do fato de que a verdade existe, mas sem uma teoria da correspondência e da representação, Montaigne, em busca da verdade, se dirige para o real e nele entrevê multiplicidade e dessemelhança. O risco de se incorrer no relativismo hermenêutico, onde a diversidade interpretativa é validada pela multiplicidade mesma de perspectivas não é evitado pelo procedimento recursivo. Se as glosas, paradoxalmente, expandem o erro; como não deixar de voltar este argumento para os próprios *Ensaio*s e sua prática recorrente de

²²⁸III.13, p. 424 e 1066 (citação dos *Anais*, III. 25).

citar? É criticando socraticamente sua própria prática que Montaigne permite, paradoxalmente, a desvalorização do relativismo por ele mesmo apontado.

A crítica do Direito se inicia através de uma crítica metodológica da hermenêutica enquanto arte da interpretação: “(...) *Ao contrário, obscurecemos e enclausuramos a compreensão; já não a entrevemos a não ser à mercê de tantas cercas e barreiras. (...)*”²²⁹. Voltando a pergunta para nosso objeto, porque Montaigne mesmo não cessou de escrever, sabendo que a ciência da interpretação é impraticável e vazia, sujeita ao erro? Mas os *Ensaio*s não são uma obra de exegese. Notemos que o trecho citado na última nota está na camada [B], ou seja, Montaigne continuou a escrever, mesmo após a constatação da falência da hermenêutica. Os *Ensaio*s não são uma obra de hermenêutica jurídica, ou filosófica e muito menos bíblica. Interpretemos os *Ensaio*s como uma singular obra de filosofia. Montaigne, em suas críticas à hermenêutica e à prática jurídica, estaria se dirigindo a um alvo específico, implicitamente referindo-se a algum comentador ou exegeta, ou, de forma mais geral, à profissão ou aos grupos acadêmicos contemporâneos.

O paradoxo se desfaz, no sentido de que a obra de Montaigne não se confunde com as obras científicas ou interpretativas de seu tempo. Contudo, seu raciocínio crítico ainda possui potencialmente a marca da auto referência. Montaigne esteve atento para a propriedade lógica recursiva da linguagem, e dela fez uso²³⁰.

No momento acima, o uso é majoritariamente crítico, a serviço de uma destituição epistêmica da hermenêutica: “*Há mais dificuldade em interpretar as interpretações do que em interpretar as coisas, e mais livros sobre os livros do que sobre outro assunto: só o que fazemos é nos glosarmos mutuamente.*”²³¹. Deste modo, como poderíamos afirmar o privilégio que Montaigne supostamente colocaria sobre a linguagem (retórica ou natural)? Temos uma nítida crítica à infinita apropriação do mundo por uma linguagem não substancializada, vazia e prolixa. O pensamento de Montaigne teria momentos direcionados ao real, motivado, portanto, por uma preocupação ontológica, com as coisas e os eventos. Este direcionamento se evidencia também pela constatação negativa sobre a preponderância e multiplicação da linguagem. Junto a esta constatação,

²²⁹ III.13, p.427 e 1068.

²³⁰ No próprio *Da experiência*, Montaigne critica a extensão prolixa de sua obra: “(...) [B] *Quão amiúde e talvez tolamente já ampliei meu livro fazendo-o falar sobre si? [C] Tolamente, ainda que fosse apenas por este motivo: eu deveria lembrar-me do que digo dos outros que fazem o mesmo (...)*” (p.429 e 1069).

²³¹ III.13, p.428 e 1069.

Montaigne somaria uma crítica ao paradigma escolástico, exemplificado pelo comentário exaustivo e reincidente ao longo dos séculos das mesmas obras da história da filosofia. A ausência constatada é a de autores, ou seja, uma penúria de filósofos originais, que pensassem os próprios paradigmas através de obras singulares e autênticas, e não repetissem o método de comentar.

Esta crítica à hermenêutica e à exegese²³², entendida como comentário, é exemplificada, em seguida, através de Lutero, que, além de obscurecer o obscuro (as letras da Sagrada Escritura), nada esclareceu sobre o seu próprio pensamento. As querelas, em referência implícita ao embate da Reforma e Contrarreforma, se reduzem, no fim das contas, a definições: “(...) *Nossa contestação é verbal. (...) A questão é de palavras, e contenta-se com palavras. (...) Para atender a uma dúvida, dão-me três: é a cabeça da hidra. (...)*”²³³. A verborragia não seria um vício exclusivo do povo, que inventam opiniões como capins, mas também da Academia, das ciências e da Igreja, que produzem teses como alfaces. A partir desta crítica ao esvaziamento da linguagem pelas próprias academias, que reproduzem cegamente teorias, inclusive sobre a linguagem; suspeitamos que Montaigne, na contra mão desta tendência, quis que sua linguagem, seu *logos*, expressasse o mundo em sua diversidade e diferença plena. Esta suspeita permite que o compromisso ontológico tenha razão, no seio mesmo da crítica às teorias e à hermenêutica²³⁴.

Como buscamos mostrar acima, as leis são incertas devido a uma razão ontológica: a diversidade, único traço apreensível a partir da experiência. Não que haja só diferença, há também a semelhança, mas esta não leva à exatidão e, assim, a experiência fornece exemplos falhos. É deste eixo que se originaria a impossibilidade de quaisquer empreitadas teóricas.

Tomemos o problema da ética, que é definida normativamente como a ciência que trata do dever. Ora, se a singularidade é o âmbito exclusivo que perpassa a experiência,

²³² A filosofia também não é poupada, pois reproduz o falso, dada a multiplicidade variável de seu objeto e a sua diversidade teórica mesma, próxima à ficção: “(...) *Os filósofos, com muita razão, remetem-nos às regras da natureza; mas estas não têm o que fazer de tão sublime conhecimento: eles as falsificam e nos apresentam seu rosto pintado demais e sofisticado demais, do que nascem tantos retratos de um assunto tão uniforme. (...)*” (III.13, p. 435 e 1076).

²³³ p.429-30 e 1069.

²³⁴ Não dedicamos um capítulo sobre a retórica. Contudo, gostaríamos de citar Panichi, que apresenta uma razão ontológica para o repúdio da retórica formal nos *Ensaio*: “*Pour M. la richesse ontologique prévaut toujours sur la pauvreté du langage. (...) Pour M., les choses sont toujours supérieures aux paroles (...)*” (Dictionnaire, 2004, p.874-75).

as intenções e finalidades da ética dificultar-se-ão de modo considerável: “*Uma vez que as leis éticas, que se referem ao dever particular de cada um em si, são tão difíceis de estabelecer, como vemos que são, não é de espantar se as que governam tantos particulares o sejam ainda mais. Considerai a forma dessa justiça que nos rege: é um verdadeiro testemunho da fraqueza humana, tantas contradições e erros há. (...)*”²³⁵. O raciocínio relaciona a justiça à ética, mesmo que esta última não determina a primeira. Esta imprecisão das leis, que é como uma imagem de um perspectivismo errático instancia a contradição que, por sua vez, levaria a um distanciamento da justiça. O descrédito da justiça, desse modo, está também em sua distância natural da ética. Esta distância parece correlacionar-se a um quadro ontológico. A contradição é, assim, a prova da fragilidade humana.

O erro perpassa as instâncias judiciais e engloba, inclusive, o seu mais peremptório dever: a punição. O raciocínio aponta, por conseguinte, o paradoxo da justiça: o de se punir com mais intensidade do que o agravo que levou à punição. A justiça é, portanto, um vetor de reforço da injustiça: “*(...) [C] Quantas condenações não vi mais criminosas do que o crime?*”²³⁶. O paradoxo, neste contexto, é derivado de um uso crítico, que aponta o erro em uma instituição humana e sua respectiva arte. Mas dela vislumbra-se também, não obstante, um estatuto natural, uma vez que não há justiça sem contradição. Sendo assim, Montaigne usa a contradição criticamente, mas também, indiretamente, indica a sua existência, no caso, na esfera jurídica.

A conclusão parcial que chegamos é a de uma tese que apenas negativamente é ontológica. Ou seja, o ser das coisas não nos é conhecível, não na mesma medida em que a diversidade é constatada²³⁷. A infinitude natural está além da cognição e das

²³⁵ III.13, P. 430. No original: “*Puisque les loix ethiques, qui regardent le devoir particulier de chacun en soy, sont si difficiles à dresser, comme nous voyons qu’elles sont, ce n’est pas merveille si celles qui gouvernement tant de particuliers le sont d’avantage. Considerez la forme de cette justice qui nous regit: c’est un vray tesmoignage de l’humaine imbecillité, tant il y a de contradiction et d’erreur. (...)*” (p.1070).

²³⁶ III.13, P. 432 e 1071.

²³⁷ Camps, em sua monumental ‘*Historia De La Ética*’, discorrendo sobre Górgias, assim apresenta sua ontologia: “*(...) Si el ser es tan posible como el no ser, si no hay analogía natural entre el ser y el pensamiento y la realidad es distinta del pensamiento, como también del lenguaje, todo será, en el mejor caso, una construcción del lógos, sin una realidad ontológica probada. Podemos considerar esta paradójica disertación sofisticada desde varios puntos de vista. Los escépticos recogen la argumentación de Gorgias como un serio ataque contra la metafísica eleática y sus premisas ingenuas. (...)*” (Camps, 1987, p. 55). Mas não estamos sugerindo uma filiação gorgiana do pensamento de Montaigne, pois, para Montaigne: 1) o ser existe, e não parece haver uma tese sobre sua necessidade ou possibilidade; 2) há a possibilidade de uma mitigação da negatividade do não ser; 3) a realidade é distinta do pensamento, mas, 4) parece haver a possibilidade de uma correspondência, ou simetria, através do devir.

teorias. O conhecimento é limitado a uma característica, enquanto os eventos e as ações a extrapolam. A infinitude ontológica é corolário negativo, deste modo, da finitude epistêmica.

Vamos aos trechos sobre a medicina, que começa a ser pensada no contexto de uma reflexão sobre o valor dos *Ensaio*s como experiência singular, onde Montaigne passa de uma reflexão sobre a generalidade a uma reflexão sobre a experiência subjetiva, entendida como experiência de si²³⁸.

A primeira apreciação que Montaigne faz da medicina é a de que, nesta arte, a experiência prevalece sobre a razão. O objeto desta arte é a doença. O raciocínio avança uma crítica contra aqueles médicos que conhecem as doenças teoricamente, mas não sabem reconhecê-las e diagnosticá-las na prática, o que parece configurar uma crítica à medicina lógica²³⁹. Cabe indicar que neste momento Montaigne, mais recorrentemente, declara e se apresenta através daquilo que vem a ser o conteúdo literário de sua subjetividade. Ou seja, ao refletir sobre a medicina, ele introduz o seu Eu, que busca a definição de orientações morais práticas que visem a conservação da saúde. Assim, outros temas são apresentados, como a importância do costume para a formação da vida. É neste momento em que são apresentadas observações de teor relativista.

O que podemos depreender desta reflexão sobre a medicina é, mais uma vez, um aspecto contraditório e paradoxal. Esta arte, visando restaurar ou manter a saúde, não respeita os hábitos individuais, mas os desrespeita através das prescrições dos mais estapafúrdios artificialismos. O raciocínio hiperboliza esta dissintonia entre a arte da vida e a própria vida: "(...) e deixamos de viver para permanecer vivos (...)"²⁴⁰. Mais uma vez, a contradição é mobilizada como ferramenta crítica e ilustra um estado de coisas. O único benefício extraível da medicina, ele diz, é o de preparar os pacientes

²³⁸ "Enfim, toda essa miscelânea que vou garatujando aqui não é mais que um registro dos ensaios de minha vida, que, para a saúde interior, é bastante exemplar desde que se tome a contrapelo a instrução. Mas, quanto à saúde física, ninguém pode oferecer experiência mais útil do que eu, que a apresento pura, nem um pouco corrompida e alterada por artifícios ou por interpretações. A experiência sente-se realmente em casa a respeito da medicina, em que a razão lhe deixa livre toda a praça. (...)" (III.13, p.444 e 1079). A princípio, este momento seria dos mais 'positivos' no pensamento montaigneano, ou seja, a reflexão subjetiva sobre a experiência de si configuraria uma sabedoria. No entanto, como buscaremos mostrar no último capítulo de nossa Terceira Parte, esta sabedoria não é isenta de problemas, sendo o principal deles o paradoxo do autoconhecimento, que dificulta a sua generalização, anulando, por fim, a sua intenção inicial mesma, a de se fazer útil à humanidade.

²³⁹ Para as relações entre ceticismo e medicina antiga, ver Barnes (1983). Este artigo traça uma sucinta história das posições médicas antigas.

²⁴⁰ III.13, P. 454 e 1085.

para a morte. O que há de semelhante, inicialmente, com a crítica ao Direito, é que as normas da medicina também são vetores do erro. Ou seja, é preferível, para alcançar os fins que se propõe a medicina, não seguir os próprios preceitos da medicina. Montaigne apresenta uma terapia do prazer, de flerte epicurista, à qual vai ater-se até o fim do capítulo.

Mas onde encontramos os traços ontológicos desta crítica à arte médica? No relativismo antropológico que seria, indiretamente, objeto da medicina. O raciocínio, que constata a diversidade de teorias médicas consoante à descrição de diferentes povos, atesta que a medicina é também variável e incerta, tendo como objeto os homens e seus hábitos, que também estão em mutação e são existencialmente definidos pela dessemelhança: “*A arte da medicina não é tão segura que não tenhamos autoridade, não importa o que façamos; ela muda de acordo com as regiões e de acordo com as luas, de acordo com Farnel e de acordo com L’Escale. (...)*”²⁴¹. Se neste trecho é-nos apresentada uma crítica do argumento de autoridade, parece termos também um reflexo da crítica cética à diversidade de teorias filosóficas, todas discordantes entre si. Montaigne critica a medicina justamente pela constatação da ausência de universalidade e de unidade teórica, motivado, portanto, pelo que seria um preceito ontológico aplicado à arte. Concomitante a isso, o exemplo, enquanto recurso que permitisse as comparações empíricas e fundamentasse os juízos, deixa de ter valor²⁴². O recurso aos exemplos pretende-se universal e é encontrável em diversas artes, incluso a ética. Contudo, a sua vagueza (Montaigne usa uma noção lógica) decorre da multiplicidade do objeto ao qual ele se depreende. Assim, todo exemplo falha, pois é o espelho de uma ínfima parcela daquilo que quis ilustrar e ser a imagem plena. Desse modo, não há fidedignidade entre o modelo e o objeto real, permitindo à cópia dispersar-se infinitamente entre as várias e dissimétricas comparações. A diferença, mais uma vez, prevalece sobre a identidade.

Como apontamos acima, estes trechos sobre a medicina no capítulo *Da experiência* são acompanhados de reflexões subjetivas, que interpretaremos na Terceira Parte. Cabe mencionar que estamos discorrendo sobre uma arte que não almeja a exatidão ou, ao menos, na qual a noção de certeza parece sempre problemática. Sendo assim,

²⁴¹ III.13, P. 457 e 1087.

²⁴² III.13, p.459 e p.1088.

identificamos no capítulo de Montaigne uma razão epistêmica para a relatividade, parcialidade e erro na medicina: “(...) [C] (...) *Acresce que a dubitação e a ignorância dos que se aventuram a explicar os mecanismos da natureza e suas progressões internas, e os muitos prognósticos falsos da arte deles, devem fazer-nos compreender que ela tem seus meios infinitamente desconhecidos. Há grande incerteza, variedade e obscuridade quanto ao que ela nos promete ou ameaça. (...)*”²⁴³. Montaigne está se referindo à natureza e suas desconhecidas partes. Sendo a medicina uma arte que trata dos movimentos naturais, ela também apresenta suas falhas. A este fator de incognoscibilidade, soma-se a falibilidade epistêmica da espécie humana, condição antropológica insistentemente apontada por Montaigne ao longo dos *Ensaaios*.

A separação epistemológica entre homem e natureza, que aparta os homens de quaisquer certezas absolutas sobre o que lhe circunda, leva à incerteza da medicina, o que não é mitigado por uma possível proximidade ontológica (entre homem e natureza). Mesmo que os *Ensaaios* afirmem repetidamente que o ser humano está imerso na natureza, esta imersão não deixa de ser problemática. O ser humano aparece tanto 'dentro' (através do movimento que os define) como 'fora' da natureza (pela constatação dos limites cognitivos e também pela separação metafísica entre homem e Deus). Assim, há uma separação entre homem e natureza, que é apresentada aqui como o 'hiato epistemológico'. A existência de 'meios desconhecidos' naturais é relacionada tanto ao natural limite cognitivo da espécie humana, quanto à crença na existência intransponível de Deus. Incerteza humana e variedade natural são noções correlatas, o que pode nos sugerir que Montaigne tinha uma noção ideal e normativa das artes como teorias unificadas e homogêneas. Mas, dada a atestação da existência de falhas que levam à incerteza na medicina, o progresso fica comprometido. Veremos que esta suspeita, intermitentemente sugerida, sobre a existência de 'meios desconhecidos' na natureza, que aqui tem duas vias que a justifique; também dificultará uma tomada de posição definitiva sobre o papel das aparências.

Montaigne toca também em um dos problemas da Primeira e Terceira Críticas kantianas, a saber, a existência da finalidade na natureza, o problema da teleologia. A

²⁴³ III.13, P. 469. “(...) [C] (...) *Joint que la dubitation et ignorance de ceux qui se meslent d'expliquer les ressorts de Nature, et ses internes progrez, et tant de faux pronostiques de leur art, nous doit faire cognoistre qu'ell'a ses moyens infiniment incognuz. Il y a grande incertitude, varieté et obscurité de ce qu'elle nous promet ou menace. (...)*” (p.1095). Notemos na grafia de *Nature* com o 'N' maiúsculo, não preservada na tradução brasileira.

natureza é intuída como um mecanismo autônomo e heterogêneo, com leis próprias e fenômenos distintos, e que aparece ao homem de muitos modos. A probabilidade de compreensão da natureza condiz com o desconhecimento dos meandros naturais, ou seja, é quase nula.

Concluindo este breve panorama sobre as artes no capítulo *Da experiência*, uma pergunta ainda nos persegue: há algum tipo de conhecimento possibilitado, uma vez que afirmar qualquer certeza é tarefa complexa, dada a infinidade inerente ao real e a limitação epistêmica do sujeito? Persiste ainda algum vislumbre epistemológico caritativo, que permita o estabelecimento de valores positivos? Responderíamos afirmativamente e de modo mitigado esta questão. No seu último capítulo, Montaigne flerta com um tipo de sabedoria que tem a natureza como guia e corretivo. Esta sabedoria, não obstante, e tenhamos este fator sempre em mente, é possível somente na esfera singular e da subjetividade, ainda que com ressalvas²⁴⁴.

Após indicar a impossibilidade de um conhecimento prático universal transmitido pelas artes, Montaigne traçaria um lugar positivo para a sabedoria, entendida como busca de autoconhecimento. O corolário moral deste modo de conhecimento é a compreensão da vida enquanto movimento e a adequação do ser singular junto a este fluir²⁴⁵. O que define esta sabedoria é a natureza. O sentido de 'natureza' é também, como vimos, o sinônimo de 'essência' e 'forma' que definiria os homens. É a harmonia humana com a natureza, entendida tanto como o que lhes define, tanto como o que lhes determina, que funda a sabedoria. É interessante notar que, neste parágrafo, Montaigne chega mesmo a desvencilhar a natureza da fortuna, sugerindo a autonomia daquela. Assim, a fortuna seria o que é apreendido pelos homens como derivado das forças naturais.

Há desse modo, uma orientação natural à qual os homens deveriam conhecer e seguir para corresponderem ao seu próprio ser, uma vez que “(...) *entre nossas doenças, a mais feroz é desprezar o nosso ser?*”²⁴⁶. Esta sabedoria de vida, única forma de conhecimento provável, inclui a apreciação da moderação dos desejos que, por sua vez,

²⁴⁴ III.13, P. 440 e 1076.

²⁴⁵ “(...) *Nossa grande e gloriosa obra-prima é viver adequadamente. (...)*” (III.13, p.489 e 1108).

²⁴⁶ III.13, p.492 e 1110.

não exclui a voluptuosidade das ações. O que direciona este *modus vivendi* é a alegria. O autoconhecimento, assim, visa também ao contentamento²⁴⁷.

O papel da filosofia volta-se para a ação²⁴⁸. Se urgente é o direcionamento da reflexão para a vida, como não deixar de lado, enquanto ocupação das autoridades eclesiásticas, as abstrusas abstrações construídas pela Teologia? O vitalismo de Montaigne inclui a volúpia, entendida como saber fruir os prazeres que os sentidos trazem, e o sentimento oferecido aos homens pela natureza. Assim, uma sabedoria da fruição conduzirá ao entendimento do homem. A volúpia é a expressão de um sentimento humano que tem o tempo como fator a ser compreendido. O soberano bem, desta forma, seria viver conforme a natureza. Esta afirmação é enrobustecida por uma antropologia de teor monista.

Montaigne, não obstante, usa a contradição para acusar o comportamento descompassado daqueles que propõe a sabedoria como negação, e não como afirmação, da condição humana: “(...) *Eles querem colocar-se fora de si mesmos e escapar do homem. Isso é loucura: em vez de se transformarem em anjos, transformam-se em animais; em vez de se erguerem, rebaixam-se. [C]*”²⁴⁹. Aqui, o raciocínio tem endereço certo. A moral estoica e o ascetismo platônico, unidos latamente na Idade Média na configuração de uma moral cristã, são o aniquilamento do homem, naquilo que ele tem de próprio. Vemos, assim, que está subentendido aqui uma noção universal daquilo que seja a humanidade. Mas também não há uma exaltação do humano. Montaigne está dizendo que negar aquilo que é natural é um disparate. Ele usa a contradição (os *‘humeurs transcendantes’* são os mais baixos e terrestres)²⁵⁰ para fortalecer seu raciocínio. Rebaixando, assim, aquilo que é tido na história da filosofia como o mais sublime píncaro da ética, Montaigne sugere a existência de uma natureza humana. Ao homem, é natural não ser nem besta nem anjo.

É com forte inclinação epicurista que Montaigne encerra sua obra. No entanto, como dito, é problemático aceitar esta espécie de redenção dos últimos parágrafos do último capítulo dos *Ensaio*s, dado o quão paradoxal é o mote de sua escrita quando se considera as partes subjetivas que compõe o todo.

²⁴⁷ Poderíamos dizer que, de uma filosofia da natureza, desdobra-se uma ética da *eudaimonia*.

²⁴⁸ III.13, P. 497 e 1113.

²⁴⁹ III.13, P. 500 e 1114.

²⁵⁰ “(...) [B] *E de nossas ciências parecem-me mais terrestres e inferiores as que são colocadas mais alto. (...)*” (p.500 e 1114).

Estivemos antecipando uma conclusão que não desenvolveremos, pois não chegaremos ao momento de investigar a contra proposta ética para o fideísmo, a imersão no devir, a questão do universal e da diversidade e a impossibilidade das artes. Os nossos próximos temas serão: a questão da aparência, vestígios de uma presença nominalista, o devir na esfera humana e a complexidade da sabedoria délfica.

Terceira Parte. Ser e Antropologia

Capítulo 1. O aparente²⁵¹ e o fenômeno: pirronismo ou fenomenismo?

A questão do pirronismo e do fenomenismo no interior da tradição cética certamente não se configura do mesmo modo como nos *Ensaio*s. Nosso objetivo neste capítulo não é mapear a recepção histórica desta questão na obra de Montaigne. Discutiremos alguns trechos onde a noção de 'aparência' ocorre, buscando extrair deles uma posição coerente e compatível com as demais que viemos traçando. Usamos tanto 'fenomenismo' quanto 'pirronismo' no sentido de Conche (1996): "(...) *O ceticismo fenomenista não coloca em questão a ideia do ser: as coisas são desconhecíveis, inapreensíveis em seu ser, mas elas são. Para o pirrônico, não se pode mais dizer que <elas são>, do que <elas não são>. A diferença entre aparência e ser, portanto, se esvai. A aparência não é o fenômeno, isto é, manifestação ou representação de qualquer coisa. Ela não é nem aparência de, nem aparência para, mas aparência universal e absoluta. (...) Se a aparência opõe-se, enquanto fenômeno, ao ser, à essência, ao interior das coisas, ela não o <transmitiria> sobre todas as coisas; ao contrário, nesse caso, ela lhe seria subordinada. Se houvesse alguma coisa outra além da aparência, a aparência não o transmitiria sobre tudo, mas, se se transmiti sobre tudo, é que há somente ela. O pirronismo é uma filosofia da aparência pura.*"²⁵². Brochard parece ter igualado as noções de fenômeno e de aparência, sendo coerente com a indistinção destes termos em grego. Há, assim, a discussão sobre a indiferenciação terminológica entre fenômeno e aparência. O problema, enfrentado por Dumont²⁵³, configura-se, resumidamente, no fato de que há em grego o termo *phainomenon*, mas não há um correlato direto para 'aparência', sendo o termo *phantasia* tendenciosamente impróprio.

Parece não haver como decidir se Montaigne é um fenomenista uma vez que, resguardando a crença na existência do ser ele não deixa, contudo, de valorizar as aparências. O ser existe para além da esfera cognitiva humana e natural (o que é

²⁵¹ Montaigne usa *apparence* 76 vezes, *apparences* 38 e *apparent* como adjetivo 10, sendo 1 vez usado como substantivo. Ao todo, somam-se 125 ocorrências de 'aparência' e correlatos, como plural e adjetivo, ao longo dos três Livros. V.: Leacke (1981), vol. I, p. 64-65.

²⁵² P.30.

²⁵³ 1985, p.III e seg.

compatibilizável com o fideísmo e com a sua filosofia da natureza). Os fenômenos aparecem aos homens através do particular. O principal traço que se apreende do contínuo aparecer e desaparecer das coisas e dos homens é o movimento. Mas a particularização fenomênica não exclui a problematização sobre a existência do universal. Caso optemos por lhe conferir existência, este será um paradoxo incontornável e constituinte do pensamento de Montaigne. A particularização fenomênica é tanto devida aos limites cognitivos naturais dos homens, quanto ao modo de existência das coisas. Sendo assim, desde já adiantamos que a questão das aparências nos *Ensaio*s, quando metodologicamente considerada de maneira a mais abrangente e exaustiva possível, não possui uma solução unívoca.

Ao falar sobre as coisas, o raciocínio de Montaigne inclui o sujeito. Se o fenomenismo²⁵⁴ é uma posição epistêmica, mas que indiretamente diz como não é aquilo que é conhecível; a aparência²⁵⁵ também pode assumir valor ontológico, na medida em que aquilo que é conhecido pelo sujeito epistêmico contém uma crença em

²⁵⁴ Richard Furmeton, no verbete 'fenomenismo' do *A Companion to Metaphysics* (1995), escreve: "(...) *The basic idea behind phenomenalism is compatible with a number of different views of both the self and sensation. A phenomenalist could understand the self as a mind of the sort that Berkeley was committed to, or as itself a construct of actual and possible EXPERIENCE, as is found in Ayer. Most phenomenologists were sense-datum theorists who hold that sensations were to be understood as either mind-dependent sense data or a subject's awareness of such sense data. (...) In many ways phenomenalism can be viewed as a direct response to the skeptical challenge presented by the problem of perception. (...) The other most commonly recognized way of discovering a connection between two things is induction. But to inductively establish sensations as evidence of physical objects one would have to observe a correlation between the occurrence of certain sensations and the existence of certain objects. But if all one can observe directly is a sensation, it does not seem possible to step outside the veil of sensation to establish the relevant correlations. (...)*" (p.385-89). Este é o problema que enfrentaremos: qual o estatuto das observações de Montaigne sobre os homens e as coisas?

²⁵⁵ John Biro, no verbete 'aparência/realidade', do *A Companion to Metaphysics* (1995), escreve: "(...) *We all know that a thing can appear to be some way and yet be really quite otherwise. (...) I mentioned the perennial sceptical worry about whether appearances can tell us whether there are things other than appearances and, if so, what they are like. Scepticism is an epistemological position. But the very idea that there is a way things are, whether or not one can know what that way is, expresses a metaphysical belief, usually labeled REALISM. Thus skepticism itself involves a metaphysical component. What account can we give of the appearance/reality distinction that does justice to both these components? Here is where the notion of evidence can provide the needed general framework. An appearance is always an appearance to someone (...) But the concept of evidence also involves the thought of something for which the evidence is evidence. (...) What makes the appearance/reality distinction both important and slippery is that it straddles the division between epistemology and metaphysics. (...) Only when understood as involving the relation between epistemological and ontological concepts can it both retain the intuitive content of the commonsense distinction and yield a general philosophical problem that is not the artifact of some special metaphysical doctrine.*" (p. 19-20). O leitor há de nos perdoar pela extensão da nota, mas ela expressa o cerne central de nossa dissertação; a saber: de que não há elementos suficientemente claros nos *Ensaio*s que permitam uma clara bifurcação entre ontologia e epistemologia.

algo que existe. A aparência, assim, se tornaria o critério daquilo que não é a realidade, mas que deixa, no caso do fenomenismo, um resquício para além de si.

Procederemos neste capítulo da seguinte forma: apresentaremos os trechos onde as noções de 'essência' e 'essência das coisas' aparecem, o que, a princípio, poderiam remeter a uma busca em direção às coisas mesmas. Em seguida, apresentaremos brevemente trechos onde ocorre a noção de 'aparência' para, por fim, buscarmos uma posição sobre a questão da existência das coisas e de seu modo de conhecimento pelo sujeito.

No capítulo 51 do Primeiro Livro, *Da vanidade das palavras*, junto às reflexões críticas sobre a retórica (entendida como arte de alteração), lemos: "(...) *ao passo que estes aqui pretendem enganar não nossos olhos, mas nosso julgamento, e abastar e corromper a essência das coisas. (...)*"²⁵⁶. O que nos interessa aqui não é propriamente a tese negativa em relação à retórica, a saber, que ela altere o julgamento e, por conseguinte, a essência das coisas; o que nos indicaria um compromisso correspondencialista entre linguagem e coisas. Mas, este trecho não nos evidencia uma preocupação de ordem mais essencial? O que parece se desprender dele é a oposição entre linguagem e realidade, entre palavras e coisas, separação utilizada abusiva e hiperbolicamente pela arte retórica. O julgamento correto, ou verdadeiro, para Montaigne, parece ser aquele que se corresponde o mais diretamente possível com aquilo sobre o que diz. O retórico engana não aos sentidos, mas o nosso julgamento sobre aquilo que nos é conhecido pelos sentidos. Assim, a linguagem retórica não está apta a nos mostrar *le vray visage des choses*. A palavra *visage* nos lança à ideia de subjetividade. Esta 'essencialidade' das coisas, assim, jamais é ausente da perspectiva subjetiva. Só se conhecem as coisas através de nossas representações das coisas mesmas. Teríamos, assim, uma condição: para se conhecer o que é, é preciso voltar-se para o sujeito. A questão que sempre subjaz nossa Dissertação, e que vem à tona aqui, é a de mostrar como o hiato metafísico parece correlacionar-se a um hiato epistêmico entre palavras e coisas e como, no entanto, há uma correspondência entre pensamento e coisas através do movimento, ou como Montaigne buscou superar este hiato epistêmico.

²⁵⁶ I.51, P. 453. "(...) *là où ceux-cy font estat de tromper, non pas nos yeux, mais nostre jugement, et d'abastardir et corrompre_l'essence des choses. (...)*" (p.305).

No capítulo 26 do Primeiro Livro, *Da educação das crianças*, temos: "(...) *Quero que as coisas predominem, e que invadam de tal forma a imaginação de quem escuta que Ele não tenha a menor lembrança das palavras. (...)*"²⁵⁷. O contexto do parágrafo é o de uma reflexão sobre a dialética. A ideia aqui não é atingir sensivelmente as coisas, mas que as coisas são mediadas pela linguagem. Montaigne está propondo uma forma de expressão que substitua a forma empolada e estéril dos dialéticos. Sua preferência é por um modo de falar (a proposta parece não referir-se ao estilo escrito) simples, natural e direto. Mas o que podemos inferir para além daí? Se as palavras fossem as coisas, representassem direta e naturalmente os objetos, a ideia declarada neste trecho seria a de que as palavras prevalecessem. Mas este não é o caso, o que leva à oposição entre palavras e coisas assumida pela arte dialética e causa da sua ineficiência. Basicamente, este trecho nos é importante pois indica, mesmo que gradativamente, uma busca pelas coisas.

Ainda no Livro I encontramos no décimo quarto capítulo, *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles*, o seguinte: "*Se o ser original dessas coisas que tememos tivesse o crédito de instalar-se em nós por poder seu, ele se instalaria exatamente igual em todos; pois os homens são todos de uma só espécie e, exceto por algo a mais ou a menos, acham-se munidos de iguais órgãos e instrumentos para pensar e julgar. (...)*"²⁵⁸. O que Montaigne quis dizer com o composto *'l'estre originel de ces choses'*? A medida essencial das coisas, se a essência existisse, seria dada não por ela, mas pela uniformidade epistêmica da espécie, o que prioriza o polo cognitivo do trecho. O capítulo nos fornece uma pista importante, mesmo que de modo negativo. O seu escopo é moral, e o raciocínio claramente relaciona o conhecimento do mal à subjetividade. O raciocínio parece ter buscado uma instanciação das coisas morais

²⁵⁷ I.26, P. 256. "(...) *Je veux que les choses surmontent, et qu'elles remplissent de façon l'imagination de celui qui écoute, qu'il n'aye aucune souvenance des mots. (...)*" (p.171).

²⁵⁸ I.14, p. 73-74. "*Si l'estre originel de ces choses que nous craignons, avoit credit de se loger en nous de son autorité, il logeroit pareil et semblable en tous: car les hommes sont tous d'une espece, et sauf le plus et le moins, se trouvent garnis de pareils outils et instruments pour concevoir et juger. (...)*" (p.51). Sobre o que estamos propondo, citemos Armstrong (1970) e a tese do fim da Metafísica em Locke: "(...) *For, since the supposed real constitution of the external thing is not sensed, its nature may not be certainly known. This skepticism about the possibility of knowing the real constitution of external things is an indication of the decay of traditional metaphysics. The notion of a form or essence which is somehow capable of subsisting in the mind as well as existing in the thing is untenable in connection with this ontology of bodies in motion as the cause of ideas of sense. (...)*" (p.111). Locke substitui a Metafísica tradicional por uma ontologia fisicalista e atomista, que tem no movimento o traço estável que possibilita a inferência das percepções às coisas.

no mundo. Mas o que o pensamento encontrou? Uma diversidade de juízos sobre o mesmo fenômeno moral, e não o fenômeno em si (que seria conhecido através de juízos idênticos, podemos supor), o que permite a suspeita de que o ser das coisas não é conhecido. Mas, se a diversidade infinda de juízos diversos impede o conhecimento do *estre originel*, isso significa que ele não existe? Montaigne, aqui, beira um relativismo cognitivo que teria drásticas consequências para a moral.

A questão que sublinhamos, a partir deste trecho, é: o ser das coisas existe, mesmo que incognoscível? O raciocínio de Montaigne não parece vincular existência e conhecimento. A heterogeneidade pela qual o ser das coisas se instala em cada um de nós conduz à tese que o ser é aquilo que aparece para cada um. Estamos margeando um movimento que, até onde sabemos, é inédito na história das ideias e da filosofia: o de uma gradativa subjetivação e singularização do ser. Por outro lado, o artigo definido confere um peso substancial ao composto (*estre originel*). Este 'ser original' parece existir, mas está além da cognição e não tem o poder para fazer-se conhecer.

Vamos a um trecho onde, através de uma noção moral, a de costume, Montaigne indica uma existência para além dos fenômenos. O capítulo é o 23 do Primeiro Livro, trecho onde o contexto é a reflexão sobre os costumes, como o hábito condiciona a consciência, os juízos e até a verdade: "[A] (...) *Todos agem assim, na medida em que o uso nos oculta a verdadeira face das coisas (...)*"²⁵⁹. Aqui, o ser é analogicamente relacionado à verdade. A reflexão diz que a forma, os modos da ação e do uso são o único âmbito de conhecimento acessível. Nada parece haver para além da ação (*usage*), em uma espécie de pragmatização e antropologização ontológica. A série de casos que mostram como povos inteiros são levados à ação em função de práticas habituais e tradicionais, mostra que *le vray visage des choses* desaparece na superfície do fluxo aparente das ações humanas. O costume tornar-se-ia, desse modo, um paliativo epistêmico, dado o desconhecimento do ser das coisas. Esta afirmação sobre o costume ganha, para nós, valor ontológico, uma vez que é afirmada a importância epistêmica dos costumes como meio para se conhecer as ações humanas.

A partir desta reflexão, o que podemos avançar? O trecho não declara que o 'ser original', 'a verdade das coisas' não existe, mas que são camuflados por camadas de

²⁵⁹ I.23, P. 174. "[A] (...) *Chacun en fait ainsi, d'autant que l'usage nous desrobbe le vray visage des choses (...)*" (p.116).

ações, juízos, palavras e pensamentos. Contudo, se jamais homem algum teve acesso a esta realidade verdadeira e existente em sentido forte, como desconsiderar o que acessamos corriqueiramente e como validar o que desconhecemos, desvalorizando o âmbito limitado ao qual temos acesso? "(...) *mas a razão ensinou-me que condenar assim resolutamente uma coisa como falsa e impossível é atribuir a si mesmo o privilégio de saber as fronteiras e os limites da vontade de Deus e do poder de nossa mãe natureza; e que não há no mundo loucura mais imensa do que reduzi-los à medida de nossa capacidade e inteligência. (...) Consideremos o quanto é em meio a nevoeiros e às apalpadelas que somos conduzidos ao conhecimento da maioria das coisas que temos em mãos: sem dúvida descobriremos que é mais o hábito do que o conhecimento que nos elimina a estranheza delas (...)*"²⁶⁰. Só a Deus cabe a asserção a certeza e o conhecimento. Montaigne, assim, mitiga toda e qualquer ciência. Seu raciocínio parece aliar ceticismo e crença na existência de Deus, reservando-o as esferas da verdade e da existência. A natureza e o próprio Deus extrapolam quaisquer limites cognitivos da espécie humana. O conhecimento da ínfima parcela do nosso ser é o único possível. Assim, a partir deste trecho, é provável supor que o ser subsiste para além da reduzida cognição humana e de suas instanciações naturais. A imagem do 'nevoeiro' (*nuage*) representa um desconhecimento e um conhecimento. O desconhecimento é do próprio ser, daí a obscuridade. Ainda parece permanecer um vestígio do paradigma de que o real e verdadeiro conhecimento é o do ser. A imagem da névoa é feliz, naquilo que condiz com a efemeridade das aparências como únicas realidades dadas aos sentidos. Se é provável uma mitigada positividade epistêmica, diríamos que ela parte da constatação do papel exclusivo do hábito, que camufla o que é desconhecido aos homens. Mas qual o estatuto que o hábito adquire? O movimento que mostramos é a da gradativa redução ontológica à epistemologia. Montaigne reduz paulatinamente o que é o mundo às representações, à linguagem prolixa, porque falha e vazia, e à observação e experiências ocorridas ao longo da existência singular. Se o ser é limitado ao hábito, estamos diante de uma humanização da metafísica²⁶¹.

²⁶⁰ I. 27, P. 268 e 179.

²⁶¹ Ficou sugerido que o hábito e sua forma particular, o costume; possuem relevância epistêmica relacionada a diversos fenômenos circunscritos à esfera humana. O que define o hábito é a ação. No capítulo 38 temos uma reflexão sobre a ação: "(...) *Pois, embora na verdade a maioria de nossas ações sejam apenas máscara e maquilagem (...) entretanto ao julgar esses acontecimentos é preciso considerar como nossas almas amiúde se acham agitadas por sentimentos diversos. (...)*" (I.38, p.349-50). O que nos

Fundamental para a questão da aparência e do conhecimento do real, o capítulo *De Demócrito e Heráclito* (I.50) contém o seguinte trecho, que ilustra, mais uma vez, uma preocupação com as coisas: "(...) *As coisas em si mesmas talvez tenham seus pesos e medidas e condições; mas intimamente, dentro de nós, ela as esculpe como bem entende. (...)*"²⁶². O tema é o da relação entre sujeito e coisas. O pronome 'ela' refere-se à alma e, após iniciar o capítulo com considerações sobre a forma ensaística, de como esta forma obedece ao sabor do acaso, o hiato entre sujeito e mundo é mais uma vez constatado. Montaigne está constatando que as coisas são julgadas a partir do sujeito. A incerteza sobre o que as coisas são em si mesmas enrobustece a tese do completo desconhecimento do ser e da essência. Se a separação entre sujeito e real é premissa básica, a existência do ser real e verdadeiro não é relacionada a uma tese epistêmica. Neste sentido, o ser talvez exista, mas certamente não é conhecido. Montaigne reflete sempre neste 'via de mão dupla'. Seus raciocínios sobre o tema do conhecimento e o ser das coisas apelam sempre à via mundo-sujeito e à via sujeito-mundo, indistintamente. Este modo indica que não há alguma pretensão ascensional ou vertical em seu pensamento. A horizontalidade de seu pensamento atrelar-se-ia às reflexões sobre as modificações que as coisas recebem a partir das representações subjetivas. Mas elas jamais chegam a uma uniformização das representações sobre os objetos exteriores. No entanto, podemos supor que ele buscasse uma simetria, uma espécie de proto-correspondencialismo entre representação e objeto ao modo de Locke. Notemos a

indicam os adjetivos *masque et fard*, que qualificam as ações? Superficialidade, vanidade, vazio, artificialidade, mentira, engano, erro. Em linguagem aristotélica, Montaigne afirma o conhecimento precário dos acidentes, "(...) *qu'au jugement de ces accidents (...)*". Só o que existe são as qualidades, os acidentes. É o 'giro e inversão' da tradição aristotélica, também corolário do tema de nossa dissertação. O contexto do capítulo refere-se a acontecimentos históricos que, até que se suspeite da fonte, são tidos como reais, como fatos que ocorreram no mundo em determinado tempo e espaço. Montaigne afirma que as ações são *masque et fard*, embasado em que constatação ou em que simpatia teórica? O movimento do seu raciocínio neste capítulo não nos deixa entrever quaisquer fundamentações para esta asserção. Ele qualifica um substantivo, 'ação', termo geral usado para se referir às mais diversas práticas humanas. Os exemplos do capítulo servem para afunilar esta preocupação, exemplificando o erro oriundo dos juízos sobre as ações. Cabe também retomar o elemento propriamente antropológico do trecho, e que é uma afirmação indireta do mobilismo. O aspecto falso e artificial das ações é somado à constante inquietação sentimental do espírito, o que configura uma reflexão sobre as razões do erro. O que parece ser sugerido é que alcançamos precariamente o mundo por suas qualidades, e não pelo seu autêntico modo de ser, dado que mesmo as qualidades são-nos conhecidas limitadamente, pois através do sujeito. Este problema, o das possíveis derivações ontológicas da epistemologia, parece relacionar-se ao tema da *annihilatio mundi* em Hobbes.

²⁶² I. 50, P. 449. "(...) *Les choses à part elles ont peut estre leurs poids et mesures et conditions; mais au dedans, en nous, elles les leur taille comme elle l'entend. (...)*" (p.302).

ênfase no polo subjetivo da apreensão do ser das coisas. O sujeito tem valor decisivo e negativo no conhecimento.

Quanto à relação entre ontologia e epistemologia, o capítulo *Da virtude* (II.29) trata da diferença, percebida por experiência, entre as oscilações da alma e um modo de ser constante. O ser aqui é singularizado, relacionando-se individualmente a cada um. Em um parágrafo que introduz a ideia de que as ações são regidas pelo destino, temos: "(...) e, na verdade, nós vemos pelo fato de as coisas acontecerem, e não as coisas acontecem pelo fato de as vermos. O acontecimento faz o conhecimento, e não o conhecimento faz o acontecimento. O que vemos acontecer, acontece; mas podia acontecer de outra forma (...)"²⁶³. Aqui, Montaigne está afirmando a independência e primazia das coisas em relação ao sujeito. Esta citação tem como contexto as querelas a respeito do destino, da predestinação e do determinismo, o que o situa no interior de um problema propriamente metafísico, mesmo que sendo trecho de um parágrafo situado no contexto que tem como objeto a virtude relativa ao modo de vida e a sua hipotética influência após a morte. Desse modo, como reduzir as posições montaigneanas a um exclusivo compromisso epistêmico subjetivo?

A separação sujeito e coisas, no entanto, não é bem aplicada, e os raciocínios incorrem também na junção entre elas. Viemos, em uma complexa tarefa, apontar que o sujeito tem um papel decisivo, mas derivado de um direcionamento do pensamento para as coisas, ao longo dos *Ensaio*s, pois Montaigne também buscara a ordem das coisas, a dos fenômenos.

Um trecho do capítulo *Dos coxos* (III.11), corrobora a hipótese da preocupação ontológica, no sentido de modo de existência e, indiretamente, com o ser: "(...) [B] Passamos por cima dos fatos, mas examinamos minuciosamente suas consequências. Costumamos começar assim: 'Como é que isso acontece?' Seria preciso dizer: 'Mas acontece?' Nosso raciocínio é capaz de construir cem outros mundos e de descobri-lhes o princípio e a textura. (...)"²⁶⁴. Montaigne, neste trecho, a nosso entender, toca uma questão ontológica ao priorizar a preocupação com a existência do fato (o que acontece). Notemos que, a partir da constatação da plasticidade do raciocínio, uma

²⁶³ II.29, P. 563. "(...) voire, nous voyons à cause que les choses adviennent, et les choses n'advient pas à cause que nous voyons. L'advenement fait la science, non la science l'advenement. Ce que nous voyons advenir, advient; mais il pouvoit autrement advenir (...)" (p.709).

²⁶⁴ III.11, P. 364 e1026-27.

positividade aparente é afirmada, naquilo que diz respeito à capacidade de formulação de princípios. Contudo, se a dúvida já se mostra pertinente ao nível das coisas (da problematização mesma do conhecimento das coisas), o que dizer de certo sobre princípios distanciados daquilo mesmo que condicionam? Temos uma questão epistêmica que parece sustentar uma crítica a um modo de raciocínio. A pergunta pela causa tem probabilidade de ser infrutífera, dada a distância entre as verdadeiras razões causais e os homens, e dada a capacidade especulativa e hipotética do raciocínio, que pode se perder ao infinito. A razão forja causas e acontecimentos sem que tenha deles uma ciência sólida. Nosso *discours* é naturalmente hábil para o paradoxo e para a contradição, entendendo-os como erros naturalmente vinculados ao modo de conhecer da espécie humana e induzidos também pelo modo fenomenal do aparecer das coisas. Os acontecimentos, em muitos casos, são interpretados falsamente através das causas, que não explicam as verdadeiras razões de ser, uma vez que a causa é definitivamente desconhecida. É por esta razão que Montaigne propõe que se modifique a pergunta. Deveríamos perguntar, primeiramente, pela existência do acontecimento. A prioridade, assim, é ontológica, e não epistemológica (enquanto fornecedora de explicações). Os fatos são substancialmente esvaziados e se assemelham a fenômenos, no sentido daquilo que aparece sem que as razões de seu aparecer apareçam conjuntamente ao seu aparecimento mesmo. Nada mais contrário à teoria spinozista contida nas primeiras Partes da *Ética*. A verticalidade do filósofo ibero-holandês é o contrário da horizontalidade decaída e natural do filósofo franco-gaulês.

Vamos a alguns trechos onde ocorre a noção de 'aparência' e 'aparências'. Cabe dizer que esta noção é usada majoritariamente de modo coloquial, como aquilo que aparece socialmente ao sujeito²⁶⁵. A circunscrição da noção de 'aparência' à esfera pública parece ser constante nos *Ensaio*s. Mas o próprio sentido trivial da noção nos remete, mesmo que intuitivamente, a um algo que subjaz além e que não é a aparência. Assim, se por um lado o singular gramatical nos remeteria a uma noção substancializada, o plural condiz mais com o pensamento montaigneano, que o relacionaria a noções correlatas como o não ser, o movimento, o fluxo e a diversidade. O uso constante do plural, por sua vez, denotaria uma substancialização paradoxal das aparências na medida do esvaziamento ontológico mesmo que comporta a definição de 'aparência'.

²⁶⁵ P.ex, I. 13, p.71 e III.2, p.35.

Mas é preciso enfatizar a polissemia da mesma ao longo dos *Ensaio*s, e a dificuldade em se trabalhar com a tradução brasileira, que, em muitos casos, não a traduz literalmente.

A *Apologia* apresenta as ocorrências onde Montaigne usa 'aparência' em contextos em que discute a filosofia cética, tanto acadêmica quanto pirrônica: "(...) e os pirrônicos utilizam seus argumentos e seu raciocínio apenas para arruinar a aparência da experiência (...)" ²⁶⁶. Situado no contexto da análise das razões dos homens comuns, este trecho nos indica uma não adesão à argumentação pirrônica que visa a anular as aparências oriundas da experiência. Adentrando brevemente nesta noção mesma, sublinhemos que sua definição epistêmica é ontologicamente derivada (através da noção de experiência). Neste trecho ele se surpreende com as extravagâncias da argumentação pirrônica, que chegam a negar a 'evidência dos fatos', como *que nous ne nous mouvons pas*. O aspecto hiperbólico do ceticismo pirrônico, neste trecho, não parece condizer ao gosto de Montaigne que apresenta exemplos de evidências factuais, como o movimento. Voltando algumas páginas na *Apologia*, Montaigne havia argumentado com os cétricos acadêmicos, discutindo a noção de verossimilhança. Montaigne critica a propensão acadêmica de pender mais para uma aparência do que para outra, após julgá-la mais verossímil ²⁶⁷. Montaigne parece estar tomando o partido dos pirrônicos, ao menos na discussão cética com os acadêmicos sobre o critério de verdade. Mas vimos que ele não adere à argumentação pirrônica contra as aparências mais comuns oriundas da nossa experiência, como o movimento. A crítica feita aos acadêmicos é que, ao aderirem ao mais verossímil, eles estariam afirmando que há mais verdade aparente em um fato do que em outro. Ora, essa adesão é impossibilitada por Montaigne, uma vez que ele afirma constantemente que a essência das coisas é totalmente desconhecida pelos homens, sejam eles filósofos ou homens comuns e que, assim, ela não teria autoridade epistêmica para influir na decisão sobre aquilo que seria o mais verossímil.

No mesmo capítulo, o seguinte trecho mostra o papel das aparências: "[A] *que as aparências que representam um corpo como grande para quem está próximo e menor*

²⁶⁶ II.12, P. 358. No original: "(...) et les Pyrrhoniens ne se servent de leurs argumens et de leur raison que pour ruiner l'apparence de l'expérience (...)" (p.571).

²⁶⁷ II.12, p. 343-44 e 561-62. Na tradução brasileira encontra-se "(...) se pouvoir incliner plustot à une apparence qu'à un'autre (...)" (p.561); por "(...) conseguir-se inclinar-se mais para uma probabilidade do que para outra (...)" (p.343), equivalendo, portanto, *apparence a probabilidade*. É preciso ir ao contexto acadêmico e identificar qual a fonte deste trecho.

*para quem está distante são ambas verdadeiras (...) [A] e convictamente que não há nenhum engano nos sentidos; que temos de viver na dependência deles e procurar alhures razões para justificar a diferença e as contradições que lhes encontramos (...)"²⁶⁸. Este trecho dificulta a tese de uma adesão plena ao fenomenismo. Inserido no momento propriamente epistemológico da *Apologia*, a reflexão sobre os sentidos e o conhecimento, Montaigne apresenta o argumento cético da incerteza dos juízos com base nas experiências sensíveis. Os sentidos naturalmente transmitem-nos contradições, o que vimos ser o caso já em Sexto Empírico. Mas é preciso questionar sobre o estatuto deste *cercher ailleurs* sugerido por Montaigne como via das razões das contradições entre os sentidos. Se o ser está definitivamente apartado da cognição, as aparências assumem valor cognitivo definitivo. Se não há substância que fundamente a verdade, o que aparece será verdadeiro na medida do sujeito que lhes apreende. Inversamente, foquemos na justificativa ontológica da contradição. A existência de qualidades contrárias, acidentes, tem sua razão nas aparências que são o único modo de realidade conhecido. A verdade, em sentido humano e natural, seria um composto correspondente entre os sentidos e aquilo que aparece. Uma vez que as coisas não são definidas por nenhuma qualidade essencial e substancial e, por outro lado, o sujeito apresenta diferenças, tanto naturais quanto circunstanciais que desfavorecem o conhecimento sensorial; conclui-se com razoabilidade que uma coisa pode aparecer ora de um modo e ora como o oposto deste modo. Assim, as aparências são contraditórias. A contradição teria razões tanto na cognição subjetiva quanto no modo de existir das coisas que aparecem. Mas, o que Montaigne intencionava significar com este *cercher ailleurs* as razões das diferenças e *contradictions* captadas pelos sentidos? Não estaria ele nos indicando uma razão ontológica, ou seja, que o real é um infinito fluxo das aparências, o que entrelaçaria a questão das aparências à tese do devir? O que parece ser o caso em Sexto Empírico, no capítulo das *Hipotiposes* acima comentado que discute Enesidemo, é que seu pensamento problematiza exclusivamente a inferência de afirmar que as coisas me aparecem contraditórias e afirmar que elas são contraditórias (tese de Heráclito). Este trecho, considerado em si mesmo, levaria a atribuir a Montaigne o*

²⁶⁸ II.12, P. 388. No original: "[A] que les apparences qui representent un corps grand à celui qui en est voisin, et plus petit à celui qui en est esloigné, sont toutes deux vrayes (...) [A] et resoluement qu'il n'y a aucune tromperie eux sens; qu'il faut passer à leur mercy, et chercher ailleurs des raisons pour excuser la difference et contradiction que nous y trouvons (...)" (p. 591).

pensamento das 'aparências puras' mas, quando cotejado com outros momentos dos *Ensaïos*, vemos a dificuldade desta tese²⁶⁹.

Ao fim da *Apologia*, encontra-se trecho de importância para a nossa questão: “*Para julgar sobre as aparências que recebemos dos objetos, precisaríamos de um instrumento judicatório; para testar esse instrumento, precisamos de demonstração; para homologar a demonstração, de um instrumento; eis-nos num círculo vicioso. (...) Nossa imaginação não se aplica às coisas externas, mas é concebida por intermédio dos sentidos; e os sentidos não abarcam os objetos externos, mas somente suas próprias impressões; e dessa maneira a ideia e aparência não é do objeto, mas somente da impressão e sofrimento do sentido, sendo que impressão e objeto são coisas diversas; por isso quem julga pelas aparências julga por outra coisa que não o objeto. (...) Ora, se alguém no entanto pretendesse julgar pelas aparências: se for por todas, é impossível, pois elas se atrapalham mutuamente por suas contradições e discrepâncias, como vemos por experiência; será que algumas aparências selecionadas governam as outras? Será preciso verificar essa selecionada por meio de uma outra selecionada, a segunda pela terceira; e assim isso nunca estará acabado.*”²⁷⁰. Refletindo sobre o conhecimento e os sentidos, Montaigne chega à ideia do círculo vicioso do conhecimento, à descrença nos sentidos e na razão, à falibilidade da imaginação como faculdade representativa e em uma surpreendente destituição epistêmica das aparências mesmas. Esta noção é entendida, ao longo de todo este trecho, como aquilo que aparece ao espírito e que se faz conhecer a partir do contato com uma coisa externa ao sujeito. Esta relação com as coisas externas ao sujeito é, portanto, a razão da existência das aparências. Mas elas não possuem valor de certeza, pois não há correspondência. O

²⁶⁹ Paganini (2004) assim resume a indecisão sobre a questão das aparências nos *Ensaïos*, confrontando dois importantes comentadores da questão: “(...) or si Conche juge décisif l’effort que fait Montaigne pour dégager le statut de l’<apparece> et l’opposer à la notion <impure> de phénomène, pour Dumont c’est au contraire dans la réduction aux phainomena qu’il faut chercher l’orientation principale de la quête montaignienne.” (p.109).

²⁷⁰ II.12, p. 402-03. No original: “*Pour juger des apparences que nous recevons des sujets, il nous faudroit un instrument judicatoire; pour verifier cet instrument, il nous y faut de la demonstration: pour verifier la demonstration, un instrument: nous voilà au rouet. (...) Nostre fantasie ne s’applique pas aux choses estrangeres, ains elle est conceue par l’entremise des sens; et les sens ne comprennent pas le subject estranger, ains seulement leurs propres passions; et par ainsi la fantasie et apparence du sens, laquelle paisson et subject sont choses diverses: parquoy qui juge par les apparences, juge par chose autre que le subject. (...) Or qui voudroit toutesfois juger par les apparences: si c’est par toutes, il est impossible, car elles s’entr’empeschent par leurs contrarietez et discrepances, comme nous voyons par experience; sera ce qu’aucunes apparences choisies reglent les autres? Il faudra verifier cette choisie par une autre choisie, la seconde par la tierce; et par ainsi ce ne sera jamais fait.*” (p.600-01).

hiato entre sujeito e mundo impede qualquer correspondência. Soma-se a este raciocínio, a constatação de que as aparências aparecem contraditórias e, portanto, anulando-se umas às outras. O que parece mitigadamente positivo neste trecho é podermos extrair a afirmação de que a experiência nos transmite a contraditoriedade entre as aparências²⁷¹. Este fato, arriscaríamos afirmar, está aquém da necessidade de quaisquer meta-demonstrações, o que anularia o próprio argumento do círculo vicioso.

De acordo com os trechos acima, nos parece inquestionável a problemática das aparências nos *Ensaio*s que, contudo, seria aporética, quando confrontada com uma exigência resolutiva. Se, por um lado, há indícios de uma crença, ou intuição, na existência de algo para além das aparências mesmas; por outro, também há trechos que valorizam exclusivamente as aparências como única via de contato do sujeito com as coisas. Esta dicotomia, claro, só tem sentido a partir de uma bifurcação entre fenomenismo e pirronismo. Esta irresolução parece refletir também os debates históricos sobre as fontes e recepção do problema nos *Ensaio*s. De qualquer modo, retornaremos a ela na nossa Conclusão que, no entanto, não solucionará a aporia, o que, como quis Leopoldo e Silva (1992), só reforça a importância do pensamento de Montaigne: "*Há em Montaigne algo de inquietantemente moderno e pelo qual ele antecipa alguns paradoxos e limites do pensamento dos séculos posteriores: é a descoberta de que alcançar as aparências é tão difícil quanto alcançar o ser. (...)*"²⁷².

²⁷¹ Ideia que está também no capítulo *Da presunção*, por exemplo: "(...) [A] Posto que, nas coisas humanas, para qualquer lado que nos inclinemos apresentam-se muitas aparências que o confirmam (...)" (II.17, p.482 e 654). Este trecho circunscreve o papel das aparências à esfera antropológica. O raciocínio mostra a razão da ambiguidade natural das coisas humanas a partir da diversidade das aparências. Esta possibilidade de se posicionar ao lado de qualquer ideia, pressupõe uma concepção de aparência. A perspectivação é clara.

²⁷² P.60.

Capítulo 2: O nominalismo e o universal²⁷³

A presença do nominalismo²⁷⁴ nos *Ensaio*s de Montaigne ainda não foi estudada pelos montaigneanos brasileiros²⁷⁵, até onde pode-se constatar. Estamos cientes das dificuldades, históricas e temática, em afirmar que Montaigne fora um nominalista *avant la lettre*. Sobretudo, esta tese parece conflitar com a canonização mesma de Montaigne na história das ideias, enquanto moralista e cético. Mas sabe-se que Montaigne tivera contato e estudara a lógica aristotélica²⁷⁶, não obstante suas explícitas críticas à dialética e sua decepção com a lógica mesma. Não estamos sugerindo, contudo, que Montaigne 'aplicara' o nominalismo enquanto um lógico, ou que as operações e análises semânticas desenvolvidas por esta tradição estejam presentes fidedignamente no seu pensamento. Atestar um contato direto com textos de Ockham, por parte de Montaigne, parece problemático. É mais provável uma influência indireta desta tradição, o que alguns indícios textuais mostrarão. A dificuldade se acentua na medida em que não há declarações explícitas de teses e, como sempre, é preciso interpretar e 'refazer' as afirmações dos *Ensaio*s.

²⁷³ Este termo possui variação de gênero na língua francesa. Ao todo (masculino e feminino), somam-se 69 ocorrências de 'universal', mais 12 ocorrências de 'universais', ao longo dos três Livros dos *Ensaio*s (V. Leake, v. II, 1981, p.1289).

²⁷⁴ Contextualizemos minimamente esta tradição, fundada por Guilherme de Ockham (c. 1285-1349): "*Várias fórmulas foram tentadas para qualificar globalmente a 'revolução' ockhamiana: desencantamento do mundo (P. Alféri), exame linguístico do mundo (R. Paqué), criticismo e ceticismo (K. Michalski) (...) O conjunto produz uma doutrina empirista e antiplatônica, articulada sobre um realismo gnosiológico (o realismo no sentido moderno do termo, para o qual o real é acessível e cognoscível diretamente) e um anti-realismo ontológico (o realismo no sentido medieval do termo, anterior ou posterior a Ockham, que afirma a existência de coisas universais...) (...) Ockham afirma que a essência e a existência não são duas 'coisas' distintas: ser, essência, existência são maneiras de expressar a coisa mesma – o singular -, a sua diferença é apenas gramatical. Na ordem do conhecimento natural, a intuição de uma coisa, a de sua essência e a de sua existência não se distinguem. Tudo o que é uma coisa concreta é indiscernivelmente uma essência e uma existência: uma essência individual concreta. (...) o singular esgota toda a esfera do ser (...) o nominalista não se contenta em rejeitar a existência do universal – mesmo a título de entidade mental -, e também rejeita o que é chamado de 'realismo da essência', o 'realismo dos fatos' (...) ou o 'realismo proposicional'. (...) Toda ciência tem uma ontologia, um conjunto ou vários conjuntos de entidades cuja existência ela admite num sentido qualquer da palavra 'existência' – até mesmo a simples 'existência a título de objeto da ciência' – e da qual ela se esforça para determinar algumas propriedades observáveis. (...)*" De Libera (1998), p. 428-440.

²⁷⁵ E, acompanhando Compagnon (1980), pelos principais estudiosos de Montaigne: "*(...) Sont ainsi méconnus les éventuels liens des Essais à la doctrine nominaliste, logique et épistémologique, métaphysique et théologique, voire éthique et politique, qui conserva pourtant une influence au cours du XVIe siècle, notamment sur la Réforme. (...)*" (p.22).

²⁷⁶ O verbete 'lógica' do *Dictionnaire* (2004, p. 599-601) fornece um panorama das possibilidades históricas de contato com a lógica aristotélica no percurso formativo de Montaigne.

Propomos que cabe relacionar ao mapeamento da presença indireta do nominalismo, a questão do singular e do universal²⁷⁷. Ela parece oportuna enquanto vetor linguístico e ontológico de uma adesão ao nominalismo, mesmo que, mais uma vez, seja histórica²⁷⁸ e tematicamente complexa.

Entendemos que o nominalismo é recebido nos *Ensaïos* através de suas duas teses maiores, a saber: os universais são somente termos e têm uma existência linguística, ou gramatical (ainda que esta tese mesma seja problematizada por Montaigne) e o só o que existe são os indivíduos (os singulares, não linguísticos, mas ontológicos)²⁷⁹. Não há uma adesão plena à primeira tese, tanto porque ela convive com a probabilidade de outra tese sobre a existência dos universais, quanto porque ela não é formulada explicitamente. A segunda tese receberia uma adesão mais forte, por assim dizer, o que o próprio texto dos *Ensaïos* confirma.

Além disso, o nominalismo habitaria os *Ensaïos* como um pano de fundo, sem uma defesa propriamente teórica e nos seus próprios moldes. Esta presença convive com outras posições filosóficas no interior da obra montaigneana. A adesão de Montaigne ao nominalismo²⁸⁰ é parcial e aplicada, ou seja, Montaigne não adere a todas as teses do

²⁷⁷ Para a interpretação de Montaigne como um nominalista, v. Screech (2000), que mostra que o problema dos universais está presente nos *Ensaïos* (p. 77-78).

²⁷⁸ Uma das prováveis fontes do nominalismo (e do ceticismo) de Montaigne é o português F. Sanchez. Villey considera possível a posse de um exemplar do *Quod nihil scitur* (M. D. VXXXI) na biblioteca pessoal de Montaigne. Ver *Les Essais* (2004), p. LXVIII. Também parece pertinente, como pano de fundo paralelo a este capítulo, a questão do ponto de encontro histórico entre ceticismo e nominalismo.

²⁷⁹ "Où Michel de Montaigne embrasse résolument la cause nominaliste. Seuls les individus existent (...)", Compagnon (1980), p.22.

²⁸⁰ Propomos, parcialmente, uma solução histórica para a recepção do nominalismo em Montaigne próxima a esta recepção em Gassendi. Bloch (1971) afirma a provável recepção indireta em Gassendi das teses nominalistas: "(...) Sans doute la connaissance qu'il manifeste des thèses du nominalisme médiéval procède-t-elle moins d'une lecture directe des auteurs que des exposés et discussions scolaires, et de la diffusion générale du thème nominaliste depuis le 15^e siècle chez tous les adversaires de la scolastique traditionnelle. (...) Quelle est la teneur de ce nominalisme, quelles en sont les implications? L'exposé de l'Essai 2 du Livre II des Exercitationes commence par l'affirmation des thèses générales du nominalisme: il n'y a d'universalité que dans nos concepts, ou dans les noms servant à les désigner; il n'y a d'existence que singulière. Ainsi l'idée de <nature>, celle de la <nature humaine>, par exemple, est-elle une idée creuse: il n'y a que des individus, que les natures humaines singulières de ces individus; tout au plus pourra-t-on dire qu'il existe une nature humaine multiple, aussi divisée et diverse que le sont les individus; et sans doute faudrait-il ici, derrière l'exemple traditionnel, apercevoir les perspectives nouvelles sur l'humanité qu'ont tracées les grandes découvertes du 15^e et du 16^e siècles, et dont un Montaigne avait pris si fortement conscience." Bloch (1971, p. 112-13). Se é próxima a abordagem histórica desta questão em Montaigne e em Gassendi, certamente a roupagem e o ambiente das teses nominalistas difere-se em ambos. Gassendi, por exemplo, mantém a possibilidade das ciências, enquanto para Montaigne não parece ser o caso. Contudo, há também semelhanças temáticas, como a tese ontológica da afirmação da existência exclusiva dos seres singulares, mantendo a diversidade do real em suas existências individuais e sensíveis.

nominalismo de Ockham, por motivos que não investigaremos aqui, e não faz uma defesa dogmática ou desenvolve as teses às quais adere. A nossa tarefa é correlacionar as evidências do nominalismo entre si, mostrando suas compatibilidades e diferenças. Não vamos empreender a jornada histórica que, primeiro, deve estabelecer os principais axiomas da teoria de Ockham, posteriormente mostrar como esta teoria se desdobrou em outros tipos de nominalismo, buscando mapear a recepção desta teoria no século XVI para, por fim, levantar hipóteses de como Montaigne teria tido contato com a mesma e de como ela figura em sua obra. Vamos diretamente para esta última etapa²⁸¹.

No Primeiro Livro, Montaigne dedica um capítulo aos 'nomes', aos nomes próprios, cabe sublinhar. É digno de nota a não consideração, por parte de Villey, do aspecto propriamente filosófico deste tema. Ele se detém exclusivamente às variantes históricas que justificariam o seu próprio método, lendo este exercício de reflexão sobre a linguagem como um mero discorrer descompromissado de um autor libertino. Assim, na abertura do capítulo, encontramos: "[A] *Por maior que seja a diversidade de verduras que há, tudo é englobado sob o nome de salada. (...)*"²⁸². De uma constatação empírica, que poderia ser expressa pela fórmula 'há uma diversidade de verduras', infere-se outra constatação, desta vez a nível linguístico, que poderia ser expressa pela tese "'salade' é o nome que designa uma diversidade de verduras (*herbes*)". Se, por um lado, este trecho é interpretado como uma afirmação indireta de que a linguagem natural funciona através de termos universais (*salade*) e que, portanto, os universais existem na linguagem; por

²⁸¹ Esta discussão histórica é apresentada por Compagnon (1980). Mesmo que Montaigne não se interessasse pelas discussões nominalistas e que seu esforço tenha sido na direção contrária ao da Escolástica Tardia; seu estudo da teologia de Sebond o teria colocado em contato com termos deste período: "*Il ne s'agit pas de prétendre que Montaigne a lu Ockham ou quelque épigone, ni qu'au Collège de Guyenne, ou à Toulouse, il fut mis au fait de l'ockhamisme. Le nominalisme est du reste fort présent dans la Theologia naturalis de Sebond, et Montaigne paraît l'ignorer, il l'atténue constamment dans sa traduction de l'ouvrage. En revanche, il l'accentuera dans l'<Apologie>, par le biais des références, explicites et implicites, aux stoïciens et aux sceptiques. C'est comme si ces derniers avaient permis à Montaigne d'apprécier après coup le nominalisme de Sebond, et de la radicaliser. (...) Nonobstant, les maîtres de Montaigne au Collège de Guyenne, Nicolas de Grouchy et Guillaume de Guérente, <qui a commenté Aristote>, note Montaigne (I.26, 173a), retraduisirent et éditèrent l'Organon, toujours précédé de l'Isagoge de Porphyre, au lieu de seulement reproduire la vieille traduction de Boèce comme le faisait encore Toledo. Guillaume de Guérente, Logica, Paris, 1559. Nicolas de Grouchy, Aristotelis logica, Paris, 1567; Lyon, 1576; Paris, 1578, 1586, 1590. (...)*" (p.24). Compagnon chega mesmo a relacionar a ética dos *Ensaïos* à lógica. Ele, assim, oscila entre uma prioridade lógica ou ontológica: "(...) *De nouveau, la morale des Essais dépend d'une logique et d'une ontologie.*" (p. 122. V. p. 134). É, portanto, tese subjacente ao estudo de Compagnon, a de que a moral dos *Ensaïos* está atrelada, de algum modo, à ontologia e à lógica.

²⁸² I. 46, P. 408. No original: "[A] *Quelque diversité d'herbes qu'il y ait, tout s'enveloppe sous le nom de salade. (...)*" (p. 276).

outro ele é uma crítica ao funcionamento abstrato inerente à linguagem. Esta crítica indica, assim, o embate entre universalismo e particularismo. A ironia do exemplo não exclui o compromisso temático. A experiência nos remete a uma diversidade de dados que, por sua vez, têm também, na diferença dos sentidos, vetores cognitivos múltiplos. Por sua vez, a ferramenta mobilizada pela razão para conhecer é a linguagem. Mas a questão semântica é que o significado, mesmo que múltiplo em sua variante terminológica e lexical, não faz conhecer a extensão das distinções empíricas. A diversificação antonímica e sinonímica de um verbete de dicionário é, assim, uma tentativa malograda, mas que esboça o princípio de diferença plena, *distingo*, aplicado à esfera real à qual, por conseguinte, acessamos através da experiência. As verduras são numérica e qualitativamente mais detalhadas que a simplificação fornecida pelo termo 'salada', enquanto substantivo coletivo. É desse modo que parece operar uma crítica à abstração, entendida enquanto instanciada por um termo universal. Desse modo, o trecho acima é, de forma *sui generis*, tanto uma crítica da existência do universal nas coisas, quanto uma crítica de sua existência na linguagem²⁸³.

No entanto, estamos nos referindo à linguagem natural. Certamente, é de maneira muito geral que mencionamos os 'universais'.

Vamos ao décimo sexto capítulo do Segundo Livro e ao trecho que implicitamente conteria a influência do nominalismo. Procedendo como de *praxe*, Montaigne, em um capítulo que tem a paixão da glória como tema central, abre suas reflexões com considerações sugestivas sobre a diferença entre a linguagem (nome) e o mundo (coisa): "[A] Há o nome e a coisa: o nome é uma palavra que designa e significa a coisa; o nome não é uma parte da coisa nem da substância, é uma peça externa juntada à coisa, e fora de dela."²⁸⁴. É feita a distinção entre nome e coisa, entre linguagem (nome, palavra) e mundo, e é afirmada a acidentalidade do nome. Há uma ligeira preocupação com a substância, cujo escopo, portanto, é ontológico. Se Montaigne não se posiciona diretamente em um debate filosófico neste trecho, ele, ao menos, declara uma simpatia.

²⁸³ "(...) Do ponto de vista positivo, o Nominalismo admite que o universal ou conceito é um signo dotado da capacidade de ser predicado de várias coisas. (...)" (Abbagnano, 2003, p.715).

²⁸⁴ II. 16, P. 428. No original: "[A] Il y a le nom et la chose: le nom, c'est une voix qui remarque et signifie la chose; le nom, ce n'est pas une partie de la chose ny de la substance, c'est une piece estrangere jointe à la chose, et hors d'elle." (p.618). Notemos na tradução de *voix* por 'palavra'. Não é *voix* próxima a um dos modos de significação da linguagem, a saber, sua manifestação 'material', como era entendida pelo terminismo?

Se no trecho do 'distingo' temos uma afirmação ontológica implícita, que negaria a existência dos universais, e que é forte em sentido metodológico; neste trecho temos uma afirmação forte sobre a linguagem e que, apenas de modo derivado, tem significado epistemológico. Mas apenas de modo *ad hoc* se depreende deste trecho uma teoria da designação e da significação, que se coadune ao artificialismo e arbitrariedade convencional da linguagem.

Temos um embasamento filosófico sobre a linguagem e sobre as coisas. A linguagem não é a coisa, o que aponta para o seu caráter convencional (mesmo que haja trechos onde Montaigne parece buscar, ou sugerir, uma correspondência). Termos universais fazem abstração das diferenças reais. Ontologicamente teríamos conjuntos diversos de coisas distintas que são, por sua vez, sintetizados através de termos universais. Mas esta existência (a dos universais) não é uniformemente afirmada²⁸⁵ por Montaigne.

A tese da negação do universal seria confirmada e negada. A nossa interpretação é evidenciada por uma declaração no oitavo capítulo do Terceiro Livro: "(...) *Todos os julgamentos gerais são vagos e imperfeitos.*"²⁸⁶. O tema aqui é, poderíamos dizer, mundano, a arte de conversar. Mas Montaigne apresenta considerações sobre a arte de pensar. Os critérios para a crítica e recusa dos juízos universais são a vagueza e a imperfeição (poderíamos dizer, a indistinção e falta de clareza). Mas este trecho não impede uma adesão à tese da existência dos universais na linguagem. Contudo, se os universais têm uma existência linguística, esta existência, por outro lado, é epistemologicamente ineficaz pela razão da existência exclusiva dos indivíduos, dos singulares.

Ainda no mesmo capítulo, lemos: "(...) *Esses julgamentos universais que vejo tão habituais nada dizem. São pessoas que saúdam todo um povo em bloco e em massa. Os que têm dele um conhecimento verdadeiro saúdam-no e o designam pelos nomes e individualmente.* (...) "²⁸⁷. A afirmação ontológica sobre a existência exclusiva dos

²⁸⁵ Compagnon (1980) funda o objetivo de sua interpretação do nominalismo nos *Ensaio*s a partir do paradoxo oriundo da tensão entre a existência e a negação da existência do universal: "*D'une part le nom est vide, impropre, arbitraire et accidentel; de l'autre, il est plein, propre, nécessaire et essentiel. Tel est le paradoxe apparent que j'entends déployer sinon dénouer: il porte sur le nom dit propre, sur l'individu, l'universel, et enfin sur le nom d'auteur; il résume la dialectique du <je> et de <mons estre universel>, la logique de l'appropriation du nom dans l'écriture, non seulement celle des Essais. (...)*" (p.12).

²⁸⁶ III. 8, p. 236. No original: "(...) *Tous jugemens en gros sont lâches et imparfaits.*" (p.943).

²⁸⁷ III.8, P. 226, "(...) *Ces jugemens universels que je vois si ordinaires ne disent rien. Ce sont gens qui saluent tout un peuple en foule et en troupe. Ceux qui ont vraye cognoissance le saluent et remarquent*

indivíduos adquire relevância aqui, uma vez atrelada à *vraye cognoissance*. Mas a tese de que os universais existem a nível linguístico também está presente, mesmo que implícita. Qual tese prevalece, ou teria mais peso? E mais, este trecho sugere uma ontologia do indivíduo, uma vez que a verdade cognitiva residiria no juízo que inclua o nome próprio. Implicaria, assim, uma correspondência entre nome e indivíduo.

Junto a uma imagem política, a saudação de um soberano ao seu povo, Montaigne apresenta uma apreciação sobre o mundo, o conhecimento e os juízos que o definem. A imagem da saudação transmite uma crítica ao conhecimento universal e afirma indiretamente a existência dos singulares, entendido como indivíduos²⁸⁸. É indicada a vagueza semântica dos juízos universais, o que não impede a sua existência nos juízos, portanto, na linguagem. Mas porque eles incorrem em vagueza? Se pensarmos em uma teoria epistêmica modelo que seja correspondencialista, precisamos também de uma definição ontológica. O modelo correspondencialista exige uma contrapartida ontológica. Esta é a razão da vagueza dos juízos universais, que não correspondem ao sujeito de suas afirmações, por assim dizer, ou correspondem de forma imprecisa, pois geral.

Mas Montaigne estaria incluindo na sua crítica até as abstrações mais prosaicas e naturais? Estaria ele, ao modo de um Crátilo moderno, rejeitando totalmente a linguagem natural, até mesmo o seu uso mais trivial? Porque a crítica da generalização e dos universais é próxima a um ceticismo ontológico e semântico. O universal não existe

nommément et particulièrement. (...)" (p.936). Notar na tradução de *particulièrement* por 'individualmente'.

²⁸⁸ Notemos na proximidade com a temática aristotélica: "(8) (...) [25] (...) *If, on the one hand, there is nothing apart from individual things, and the individuals are infinite in number, how then is it possible to get knowledge of the infinite individuals? (...) 999b (...) (A) If there is nothing apart from individuals, there will be no object of thought, but all things will be objects of sense, and there will not be knowledge of anything, unless we say that sensation is knowledge. (...) (B) (...) For evidently it is not possible to suppose it in all cases; we could not suppose that there is a house besides the [20] particular houses. – Besides this, will the substance of all the individuals, e.g. of all men, be one? This is paradoxical, for all the things whose substance is one are one. (...)*" (*Metaphysics*, 1952, p.518). Na quarta parte do Livro Gama da *Metafísica* é levantado, portanto, o problema do conhecimento para além da existência dos singulares. No escopo desta parte, é preciso explicar a mudança entre os contrários, mostrar, portanto, a possibilidade do conhecimento para além das sensações. É colocada, assim, a necessidade de um ou mais princípios. Desse modo, o ser e a substância aparecem como aquilo que configuraria unidade e identidade ao que é conhecido. De qualquer modo, Montaigne parece ter também enfrentado, à sua maneira, este problema, especialmente no último capítulo de sua obra. O que sublinhamos a partir do texto de Aristóteles é a busca de um algo que subjaz, preocupação esta desfeita pelos céticos e, em especial, por Sexto Empírico. Aristóteles indica o paradoxo de se estabelecer a existência de uma substância única a partir da constatação da existência infinita de indivíduos. O trecho atrela diretamente ontologia (existência de entes singulares) e epistemologia (a possibilidade do conhecimento destes mesmos entes).

nas coisas e nem em nossa mente. Sendo assim, os cinco universais da tradicional querela (gênero, espécie, próprio, diferença e acidente) não são conhecíveis pelos sentidos e nem pela razão. Mas temos a possibilidade de que a sua existência esteja reservada a Deus. No entanto, o ceticismo é também epistêmico, pois reduz as capacidades cognitivas humanas, que não estão aptos nem mesmo para imaginar os universais.

Até aqui a posição é clara, e Montaigne nega a existência dos universais *in re*, supostamente embasado em uma concepção sobre aquilo que seriam as coisas e seu modo de existência. Contudo, há uma tensão entre a negação da existência dos universais e sua afirmação, mesmo que mitigada, quando entendidos enquanto 'forma': "(...) *cada homem porta em si a forma integral da condição humana.*"²⁸⁹. A questão é que peso conceder a esta declaração. Se a reduzirmos ao seu contexto exclusivo de origem, o seu sentido é o de que a moral, enquanto sabedoria prática, oferece reflexões a todos os tipos de vida, tanto às vidas comuns quanto às vidas grandiosas. Mas ainda assim fora afirmado a existência de um elemento natural comum a todos os homens, o que confere peso universal a um problema moral. Assim, este trecho, quando cotejado aos demais, gera uma tensão que possui no paradoxo sua possibilidade resolutiva. Este paradoxo só tem sentido no interior mesmo da tradição filosófica, que separou dicotomicamente o particular do universal. O trecho acima possibilita que afirmemos que o universal, enquanto forma, exista e é conhecido somente através do particular. Desse modo, Montaigne certamente nega a dedução, mas adere à indução, mesmo que de maneira suspeita ou mitigada. Pois o universal não reside nas coisas, mas é apreendido através delas. Este seria um paradoxo constituinte do seu pensamento.

Mesmo que não o denomine enquanto um paradoxo, P. Desan assim apresenta o verbete 'universal-universalismo', do *Dictionnaire* (2004): "(...) *Se M. não nega a existência dos universais, ele os subordina, todavia, às práticas particulares (...)* Desse modo, segundo M., o universal reside no particular, única entidade da qual se pode ter experiência (...) O universal deve sempre ser conhecido a nível do conjunto das experiências particulares que constituem e formam o ser singular. (...) M. resolve, de fato e do seu modo, uma das grandes questões filosóficas do Renascimento: a passagem problemática do particular ao universal. M. esvazia a dicotomia particular/universal

²⁸⁹ III.2, P. 28. "(...) *chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition.*" (p.805).

que impede seus contemporâneos de pensar a diferença. Ele reconcilia os extremos: o universal existe apenas no particular e o particular testemunha o universal (...) Suscintamente, encontrar-se-á sempre o universal no particular. (...)”²⁹⁰. No entanto, se, por um lado, reconhecemos a pertinência desta interpretação; por outro temos ciência da dificuldade em afirmá-la de modo definitivo, como uma síntese do pensamento de Montaigne; uma vez que ele coloca em questão o conhecimento da esfera singular e, além disso, apresenta uma valorização das aparências e uma simpatia teórica com a tese de que os universais existem na linguagem.

A moral, escopo do parágrafo onde a noção de 'forma da condição humana' aparece, é considerada tanto como condizente com as vidas mais elevadas, como também como narração e experiência da vida comum. Este trecho, largamente comentado, instância a universalidade. Tomando-a em suas linhas básicas, esta é uma generalização antropológica. Montaigne não está se referindo a um tipo de universalismo como o da substância aristotélica, que estaria presente em entes genericamente distintos, como uma planta, um mamífero, um homem e um planeta, por exemplo. Ele também não quer dizer com 'forma' o que os neoplatônicos entendiam por alma. É possível, assim, posicionarmos-nos sobre o que esta *forme* não é. Ela não é transcendente ou ideal (mesmo que não estejamos pensando que seja lá o que for instanciado pelas proposições e argumentos transcendentais de Kant, seja igual ao que for instanciado pelos argumentos idealistas de Platão), mas tão pouco parece ela ser exclusivamente material. O monismo psicofísico de Montaigne, com os seus traços de falibilidade da razão, funcionamento hipertrofiado da imaginação e plasticidade do espírito, talvez seja uma via de definição desta forma, assim como as contradições às quais os homens estão sujeitos²⁹¹. Esta forma antropológica, enquanto princípio universal; teria derivações

²⁹⁰ P. 999-1000. O debate sobre os universais, envolvendo tanto sua existência quanto a possibilidade de seu conhecimento durou, pelo menos, até Locke (v. *Essay*, livro I, cap.1 e 2). Para um panorama sobre esta questão no empirismo britânico, ver: Armstrong (1970), caps. 3 e 4.

²⁹¹ Couturas, no verbete 'forme', do *Dictionnaire* (2004), diz: "*Dans les Essais, les occurrences du mot <forme> ont, pour la plupart, le sens usuel d'<état>, d'<aspect extérieur> (...) de <manière d'être ou de faire>, de <façon de vivre> (...) et se rapportent à une description extérieure de l'individu et à ses habitudes. Plusieurs occurrences se rapportent à un principe intérieur à l'individu (...) A partir de la détermination du substantif, deux directions sont données au terme: il s'agirait, soit d'un principe universel que partagent tous les hommes (...) soit d'un principe individuel, propre à chaque individu (...) M. semble ainsi poser d'une part, l'existence d'un principe, d'une individualité, d'une unicité, d'une singularité à l'intérieur de chacun et d'autre part, une appartenance commune à l'<humaine condition>. (...) C'est donc la pluralité des formes existantes que M. prend pour objet de son expérience, dans leur diversité d'êtres singuliers. (...)” (p. 413-14). Assim, temos duas definições de forma convivendo no*

epistemológicas e parece partir de considerações ontológicas. Para nós, esta 'forma' é também definida pelo mobilismo, uma vez que o Eu, cambaleante, é indutivamente o outro. Assim, paradoxalmente, a universalidade antropológica de uma forma que comporte a humanidade é afirmada no interior de uma obra que tem o singular como objeto declarado, mas não exclusivo.

O paradoxo de um singular-universal é claro no seguinte trecho: "[C] *Os autores comunicam-se ao povo por alguma marca particular e externa; eu, o primeiro, por meu ser universal, como Michel de Montaigne (...)*"²⁹². O *estre universel* é identificado ao nome próprio, signo nominalista para designar o singular, em uma identidade em si mesma paradoxal. Este trecho possibilita tanto a interpretação nominalista, o que circunscreveria a instanciação do universal à escrita do eu; quanto uma interpretação do universal *in re* (no indivíduo), em um tipo de ontologia subjetiva que favoreceria o conhecimento positivo a partir do autorretrato feito nos *Ensaaios*²⁹³.

Nesta segunda via interpretativa, a disjunção entre a diversidade dos indivíduos é o que instauraria o universal que, desse modo, seria apreendido a partir das individualidades sensíveis²⁹⁴. O singular é o princípio e o limite do conhecimento. Mas, ao conhecermos um indivíduo através do seu nome próprio, algo da ordem natural participaria do ato intelectual. Este 'algo' não anula cognitivamente as diferenças, e não anula a existência. O universal, desse modo, relacionar-se-ia mais à esfera epistemológica. No entanto, sua função enquanto vetor cognitivo é complexificada, na medida em que a operação de abstração é um falseamento daquilo mesmo ao qual ela se refere, quando confrontamos as duas interpretações. Assim, quando a 'coisa' em questão é um indivíduo, denominado pelo nome próprio, nome que, por sua vez, seria uma convenção, pois os seres

espaço escritural dos *Ensaaios*: 1) forma como um universal do qual todos os homens compartilham; e 2) forma como um individual característico a cada indivíduo. No primeiro sentido, a definição desta forma incluiria o mobilismo. No segundo sentido, ela é compatível com a tese da existência exclusiva dos indivíduos.

²⁹² III.8, p.28. No original: "[C] *Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque particuliere et estrangere; moy le premier par mon estre universel, comme Michel de Montaigne (...)*" (p.805).

²⁹³ Para uma interpretação aristotélica, mas com simpatias nominalistas, ver Screech (2000), p. 77-81, 85-92, 100-108. É preciso problematizar em que medida o nominalismo retoma teses aristotélicas. Aristóteles propôs a existência dos indivíduos. No entanto, na medida em que a forma é o que é cognitivamente relevante, o universal seria instanciado por ela, o que o nominalismo rejeita. Assim, a princípio poderíamos afirmar que tanto Aristóteles quanto o nominalismo afirmam a existência dos indivíduos.

²⁹⁴ Ver. *Dictionnaire* (2004), p. 999.

singulares são um conjunto de acidentes sem substância; a tarefa de definir a existência do universal nos *Ensaio*s torna-se aporética.

Parece importante também buscar compatibilizar o mobilismo em relação às substâncias, aos indivíduos e o nominalismo em suas duas teses principais. Já indicamos que entender o ser como devir instauraria algumas contradições e paradoxos recorrentes nos *Ensaio*s. Compagnon (1980) fornece uma pista para esta compatibilização: "(...) *Mais exatemente, se os nomes próprios são termos concretos, as qualidades que eles indiretamente significam, que eles conotam, podem ser contrárias (...) um novo fator da variação do nome, o tempo (...) a mudança no tempo é o grande argumento do nominalismo contra a realidade das abstrações. A linguagem, variável no tempo e no espaço, não saberia assegurar uma verdade. (...)*"²⁹⁵. Esta dessubstancialização²⁹⁶ da linguagem é associada à diversidade contraditória de qualidades atribuíveis ao nome. Estas contradições, circunscritas por Compagnon à linguagem, para nós têm um escopo mais extenso, envolvendo também os homens. A inclusão do tempo como categoria filosófica é um elemento definidor do mobilismo. Assim, o nominalismo é também um mobilismo, quando usa o argumento da mobilidade visando desbancar o realismo e sua tese da perenidade dos termos abstratos. No entanto, e assim mais uma tensão é posta, o mobilismo dos *Ensaio*s não deixa de ser motivado por uma busca de unidade entre palavra e coisa²⁹⁷.

Apresentemos minimamente, por fim, a suspeita que aproxima ceticismo e nominalismo. É também através de Compagnon (1980) que apresentamos um indício:

²⁹⁵ Compagnon (1980), p. 70.

²⁹⁶ Que corresponde àquilo que Gontier (1998), p. 37-38, chamou de 'nominalismo engajado' dos filósofos modernos, ou seja, a separação entre *lógos* divino, *lógos* natural e *lógos* humano. Este parece ser um dos problemas mais complexos dos *Ensaio*s e que não deixa de implicar o problema do ser e do conhecimento. Se há um compromisso em dizer como as coisas são, como assumir que há um esvaziamento na linguagem? Conche (1996), por exemplo, se posiciona a favor de uma substancialização da linguagem nos *Ensaio*s: "(...) *Son discours est toujours substantiel. Il est ce qu'il dit, et, comme il ne prétend pas à autre chose, il est irrefutable. (...)*" (p. 5). Propomos que o compromisso basilar com o nominalismo compatibiliza-se (mesmo que incoerentemente) nos *Ensaio*s, com o compromisso da linguagem em dizer o ser, o que se reflete no mobilismo e no fenomenismo enquanto *backgrounds* teóricos. Se somente o que existe são indivíduos que, por sua vez, a linguagem expressa através de um conhecimento exclusivo dos singulares, o esvaziamento aqui é da ordem do universal. Por outro lado, mas complementarmente (mesmo que historicamente incoerente), Montaigne entende o ser do homem e da natureza como movimento, como não ser. Por sua vez, se a reflexão sobre nossas condições cognitivas nos mostra que conhecemos somente aquilo que nos aparece, por outro lado Montaigne não parece motivado a abdicar-se da busca por 'um algo' para além das aparências mesmas, o que faz dele um pirrônico, pois não abdica da busca.

²⁹⁷ Compagnon (1980) reconhece esta latência paradoxal através da tese da instabilidade do nome. V. p.75.

"(...) *Os universais não existem in re, a brancura e o peso são qualidades do pensamento. (...) Sem dúvida tais formas revelam um fenomenismo relativista vindo dos pirrônicos, e elas se afastam da doutrina nominalista que tenta fundar um saber objetivo sem o socorro de entidades abstratas. Mas justamente, Montaigne não o pode sustentar até o fim. (...) Ou ainda, um fenomenismo cristão, contraditório em si, reúne necessariamente o nominalismo no fideísmo.*"²⁹⁸. Se o pirronismo afasta-se do nominalismo na questão sobre o conhecimento (subjetivismo de um lado e esforço de objetividade, de outro); um fenomenismo cristão levaria à compatibilização entre o nominalismo e o fideísmo. Definindo estes termos, o fenomenismo é entendido em relação à tese de que só conhecemos o fenômeno, a aparência das coisas, e não o ser das coisas mesmas que está além. Este limite compatibiliza-se com o cristianismo (que afirma que Deus é o único e supremo ser), na medida em que permite que a fé assuma um papel relevante nos juízos cognitivos e no comportamento moral. O nominalismo é somado a este quadro teórico, relativo à tese da negação dos universais *in re* e à afirmação da existência exclusiva dos indivíduos, e se compatibiliza com o fideísmo, que separa a razão da fé através da separação entre os homens e Deus. Deus, então, para o fideísmo, é entendido como o Universal *par excellence* que não é conhecível ou alcançável naturalmente pelos homens. Assim, o fideísmo não deixa de ser um modo de mitigação dos universais o que, em sua via negativa, o nominalismo também operou.

²⁹⁸ Compagnon (1980), p. 146-47. Naya (2009) termina seu artigo proclamando uma aproximação entre pirronismo renascentista e nominalismo: "(...) *Just as Renaissance Pyrrhonism had many different aspects, according to its many variegated interpretations, the question of its connection to religion change, as with so many other phenomena, must be approached, if not sceptically, at least from an almost nominalist point of view.*" (p.32). E Schmitt (1983) afirma não ter havido influência histórica do ceticismo no nominalismo: "(...) *The medieval tradition of criticism and logical analysis (sophismata, insolubilia, etc.), of course, had something in common with ancient skepticism, but was an independent development, not genetically tied to the literary remains of the ancients in any but the most indirect of ways. Rarely, if ever, did ancient skepticism and medieval criticism become fused before the advent of modern scholarship. Consequently, they functioned as two different historical strands.*" (p.241). Mas é ele mesmo quem fornece a pista sobre três traduções latinas das *Hipotiposes Pirrônicas* datadas do início do século XIV: "(...) *The writings of Sextus Empiricus (...) exerted no visible influence during the Middle Ages, although we know of three early-fourteenth-century manuscripts of a complete Latin translation of the Outlines of Pyrrhonism. (...)*" (p.227).

Capítulo 3: O ser do homem em movimento e o conhecimento limitado: a diversidade na dissemelhança dos indivíduos entre si

Nossa hipótese neste capítulo é simples. Buscaremos mostrar, primeiramente, como o mobilismo relaciona-se à antropologia em trechos onde, de algum modo, há a imersão humana no movimento, através da expressão da mudança, seja de qualidades físicas ou morais, seja do pensamento ou de descrições e relatos de ações singulares através de exemplos históricos e orais em primeira pessoa. Como quis C. Couturas, no *Dictionnaire* (2004), verbete 'Homem': "(...) *E, do mesmo modo que é impossível a M. contentar-se com uma definição de empréstimo, ele não pode propor uma nova, uma vez que, como todas as coisas, o homem é marcado pela instabilidade e pela mudança. (...) O homem não pode transpor de si mesmo a infinita distância que o separa de Deus (...) A miséria e a <nadificação> do homem são priorizadas (...) Em termos nominalistas, M. recusa às categorias filosóficas a pretensão de dizer o ser (...) Determinar a essência do homem seria determinar a situação do homem em relação a Deus e aos outros seres vivos (...) A percepção hierárquica do universo se desnivela em benefício de um nivelamento ontológico. (...) Os Ensaios, em sua totalidade, são, desse modo, percorridos pela dissolução da identidade (...) Porque o homem pertence inteiramente à impermanência, é impossível buscar determinar a sua forma, no sentido aristotélico e escolástico do termo (...) É, em particular, através de uma observação de si que M. entende chegar a um conhecimento direto da <condição humana> (...) Reorientado para o real e para a precariedade da existência humana, o julgamento, sempre incerto, mas desimpedido de toda pretensão dogmática, pode oferecer ao homem a medida de seu ser, aprendendo a usufruir daquilo que está ao alcance, mesmo que transitoriamente (...)*"²⁹⁹.

Arriscaremos afirmar que o mobilismo é o que define a antropologia e que possibilita a inclusão da contradição como, paradoxalmente, uma noção definidora. Em segundo lugar, mostraremos que o correlato do mobilismo antropológico é a afirmação da diversidade³⁰⁰ na espécie, amparada pela constatação da diferença enquanto traço

²⁹⁹ p. 468 a 73.

³⁰⁰ Vamos apresentar a 'variedade'. Mas cabe retomar que no *Dictionnaire* (2004), verbete 'diversidade', Panichi define o espaço semântico da 'diversidade', incluindo termos adjacentes, como 'contradição', 'movimento', 'passagem'. Citemos: "(...) *M. nous rappelle que la différence, la dissemblance, à l'instar de la contrariété (contradiction), est la <forme maîtresse> de la vie et de l'histoire humaine (...) Si*

apreendido da experiência. Propomos retomar o que Panichi, no verbete 'diversidade' do *Dictionnaire* (2004) cunhou como *religio dissimilitudinis*.

Há uma inquestionável preocupação antropológica nos *Ensaio*s³⁰¹. Voltemos ao trecho final da *Apologia*, em que, retomando Plutarco, Montaigne afirma o mobilismo, também antropológico, assim traduzido: “(...) e não há nada que permaneça nem que seja sempre um. Pois, como prova de que é mesmo assim, se permanecemos sempre os mesmos e unos, como é que nos deleitamos agora com uma coisa e daqui a pouco com uma outra? Como é que apreciamos coisas contrárias ou as detestamos, elogiamos-las ou as criticamos? Como temos diferentes afeições, não retendo mais o mesmo sentimento no mesmo pensamento? Pois não é plausível que sem mutação captássemos outras impressões; e o que sofre mutação não permanece o mesmo e, se não é o mesmo, então tampouco é. Ao contrário, juntamente com o ser uno, muda também o ser simplesmente, tornando-se sempre outro de um outro. (...)”³⁰². A alteração do gosto ilustra o mobilismo que define o ser do homem. Mesmo sem usar o vocábulo 'homem', temos a tese da mudança específica e perene, através do uso do primeiro pronome do plural, *nous*. A alteração nas impressões, critério subjetivo, portanto, leva o raciocínio à

<chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition>, l'humaine condition est essentiellement différence, dissimilitude, dissemblance sur le plan moral et ontologique, cosmologique, logique et pédagogique. (...) Le principe d'identité et de non-contradiction se révèle inapte à expliquer la mutabilité du monde et du moi. (...) Changement, mouvement, passage, métamorphose connotent l'existant. (...)” (p.277-80). Já no verbete 'variedade', C. Cappa diz: “(...) En général, variété signifie preque toujours dans l'oeuvre soit richesse (statique, de forme, d'existence, de possibilité), soit modification, transformation (dynamique, surtout dans le temps). En particulier, en relation avec son champ d'application, on peut distinguer au moins trois différentes acceptions de ce mot, qui ne sont pas forcément opposées: 1) dans la nature (...) 2) L'homme, complètement plongé dans la nature, est également capturé par le mouvement incessant de la variété; elle renvoie donc à la diversité de chaque homme, irréductible à un autre, mais aussi à la différence dans le même individu, à des moments différents comme simples changements, et au même instant comme multiplicité du je. 3) Dans l'oeuvre, miroir de la réalité et de son auteur, qui se propose d'être fidèle à son sujet, la variété est dans et est la prose même de l'auteur (...)” (p.1008). Será no segundo grupo apresentado por Cappa a partir da categoria de 'variedade', que focaremos a interpretação neste capítulo. Notemos que a condição humana é essencialmente paradoxal, quando vista também sob a categoria de 'variedade'. Somos, ao mesmo tempo, diferentes de nós mesmos e dos outros e, em um mesmo instante, somos múltiplos em nós mesmos por esta diferença mesma que nos constitui. Ou seja, a multiplicidade constitui uma unidade.

³⁰¹ Ao longo dos *Ensaio*s, o vocábulo 'homem' ocorre 692 vezes: V. Leake (1981), vol. II, p. 593-97.

³⁰² II.12, P. 405. No original: “(...) et n'y a rien qui demeure ne qui soit toujours un. Car, qu'il soit ainsi, si nous demeurons toujours mesmes et uns, comment est-ce que nous nous esjouissons maintenant d'une chose, et maintenant d'une autre? Comment est-ce que nous ayons choses contraires ou les haïssons, nous les louons ou nous les blasmons? Comment avons nous différentes affections, ne retenant plus le mesme sentiment en la mesme pensée? Car il n'est pas vray-semblable que sans mutation nous prenions autres passions; et ce qui souffre mutation ne demeure pas un mesme, et, s'il n'est pas un mesme, il n'est donc pas aussi. Ains, quant et l'estre tout un, change aussi l'estre simplement, devenant toujours autre d'un autre. (...)” (p.602-03).

inferência de que algo muda. Notemos que, ao modo de Parmênides e Platão, se algo muda, não é. Aqui, o que aparece não é. A subjetividade não está presente no trecho acima. Há uma afirmação sobre o ser do homem em geral, que inclui o sujeito, mas que refere-se a todos os homens.

Antes deste trecho, no mesmo capítulo, temos mais evidências: “(...) Assim, nada de certo pode ser estabelecido de um para o outro, o julgador e o julgado estando em contínua mutação e movimento. (...) todas as coisas estão em fluxo, mudança e perpétua variação: opinião comum a todos os filósofos (...) [A] e que uma substância perecível não podia ser encontrada duas vezes no mesmo estado, pois, por rapidez e facilidade de mudança, ora ela se dissipa, ora se reagrupa; vem e depois se vai. De forma que aquilo que começa a nascer nunca chega à perfeição de ser, porque esse nascer nunca se completa e nunca se detém como acabado, mas, desde a semente, vai sempre cambiando e mudando de um para outro. (...)”³⁰³. Parece haver uma analogia entre o que julga e aquilo que é julgado através de um traço paradoxalmente estável: o movimento. Não somente as coisas alteram-se, mas o homem que as apreende e julga também está imerso no fluxo do tempo. O nosso ser não tem uma existência fixa e constante. Assim, o paradoxo é latente, e evidente. O nosso ser é também não ser. Somos uma substância mortal que, entre o nascer e a morte, apenas conhecemos variação e mudança³⁰⁴. É por estes trechos, e outros, que a preocupação com o ser evidencia-se e define-se negativamente, incluindo a contradição. Eles nos mostram a pertinência do mobilismo como tese paradoxalmente afirmativa.

³⁰³ II.12, P. 403-04. No original: “(...) Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un a l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle. (...) que toutes choses sont en fluxion, muance, et variation perpetuelle: opinion commune à tous les Philosophes avant son temps (...) [A] et qu'il ne se pouvoit trouver une substance mortelle deux fois en mesme estat, car, par soudaineté et legereté de changement, tantost elle dissipe, tantost elle rassemble; elle vient et puis s'en va. De façon que ce qui commence à naistre ne parvient jamais jusques à perfection d'estre, pourautant que ce naistre n'acheve jamais, et jamais n'arreste, comme estant à bout. Ains, depuis la semence, va tousjours se changeant et muant d'un à autre. (...)” (p. 601-02). Sobre este trecho, o *Dictionnaire* (2004) diz: “(...) Si nulle permanence n'est perceptible à l'échelle de l'individu, de même qu'elle est impossible à l'échelle du monde, le jugement ne peut lui-même qu'être instable et précaire et ne peut prétendre dire ce qu'est l'homme en vérité, ce qu'est son essence. Le part pris sceptique de M., qui est une mise en suspens du jugement, entraîne ainsi en premier lieu l'impossibilité de tout propos définitif sur l'homme.” (p.468).

³⁰⁴ A tradutora brasileira traduz 'substance mortelle' por 'substância perecível', reificando o conceito de 'substância'. A melhor opção seria a de manter a literalidade, 'substância mortal', pois Montaigne está se referindo à existência natural da espécie humana, que também é definível pela morte, sintoma maior da finitude e da presença do movimento e do tempo.

O critério primeiro que atesta o mobilismo é subjetivo, tópico importante para o nosso próximo e último capítulo. Assim, já inferimos uma diferença considerável entre a ontologia dos *Ensaio*s e a metafísica tradicional, de raiz platônica-aristotélica. A objetividade pura é um mito para Montaigne, no sentido que o sujeito está sempre implicado de algum modo nos juízos sobre o ser das coisas, da natureza e do mundo. Desse modo, pela reflexão, procedimento introspectivo que serve de ferramenta ao sujeito cognoscente, atesta-se que mudamos nossos juízos, pois mudamos nossas impressões. Mas como não incorreremos no solipsismo, sendo que poderíamos validamente afirmar que não é algo externo a nós que muda, mas nós mesmos? E ainda, mais fundamentalmente, é inválida a inferência que parte da alteração das impressões para a afirmação da alteração daquilo que causa as impressões, problema cético apontado acima. Contudo, a constatação básica e certa é a de que algo muda, espécie de intuição da qual Montaigne constata a certeza. Mas, anteriormente ao nosso primeiro trecho, Montaigne havia já afirmado, como uma constatação indubitável, porque não é questionada, que o ser do homem e o ser dos objetos estão imersos no fluxo. Pelo movimento se desfaz a dicotomia, historicamente atribuída à filosofia moderna, entre homem e coisa. O monismo montaigneano torna-se ontológico. Esta preocupação, a da relação veraz entre o sujeito e as coisas, tomou as últimas páginas da *Apologia*, que apresentam também uma face epistemológica, ao modo de Montaigne.

O mobilismo antropológico relaciona-se a afirmações mais particulares, sobre antropologia e psicologia, que exploram as relações entre as faculdades humanas (a razão, a imaginação, os sentidos e as impressões). Há afirmações sócio antropológicas, diríamos, sobre a diversidade dos costumes e das leis, mas que não constituem um relativismo³⁰⁵ protagórico. E assim por diante, este mobilismo universal relaciona-se a afirmações particulares, por exemplo, a da inexistência de leis jurídicas universais para a espécie humana.

O *mer flotante des opinions* é a imagem que ilustra, a nível particular, o predomínio da mudança a nível antropológico. É por aí que se associa a diversidade. Esta diversidade, contudo, parece ser afirmada em segundo plano, ou seja, motivada inicialmente pela busca de unidade e estabilidade. Esta, tendo fracassado, porque constatou o movimento,

³⁰⁵ “(...) Não há coisa em que o mundo seja tão diverso como em costumes e leis (...)”. (II.12, p. 372 e 580).

descreve o que dele se desdobra, a diversidade. Porque, da agitação incessante das leis, Montaigne extrai a inexistência das leis, ou seja, ele ainda parece aceitar os princípios de identidade e não contradição como definidores da existência³⁰⁶. Mas a contradição torna-se propriedade não somente da esfera humana, o que, na *Apologia*, está relacionado ao não ser.

Mas a diferença, que define a multiplicidade, não é só antropológica, e condiz com a diferença das leis. A história da filosofia³⁰⁷, outro tema explorado na *Apologia*, é ilustrada pela variação das escolas e dos filósofos sobre o que seja o *Summum Bonnum* e a diversidade de soluções para este problema. Ora, a prova da falibilidade, da fraqueza e fragilidade congênita e inerente à espécie humana, revela-se pela incapacidade de escolher o bem que lhe é próprio. Esta tese moral também se relaciona, com plausibilidade, ao mobilismo antro e ontológico.

O mobilismo não é uma propriedade transcendente, ou afirmada a partir da direção interior ao exterior. O movimento é imanente e natural, definidor da existência e apreendido através da experiência sensível.

Identificamos um trecho que exemplifica a fórmula da soma de mobilismo, existência humana, experiência e sentidos: *[B] Se por experiência tocamos com a mão que a forma do nosso ser depende do ar, do clima e do solo em que nascemos, não apenas a tez, a estatura, o temperamento e as atitudes mas também as faculdades da alma (...)*³⁰⁸. Sublinhemos o sujeito do trecho, *la forme de nostre estre*. Esta forma é mesclada às influências externas; porém não determinada, pois soma-se a esta fórmula a influência decisiva, mas incognoscível, do acaso. A diversidade humana é relativa às distintas condições naturais e sociais. Há uma concepção natural desta 'forma'. A esfera interna do homem, as paixões e faculdades da alma, padecem de influência externa. É

³⁰⁶ "[A] Mas eles são engraçados quando, para dar às leis alguma autenticidade, dizem que há algumas sólidas, perpétuas e imutáveis, que chamam de naturais, que estão impressas no gênero humano pela condição de sua própria essência. (...) dessas três ou quatro leis escolhidas não há uma única que não seja refutada e desmentida, não por uma nação mas por várias. (...)" (II.12, p.371 e 579).

³⁰⁷ Não apenas sobre o *Summum Bonnum*, mas também sobre o problema da imortalidade da alma e sobre o próprio homem (V. *Dictionnaire*, 2004, p.468). Para Montaigne, a história da filosofia é uma amálgama de posições diversas e conflitantes, que aporeticamente anulam-se: "(...) Digo o mesmo sobre a filosofia; ela tem tantas faces e variedade, e disse tanto, que nela se acham todos nossos sonhos e devaneios. A imaginação humana nada pode conceber de bem e de mal que não esteja nela. (...)" (II.12, p.320 e 546). É notória esta interpretação da história da filosofia como fruto da imaginação, o que aproximamos com uma das teses do *ficcionalismo* do século XIX. Esta é uma ligação, ao que tudo indica, ainda inexplorada.

³⁰⁸ II.12, P. 364. No original: *[B] Si par experience nous touchons à la main que la forme de nostre estre depend de l'air, du climat et du terroir où nous naissons, non seulement le tainct, la taille, la complexion et les contenance, mais encore les facultez de l'ame [C] (...)* (p. 575).

assim que a *diversité* torna-se uma categoria real, incluída na definição do ser do homem. Esta volubilidade é natural, no sentido de que a razão desta volubilidade está na natureza, naquilo que envolve o homem (*locus* por excelência do surgimento da espécie e de seus indivíduos); e também é natural enquanto essencial. O homem é um animal inconstante e vão por natureza, e sua deformidade, sua não uniformidade, é algo que depreende-se da observação a mais trivial da diversidade de biótipos, de fisionomias e de tipos.

Mas Montaigne não se identifica com Protágoras, uma vez que a negatividade de sua conclusão atinge inclusive o relativismo. Não há homem medida de coisa alguma, dado que nem mesmo o relativismo é atestável como certo. É preciso autoconhecimento para estabelecer o relativismo protagórico, mas o autoconhecimento, como o nosso próximo capítulo mostrará, é inalcançável, sendo um constante renovar-se da busca mesma que o constitui. Dessa crítica ao relativismo protagórico, citemos um trecho de onde o mobilismo é implicitamente identificável: “(...) *Sendo ele (o homem) tão contrário em si mesmo e um julgamento constantemente derrubando o outro, essa proposição favorável era apenas uma pilhéria que nos levava a concluir necessariamente pela nulidade do compasso e de quem com ele mede.*”³⁰⁹. Montaigne aqui critica o relativismo protagórico, na positividade mitigada de seu relativismo. A contrariedade antropológica é o traço constatável a partir do mobilismo. Esta experimentação da contrariedade humana é largamente sugerida ao longo da obra, especialmente através dos exemplos históricos. O *jugement en subvertissant l'autre*, o embate entre os julgamentos instaura um aspecto fundamental do modo como o homem investiga as coisas, enraizado no modo mesmo como estas coisas aparecem a ele e na forma inerente ao próprio homem. A analogia é usada, dessa vez entre o *compas* e o *compasseur*. O sujeito e a sua própria investigação são anulados, na medida em que o sujeito é contraditório em si e entra em contradição em seus julgamentos, com os outros sujeitos. Há um lugar para a alteridade. O juízo é uma ferramenta falha na sua propriedade plástica mesma, que o dispersa e multiplica naturalmente. A analogia é a nível humano, entre o sujeito e o juízo, através da negação do valor do que é considerado.

³⁰⁹ II.12, P. 337. No original: “(...) *Or, luy estant en soy si contraire et l'un jugement en subvertissant l'autre sans cesse, cette favorable proposition n'estoit qu'une risée qui nous menoit à conclurre par necessite la neantise du compas et du compasseur.*” (p.557).

A incerteza antropológica sobre a definição do homem não é apenas protagórica. Para Montaigne, Platão também teria incorrido na incerteza³¹⁰. Esta incerteza, mais uma vez o afirmamos, tem um embasamento ontológico, pois o perspectivismo epistemológico é o resultado da indecisão e causa do desconhecimento do ser.

No início da *Apologia*, no momento onde responde à segunda objeção, mais propriamente, fazendo a crítica da ciência através da moral, Montaigne afirma que a ciência não nos torna mais felizes. É daí que ele apresenta uma reflexão antropológica, que ganha estatuto geral, referindo-se ao caráter passional da condição humana: “(...) temos como quinhão nosso a inconstância, a irresolução, a incerteza, a dor, a superstição, a inquietação das coisas por vir (mesmo depois de nossa vida), a ambição, a avareza, o ciúme, a inveja, os apetites desregrados, loucos e indomáveis, a guerra, a mentira, a deslealdade, a difamação e a curiosidade. (...)”³¹¹. Montaigne entende o homem como ser de paixões. A natureza humana, se é que podemos usar esta noção, é marcada pela inconstância, e mais propensa ao vício que à virtude. A razão, assim, não está além, ou separada, das paixões, e é até entendida como derivada destas. O conhecimento também não é poupado, pois é efeito de um uso racional que não se abstém de mobilizar as paixões e os vícios. Dessa forma, a ciência não é separada da moral, caso entendermos a moral como um bloco de reflexões que incluem a antropologia e a psicologia. O espólio da condição humana, seu traço mais essencial, é relacionado ao movimento: inconstância, irresolução, incerteza, inquietação. Todos os vocábulos têm o prefixo de negação, incluídos na provável intenção de rebaixar a espécie humana. Não nos esqueçamos que este momento é imediatamente posterior ao bestiário, parte da *Apologia* em que o raciocínio iguala os homens aos animais. Não discutiremos propriamente o bestiário no que condiz à sua intenção maior, seus interlocutores e ao alcance de seu propósito, mesmo porque, caso atentemos para o fim deste momento, perceberemos que, caso a proposta inicial fora rebaixar o homem

³¹⁰ “(...) Esse mesmo Platão que define o homem como uma galinha diz alhures, seguindo Sócrates, que não sabe realmente o que é o homem, e que ele é uma das peças do mundo muito difíceis de conhecer. Com essa variedade e instabilidade de opiniões, eles nos conduzem como pela mão, tacitamente, a concluirmos sobre sua indecisão. (...)” (II.12, p.319 e 545). Montaigne interpreta a antropologia de Platão retomando a crítica de Diógenes, o cínico, certamente tendo tido como referência Diógenes Laércio e a anedota do homem de Platão, ridicularizado em sua definição como um 'bípede sem penas'. A dificuldade no conhecimento do homem soma-se à multiplicidade instável de teorias sobre o que é o homem, que compõe a história da filosofia em seu viés antropológico. Assim, a conclusão de Montaigne é pela indecisão crônica.

³¹¹ II.12, P. 229-30 e 486.

reconduzindo-o à natureza, Montaigne mitiga a força desta proposta, incluindo considerações elogiosas sobre a espécie³¹². Que seja o caso que suas declarações afirmativas, que incluem o elemento teológico e divino, fossem uma estratégia de manobra para contornar a Censura, não entraremos no mérito de considera-lo. De todo modo, o tom satírico do bestiário não se desfaz, transmitindo ironia através do paradoxo de se rebaixar os homens em relação aos animais³¹³.

A antropologia montaignena relaciona-se à diferença. Como vimos, a diversidade é também uma 'categoria' antropológica nos *Ensaio*s. O movimento parece universalizar-se, uma vez que seu alcance não se restringiria à antropologia, mas abarcaria também a filosofia da natureza. É assim que poderíamos falar de uma ontologia do movimento, ou da passagem³¹⁴, pela expansão mesma do escopo mobilista, que define tanto a natureza em suas amostras, quanto os homens.

No que toca à antropologia, a diferença inerente à espécie seria o efeito dos movimentos imperceptíveis que se juntam à fisiologia e que determinam o modo do aparecer do indivíduo no mundo. “(...) *que há mais diferença entre um homem e outro homem do que entre um animal e um homem. (...)*”³¹⁵. A relevância desta afirmação, no contexto do bestiário, não anularia a sua relevância em outros contextos. As reflexões sobre a diversidade dos costumes, a aproximação da virtude ao vício, a dificuldade insuperável de se manter a estabilidade e a definição das leis jurídicas, o papel da alteridade ao longo dos *Ensaio*s, todos são tópicos desdobráveis desta espécie de 'princípio de diferença' extremo. Esta fórmula nos conduz à paradoxal negação do universal enquanto essência bem definida e estável. Este é um paradoxo porque ela mesma tem um valor

³¹² V. II.12, p. 228-29 e 485-86.

³¹³ “[A] esse furioso monstro de tantos braços e tantas cabeças é sempre o homem fraco, calamitoso e desgraçado. (...)” (II.12, p.213-14). Este trecho é paradoxal, pois apresenta a antropologia da miséria e da fragilidade após um trecho onde são descritos os valores e aparatos da guerra, demonstração maior da força e superioridade da espécie humana. Importante é perceber como Montaigne introduz o tema da beligerância: “*Quanto à guerra, que é a maior e mais pomposa das ações humanas, eu gostaria de saber se desejamos usá-la como argumento de uma prerrogativa ou, ao contrário, como prova de nossa fraqueza e imperfeição (...)*” (p.211). Ou seja, o mesmo tópico serve como elemento para dois argumentos contrários.

³¹⁴ “(...) *Si la philosophie n'est donc pas requise d'élaborer une <science de l'être> à la manière des Anciens, ce n'est pas au seul motif du déni de sa problématique, c'est plutôt à la lumière d'une exigence d'assumer dans sa dynamique propre l'évenementialité de l'être, et qu'il n'est du moins pour nous, pour la parole, pour l'intelligence, que de l'étant qui passé dans de l'étant – generation, mutation, disparition, affection, perception, conviction, incessants perturbations d'un <être> qui demeure comme tel irrémédiablement invisible. (...)*” Mathias, (2006, p.29).

³¹⁵ II.12, P. 201. No original: “(...) *qu'il se trouve plus de difference de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme. (...)*” (p.466).

geral, referindo-se à espécie. Contudo, a negação de quaisquer semelhanças entre os indivíduos leva à afirmação do singular como único modo lógico de conhecimento. Entendemos que o singular, enquanto categoria ontológica (só aquilo que existe são os singulares) identifica-se à subjetividade, a nível epistêmico (ou seja, aquilo que me é dado a conhecer sou eu mesmo). As proposições autorreferentes instanciam a subjetividade, que é a função do pensamento voltado para o sujeito, o que buscaremos mostrar no próximo capítulo.

Se a natureza humana é definida pelo movimento, as faculdades específicas naturais também são responsáveis pela inconstância e incerteza crônicas. A razão é incapaz de regular o pensamento que, desse modo, fica à mercê da imaginação, faculdade que reproduz o erro e a falsidade. Paradoxalmente, a liberdade da imaginação e a desordem do pensamento não levam a liberdade alguma, nem de ação nem cognitiva. É desse modo que Montaigne chega a sugerir que o homem precisa ser medido e contido, para que suas forças não escapem e descambem para o erro, a mentira e o desespero. Este conjunto, concomitância de reflexões que, somadas, configuram o quadro conclusivo das afirmações da *Apologia*; tem um princípio paradoxal. O homem, mais frágil das criaturas, é também a mais orgulhosa, o que só a rebaixa ainda mais ao nível de suas contradições fundamentais e insuperáveis: “[A] A presunção é nossa doença natural e original. A mais calamitosa e frágil de todas as criaturas é o homem, e ao mesmo tempo a mais orgulhosa. (...)”³¹⁶. A presunção, relacionável ao amor-próprio, é um erro, uma vez que é oriunda de um falso juízo sobre si. O orgulho, cego, seria a tentativa, a nível passional, de superar a fragilidade da espécie. É com este paradoxo que encerramos a exposição dos trechos antropológicos da *Apologia*, paradoxo que será elemento, algumas décadas depois, para a composição da obra máxima de Pascal, os *Pensées* (1670)³¹⁷.

Já no primeiro capítulo do Primeiro Livro, *Por meios diversos chega-se ao mesmo fim*, interpretado por Villey como um capítulo antropológico, lemos: “[A] Decididamente o homem é um assunto espantosamente vão, variado e inconstante.

³¹⁶ II.12, P. 181 e 452.

³¹⁷ O trecho é precedido deste outro paradoxo antropológico que, por sua vez, tem como cerne um argumento epistemológico: “[A] (...) De todas as vanidades a mais vã é o homem; que o homem que se vangloria de seu saber não sabe ainda o que é saber (...)” (II.12, p.176 e 449). Eles constituem a resposta à segunda objeção a Sebond.

*Sobre ele é difícil estabelecer uma apreciação firme e uniforme. (...)*³¹⁸. Esta 'apreciação' (tradução eufemística de *judgement*) parece ser um dos pontos de ancoragem dos *Ensaio*s. Notemos que estamos na camada A, no primeiro capítulo, e Montaigne mostra estar em busca de algo que fosse definitivo, constante e universal, usando o conceito 'homem' em sentido específico (gênero mais diferença específica). Esta atestação sobre a espécie relaciona-se ao mobilismo, o que nos revelam os adjetivos '*vain*', '*divers*' e '*ondoyant*'. Para o monumental comentador da obra montaigneana, Pierre Villey, o argumento central deste capítulo destaca a ideia da inconstância humana. Sugerimos, então, que o viés antropológico, quando traçado ao longo dos três Livros, talvez não corrobore a tese da 'evolução' do pensamento de Montaigne. Caso Montaigne tenha deliberadamente assumido o estoicismo, o ceticismo e o epicurismo como escolas mestras e orientadoras sucessivas de suas reflexões, os seus raciocínios sobre a antropologia apresentam a estabilidade de um compromisso filosófico com a observação e a apresentação da mesma posição ao longo das edições de sua obra. A vaidade, variação e inconstância, vocábulos próximos à ideia de movimento, derivam-se de um contexto ético-político no qual, usando exemplos históricos, Montaigne mostra como, visando um mesmo fim, as ações humanas divergem. A diferença nas ações, além de ser uma amostra da presença do acaso na esfera prática, é o efeito de uma análise das paixões que mostra também a existência de dois tipos básicos de alma que, por sua vez, são o signo de uma antropologia. Ora, o raciocínio neste capítulo não deixa de estabelecer implicitamente que há sempre duas vias que levariam ao mesmo fim. Esta dualidade de meios compatibiliza-se tanto a um cálculo das ações, o que aproximaria a moral neste capítulo ao epicurismo, quanto também à dualidade cética associada à imagem da balança. Assim, por estas breves considerações, a tese máxima de Villey já fica comprometida.

No Primeiro Capítulo do Livro II, *Da inconstância de nossas ações*, lemos: "[A] *Os que se empenham em confrontar as ações humanas não se veem em parte alguma tão embaraçados quanto para costurá-las uma à outra e mostrá-las sob a mesma luz; pois elas costumam se contradizer de maneira tão estranha que parece impossível terem*

³¹⁸ I.1, p. 10-11. No original: "[A] *Certes, c'est un subject merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme. (...)*" (p.9).

*saído da mesma botica. (...)”*³¹⁹. As ações se contradizem de forma definitiva, o que impossibilita a sua unificação (na linguagem metafórica de Montaigne, '(...) *qu'à les r'appiesser et mettre à mesme lustre (...)*'). A contradição, portanto, tem um papel fundamental no (des) conhecimento das ações humanas. A filosofia da ação deste capítulo afirma a discordância crônica e irreduzível das mesmas, que podem ser conhecidas apenas por aproximação, no que diz respeito às suas causas. Villey aponta uma contradição inerente a este capítulo, a respeito da posição sobre as ações, oriunda da mudança de posição que ocorre pelo acréscimo de 1588. Se, de início, Montaigne estivera preocupado com uma deontologia, em mostrar como os homens deveriam agir, mesmo que esta deontologia partisse de uma constatação negativa, a de que os homens não agem como deveriam; posteriormente a 1588 sua posição vincula-se à descrição passional que descobre a plasticidade da natureza humana. Ainda segundo Villey, para a interpretação desta mudança, é preciso considerar a fórmula do segundo capítulo do Terceiro Livro, que afirma a existência de uma forma mestra da condição humana presente em cada indivíduo. Ora, se o mesmo Villey afirma que este cotejo é contraditório apenas aparentemente, ele também não resolve esta aparente contradição. Segue-se, no capítulo sobre a inconstância das ações humanas, exemplos históricos de ações díspares e contraditórias, como o comportamento mundano de um papa e o comportamento humano de um tirano. A razão deste comportamento contraditório, a princípio, residiria no vício da inconstância, o que oferece uma razão moral para a contradição das ações. Ressaltemos que a busca mesma deste capítulo condiz com todo o empenho desta Dissertação, ou seja, a busca de alguma unidade nos *Ensaio*s, ou melhor, de unidades tópicas que amalguem as posições de Montaigne. A atribuição desta unidade ao homem é criticada por Montaigne, naquilo que ele interpreta em outros autores como a busca de uma *constante et solide contexture*. Ora, mas, mesmo sendo criticada, esta busca não deixa de estar presente na sua obra. Que Montaigne tenha mudado sua conclusão aporética, a partir do Livro III, onde temos a presença constante da subjetividade, entendida como reflexões e confissões a respeito de seus próprios hábitos e de sua própria constituição física e moral; esta mudança não anula ou apaga a

³¹⁹ II.1, P. 4. No original: "[A] *Ceux qui s'exercent à contreroller les actions humaines, ne se trouvent en aucune partie si empeschez, qu'à les r'appiesser et mettre à mesme lustre: car elles se contredisent communément de si estrange façon, qu'il semble impossible qu'elles soient parties de mesme boutique. (...)*" (p.331).

motivação deste capítulo do Livro II. A suas provas e acréscimos ao Primeiro e Segundo Livros, mais a confecção do Terceiro, anotado, que revelam a sua intenção de publicar a quinta edição dos *Ensaio*s, corrobora a tese de que Montaigne não estava preocupado com coerência e sistematicidade internas à sua obra. Um dos paradoxos de maior importância que enfrentamos, portanto, e de ordem metodológica³²⁰, é aquele que extrai uma unidade, entendida como constância, da constatação mesma da multiplicidade e alteração: "(...) *Dos homens, creio mais dificilmente na constância do que em qualquer outra coisa, e em nada mais facilmente que na inconstância. Quem os julgasse em separado [C] e distintamente, peça por peça, [B] conseguiria mais amiúde dizer a verdade.*"³²¹.

A razão desta inconstância é de ordem fisiológica. As paixões e os apetites guiam as ações, mais predominantemente que a razão³²². Aí reside o ponto que corrobora nossa pedra de toque: se majoritariamente há inconstância e movimento como padrão comportamental da espécie humana, a observação e o registro na escrita possibilitam o espaço para certa constância. Montaigne afirma a possibilidade de se pensar o que se quer, certamente somente no momento em que se quer, ou seja, o pensamento é condicionado pela vontade. Sendo assim, sua moral é volitiva e vitalista. Ele chega a afirmar, na camada [A], que aquele que houvesse prescrito à sua mente e às suas ações leis e organização precisa, veria uniformidade, ordem e relação das coisas entre si. Mas na camada [B], temos um trecho daquilo que anuncia a forma mestra: "(...) *e qualquer um que se estude bem atentamente encontra em si, e até mesmo em seu discernimento, essa volubilidade e discordância.* (...) "³²³. Este trecho, que citaremos e comentaremos no nosso próximo capítulo, nos fornece a chave interpretativa daquilo que constituiria uma unidade paradoxal de escopo antropológico na obra de Montaigne. Esta unidade é paradoxal uma vez que ela afirma a diferença de um mesmo homem em relação a ele

³²⁰ Para a proposta metodológica que entende haver constantes entre capítulos sucessivos dos *Ensaio*s, ver: Sayce (1946).

³²¹ II.1, P. 5. No original: "(...) *Je croy des hommes plus mal aisément la constance, que toute autre chose, et rien plus aisément que l'inconstance. Qui en jugeroit en destail [C] et distinctement piece à piece, [B] rencontreroit plus souvent à dire vray.*" (p.332).

³²² "[A] (...) *Nosso comportamento habitual é seguir as inclinações de nosso apetite, à esquerda, à direita, acima, abaixo, conforme nos leva o vento das ocasiões. Não pensamos o que queremos, a não ser no instante em que o queremos, e mudamos como aquele animal que toma a cor do lugar em que o colocamos. O que tivermos projetado agora mudamos daqui a pouco, e dali a pouco novamente voltamos sobre nossos passos: há apenas movimento e inconstância.*" (II.1, p.6).

³²³ II.1, P. 9-10. No original: "(...) *et quiconque s'estudie bien attentivement trouve en soy, voire et en son jugement mesme, cette volubilité et discordance.* (...) " (p.335).

próprio, ou seja, ela anula o princípio de identidade. Mas ela afirma que a diferença de momentos mesma é uma unidade. A volubilidade é a mais certa constância humana, e a discordância que assistimos em nós mesmos constitui a harmonia. Ora, é esta 'unidade', mesmo que frágil porque composta de traços díspares, que propomos enquanto ontologia, pois é aquilo que unifica os mais distintos seres a partir da constatação de acidentes comuns.

Como veremos no parágrafo seguinte, as ideias se repetem, mas sempre com alguma modificação. A ideia de diferença irreduzível entre os homens é apresentada ao fim deste primeiro capítulo do Segundo Livro, dessa vez como diferença interna, onde o sujeito se constituiria através da diferença: "[A] *Todos somos retalhos, e de uma textura tão informe e diversa que cada peça, cada momento faz seu jogo. E observa-se tanta diferença de nós para nós mesmos quanta de nós para outrem. (...)*"³²⁴. A metáfora do '*lopins*' remete à fragilidade da condição humana, onde cada parte costurada corresponderia a um aspecto do caráter. Ora, mas porque Montaigne considera a multiplicidade plástica do homem, do espírito humano, como um signo de fraqueza? Haveria ele, então, intimamente associado a noção de força de caráter com a unidade e a constância, próximo ao ideal estoico de sábio? Notemos a deformidade da composição do sujeito. Das mais diversas ações, que têm como causa os mais diversos humores e movimentos internos, relaciona-se a diferença do sujeito consigo mesmo. A via em direção à internalização reflexiva está em germe, e formar-se-á no Terceiro Livro, onde a reflexão sobre o sujeito, enquanto constante de pensamento, tomará contornos paradoxalmente definitivos.

No quadragésimo segundo capítulo do Primeiro Livro, sugestivamente intitulado *Da desigualdade que existe entre nós*, Montaigne, em discurso indireto livre, cita indiretamente Plutarco e apresenta a mesma tese da *Apologia*, capítulo que, segundo o método e a datação estabelecida por Villey, fora escrito com, no mínimo, meia década de posteridade: "[A] *Plutarco diz em algum lugar que não observa entre um animal e outro distância tão grande como encontra entre um homem e outro. Está falando da capacidade da alma e de qualidades interiores. (...) que de bom grado eu iria além de Plutarco e diria que há mais distância entre tal e tal homem do que há entre tal homem*

³²⁴ II.1, P. 12. No original: "[A] *Nous sommes tous de lopins, et d'une texture si informe et diverse, que chaque piece, chaque momant, faict son jeu. Et se trouve autant de difference de nous à nous memes, que de nous à autrui. (...)*" (p.337).

e tal animal (...)"³²⁵. A retórica montaigneana, mesmo fazendo largo uso do discurso indireto livre, não deixa, contudo, de apresentar a sua própria posição. Se, para Plutarco, a distância maior ocorre entre os homens, constatando-a através de uma analogia com a distância também entre os animais; Montaigne modifica o raciocínio, aproximando o homem do animal e afirmando a distância insuperável a nível específico, entre os homens.

Mas, cabe perguntar, qual a relevância de se destacar a tese da diferença antropológica extrema em um contexto onde se busca mostrar a presença da tese mobilista? Ora, a diferença seria como que um efeito do movimento, ou, no mínimo, uma noção próxima e correlata. É sempre difícil afirmar relações de causa e efeito a partir do pensamento de Montaigne. Contudo, o movimento que define a antropologia, mas também a física e possibilitaria uma ontologia, é contínuo e perene, mas define diferentemente cada indivíduo. O cálculo que inclui as relações entre o movimento, a matéria, as causas e os seres, Montaigne não o faz. É importante compreender que o nominalismo cético, que afirma a diferença radical, conduz à afirmação do sujeito enquanto único âmbito conhecível pelo limitado aparato cognitivo humano.

No Terceiro Livro lemos uma reflexão moral, referindo-se ao ser do homem, no primeiro capítulo, *Do útil e do honesto*: "(...) *Nosso ser está cimentado de qualidades doentias; a ambição, o ciúme, a inveja, a vingança, a superstição, o desespero alojam-se em nós com uma dominação tão natural que sua imagem é reconhecida também nos animais e até mesmo a crueldade, vício tão desnaturado; pois, em meio à compaixão, sentimos interiormente certa pitada agri-doce de voluptuosidade maligna ao ver outrem sofrer (...)*"³²⁶. Uma diversidade de paixões compõe aquilo que é denominado como o ser do homem. O homem, assim, é um ser de paixões e vícios. Montaigne usa 'ser' como substantivo, entendendo-o como existência, mais especificamente, existência humana. O homem, portanto, é ser diverso em si mesmo e entre si, por definição precária. O

³²⁵ I.42, P. 384. No original: "[A] Plutarque dit en quelque lieu qu'il ne trouve point si grande distance de beste à beste, comme il trouve d'homme à homme. Il parle de la suffisance de l'ame et qualitez internes. A la verité, je trouve si loing d'Epaminundas, comme je l' imagine, jusques à tel que je connois, je dy capable de sens commun, que j'encherirois volontiers sur Plutarque; et dirois qu'il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste (...)" (p.258).

³²⁶ III.1, p. 5-6. No original: "(...) *Nostre estre est simenté de qualitez malades; l'ambition, la jalousie, l'envie, la vengeance, la superstition, le desespoir, logent en nous d'une si naturelle possession que l'image s'en reconnoist aussi aux bestes; voire et la cruauté, vice si desnaturé: car, au milieu de la compassion, nous sentons au dedans de je sçay quelle aigre-douce poincte de volupté maligne à voir souffrir autrui (...)*" (p.790-91).

paradoxo e a contradição são dois modos de ser do homem e duas potencialidades de seu ser que se atualizam constantemente. As paixões incluem a contradição. Notemos a mescla de compaixão e crueldade, *volupté maligne*, que surge no interior do homem face ao sofrimento alheio. A contradição é oriunda desta mescla de sentimentos diversos que tornam o homem mais monstro grotesco do que anjo puro. O ser do homem é também doente, uma vez que os vícios passionais estão distantes da natureza. Montaigne manifesta certo pessimismo, seja de origem cristã, enraizado no *Eclesiastes*; seja um pessimismo naturalizado e *a posteriori*, oriundo de suas observações em primeira pessoa, ora como coadjuvante, ora como ator principal, do cenário político e religioso francês do século XVI. Ele não mostra, ou pouquíssimo ressalta, as qualidades positivas dos homens. Por um lado, assim, ele torna-se coerente em seu pessimismo antropológico. Mas a noção de coerência a partir de sua obra deve ser capaz de conviver com a contradição e o paradoxo como marcas indeléveis de seu pensamento.

Vamos ao capítulo seguinte, *Do arrependimento*, importante também para o nosso capítulo final. Ele é fundamental para as questões do mobilismo, da generalidade, da antropologia e do sujeito.

O início apresenta aquilo que diria sobre o procedimento metodológico de Montaigne³²⁷. Contudo, ainda cabe a questão da pertinência da oposição metodológica entre descrição e normatização. Se a intenção primeira, o motivo declarado da antropologia e da moral dos *Ensaaios* é o de narrar o homem, em um segundo momento, propriamente a nível receptivo de sua obra, a sua epopeia antropológica adquire estatuto normativo, enquanto proposta a outros moralistas sobre como estudar o homem. Toda descrição, assim, é também, em segunda instância, uma normatização. Ao seu modo, o mobilismo natural é ligado a reflexões subjetivas, onde ocorre, portanto, uma mescla temática, que inclui a pintura de si, o mobilismo sintetizado na metáfora da passagem, a alusão à forma 'cambaleante' do ensaio, uma vez que seu objeto, o Eu, tem o caminhar trôpego.

Em seguida, no mesmo capítulo, Montaigne afirma a força do tempo que influencia no procedimento de decisão das ações, e pelo qual temos a certeza da mudança e alteração

³²⁷ "[B] *Les autres forment l'homme; je le recite (...)*" (III.2, p.804). A tradutora brasileira opta em traduzir *reciter* por *descrever*.

dos objetos e dos sujeitos³²⁸. O tema que se segue é o do arrependimento, que intitula o capítulo. Este sentimento, que leva à ação, é definido pela contradição³²⁹. Ou seja, a contradição entre as representações está no centro temático do capítulo. Mas o trecho que estamos comentando tem a ideia de que a prudência por si mesma é insuficiente para garantir o arrependimento e o favorecimento da ação. Montaigne, então, apresenta a noção de sorte, ou acaso, recorrente em seu pensamento, como elemento decisivo no sucesso das ações. Além deste elemento metafísico que influi na esfera humana, ele avança com a sugestão sobre a existência de movimentos invisíveis na natureza humana, que também influem nas decisões: “(...) *Há nos objetos que manejamos partes secretas e imprevisíveis, principalmente na natureza dos homens; características mudas, não aparentes, às vezes desconhecidas do próprio possuidor, que se manifestam e despertam em circunstâncias imprevistas. (...)*”³³⁰. O fenômeno da natureza humana aparece ao sujeito de modo parcial, não manifestando plenamente o seu ser. A proposta parece a da internalização do mobilismo, através da concepção fisiológica desta natureza. Esta imprevisibilidade da manifestação das qualidades humanas, que tem no acaso seu correlato exterior e metafísico, é explicada intuitivamente pela suspeita de que internamente, ou seja, corporalmente, a natureza humana seja influenciável. É provável que Montaigne aqui esteja se referindo à teoria médica dos humores. Que a fisiologia incluía a noção de movimento em suas investigações, corrobora uma interpretação mobilista da antropologia. Que a referência implícita a alguma teoria médica seja a fonte de Montaigne neste trecho fica ainda mais provável caso atentemos para o começo do capítulo seguinte, onde os termos de *humeurs et complexions*, traduzidos como 'humores' e 'temperamento', configuram a afirmativa inicial.

No terceiro capítulo do Terceiro Livro, *De três relacionamentos*, encontram-se reflexões sobre o projeto de retrato de si. Mesmo que tivesse a oportunidade de manter ou fixar alguma qualidade pessoal, Montaigne diz que não o faria. A razão desta adesão

³²⁸ “[C] A força de toda decisão reside no tempo; as situações e as matérias rolam e mudam sem cessar. (...)” (III.2, p.41).

³²⁹ “(...) O arrependimento não é mais que um desmentido de nossa vontade e uma contradição de nossas fantasias, que nos arrasta em todos os sentidos. (...)” (III.2, p.32). No original: “(...) *Le repentir n'est qu'une desdite de nostre volonté et opposition de nos fantasies, qui nous pourmene à tous sens. (...)*” (p.808). O *Dictionnaire de la Académie française* (1694) define *opposition* como *contrariété*.

³³⁰ III.2, P. 41, no original: “(...) *Il y a des parties secrettes aux objects qu'on manie et indivinables, signamment, en la nature des hommes, des conditions muettes, sans montre, inconnues par fois du possesseur mesme, qui se produisent et esveillent par des occasions survenantes. (...)*” (p.814).

subjetiva ao mobilismo singular é dada através de um juízo que tem peso ontológico, uma vez que 'vida' denota universalmente todo um campo semântico que inclui homens, objetos, animais, plantas, situações, circunstâncias etc.: "[B] (...) *A vida é um movimento desigual, irregular e multiforme. (...)*"³³¹. O raciocínio, a princípio em primeira pessoa, após esta declaração opera de modo dedutivo, movimento raro nos *Ensaio*s. Uma vez que a vida é um movimento múltiplo e tortuoso, o sujeito nela imerso não deixará de se conhecer pelo traço principal que a define. Há uma analogia entre sujeito e mundo que parece determinar o conhecimento e a própria existência destas esferas. Seria esta a noção principal da forma mestra de si e da condição humana que busca Montaigne? Caso sim, o paradoxo figura então como noção fundamental de seu pensamento, uma vez que qualquer 'forma' deva, por definição, ser entendida como algo estável e imutável. O trecho acima nos permite afirmar a existência do mínimo de externalidade na obra do gascão, uma vez que o mobilismo não depende do sujeito para que seja conhecido ou mesmo existir. Este traço estável é, então, ontológico, pois existe nas coisas, na natureza e nos homens. Sugerimos que, além do movimento, o tempo e o acaso definem a vida. Contudo, não incluiremos detalhes sobre estas noções. É preciso mencionar que nas nossas últimas citações, os trechos, mesmo que em camadas distintas, [B] e [C], coincidem quanto à ideia transmitida.

A nível antropológico, podemos afirmar que a inconstância, outra constante do pensamento montaigneano, tem sua razão a partir da irregularidade e alternância mesma da vida. A contradição e o paradoxo, portanto, têm uma justificação ontológica, o que o texto primário nos deixa entrever. Com o risco de nos prolongarmos em demasia, e não pretendendo a exaustividade, nos declaramos satisfeitos em fornecer as evidências que servem também como razões, para a nossa hipótese do mobilismo antropológico nos três Livros dos *Ensaio*s.

³³¹ III.3, P. 48. No original: "[B] (...) *La vie est un mouvement inegal, irregulier et multiforme. (...)*" (p.819).

Capítulo 4. O paradoxo do autoconhecimento: a pedra de toque intocada

Por fim, vamos aos trechos nos quais Montaigne refere-se diretamente a si mesmo (o que denominaríamos de 'subjetividade'). Para tanto, sublinharemos os trechos em primeira pessoa onde Montaigne refere-se a si ou à sua subjetividade, entendida como um modo de ser no mundo que tem a singularidade como correspondente lógico e o indivíduo como correspondente ontológico. Retomemos os termos inaugurais destas reflexões: "(...) *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. (...)*"³³². Buscaremos mostrar que o projeto ancorado no preceito délfico soçobra, não sem deixar que se vislumbrem pontos positivos do mesmo, destacando o paradoxo socrático do autoconhecimento, o mobilismo como traço que define o sujeito e a identificação do sujeito com a natureza, possibilitada por este traço paradoxalmente estável. O autorretrato, assim, é declaradamente o mote inicial da obra após sete ou oito anos de composição da mesma. Mas a declaração da vontade de pintar-se, e de que só os parentes e amigos próximos o lessem, em que medida não tem ela o ar de falsa modéstia que oculta a consciência do alcance de sua empreitada? Se por polidez, o paradoxo de desaconselhar a leitura da própria obra, que declara ter o próprio autor como pedra de toque, não se desfaz: "(...) *Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria de meu livro: não é sensato que empregues teu lazer em um assunto tão frívolo e tão vão. (...)*"³³³. Retórica oriunda do excesso de polidez, este paradoxal cartão de visitas ao leitor se faz ouvir na medida do comprometimento mesmo com a ação e a prática. O que parece importante é a motivação declarada, mas não tão inicial assim, no que condiz à gênese dos *Ensaio*s. O 'movimento' temático da obra é gradativamente em direção ao sujeito. Este mergulho em si, contudo, não deixa de ser paradoxalmente problemático. Mostraremos o encontro dos limites subjetivos, distanciando-se daquilo que, a princípio, é o que está mais próximo, quando se instaura o paradoxo socrático e ocorre o mergulho no fluxo.

³³² *Ensaio*s, (2000), p.4 e (2004), p.3. O Primeiro e o Segundo Livro foram escritos entre 1572 e 1580, e publicados em 1580. Esta primeira publicação já continha a 'Advertência ao leitor' que, no entanto, fora escrita, ao que tudo indica, no ano da primeira publicação, 1580.

³³³ op.cit., p.4.

O segundo capítulo do Primeiro Livro, *Da tristeza*, apresenta já reflexões de teor subjetivo. Montaigne se diz, na contra mão do senso comum de seu século, livre da paixão da tristeza. Se este Livro tem boa parte de seus capítulos iniciais dedicados à antropologia e à moral, Montaigne acrescentara a estas reflexões trechos em que se declara como é, ou, ao menos, como se via.

O oitavo capítulo, *Da ociosidade*, também deve ser incluído entre os capítulos iniciais onde a moderna noção de subjetividade começa a se formar, mais especificamente, contendo a primeira declaração sobre a motivação de retirar-se em si, no *chateau*, para escrever. Nosso alcance aqui não é exaustivo, assim, limitaremos a comentar brevemente os capítulos que julgamos mais oportunos.

Imediatamente posterior, encontram-se dois capítulos de importância inquestionável. O nono, *Dos mentirosos*, apresenta as declarações sobre a própria memória, e também sobre a verdade. No entanto, é no décimo capítulo que se encontra o trecho onde a subjetividade começa a ganhar forma.

Intitulado *Da palavra pronta ou lenta*, seu tema é a eloquência e a faculdade diretamente a ela relacionada, o espírito (*esprit*). A estrutura e o movimento deste capítulo alternam-se entre exemplos contrários. Não há uma linearidade argumentativa, sendo a questão da eloquência examinada através de duas teses opostas (o espírito mais lento é melhor pregador e o espírito mais rápido é melhor advogado, e vice e versa). Assim, junto a este ir e vir, lemos: "[C] Também me acontece o seguinte: não me encontro onde me procuro; e me encontro mais por acaso do que por investigação de meu discernimento. (...)"³³⁴. É instaurada uma relação de oposição consigo mesmo³³⁵. Se não há constância quando o sujeito volta a reflexão sobre si, o aspecto fortuito do encontro de si parece substituir o lugar da investigação introspectiva. Esta declaração deixa a escrita ao sabor do fortuito, uma vez que, se a obra visa, dentre outras, a fidelidade a si mesmo, esta parece constituir-se mais como desvios e multiplicidade. De

³³⁴ I.10, p.57. No original: "[C] Ceci m'advient aussi: que je ne me trouve pas où je me cherche; et me trouve plus par rencontre que par l'inquisition de mon jugement. (...)" (p.40). A mesma ideia de oposição a si aparece em III.8 (*Da arte da conversação*), em outro contexto, internalizada através da faculdade da imaginação: "(...) Minha imaginação contradiz e condena a si mesma tão amiúde (...)" (p.209).

³³⁵ Poullioux (2001) parte justamente da heterogenia da experiência de si (diferença entre pensar o que se é, registrar a impressão que tem de si e comportar-se, agir no mundo). Daí, o paradoxo do preceito delfico: "(...) L'injonction delphique est bien 'paradoxe', et doublement: elle va contre l'opinion commune qui imagine la connaissance uniquement tournée vers l'extérieur (...) Mais en outre elle retourne la connaissance qui comporte normalement un contenu positif, en connaissance de l'ignorance, ou reconnaissance du non-savoir. (...)" (p. 92-93).

qualquer modo, o imbricamento entre autor e escrita ocorre na medida mesma da busca de si, e é a relação de oposição a si mesmo que parece constante ao longo da obra, definindo aquilo que Montaigne veio posteriormente chamar de 'forma mestra'. Pois, e este é um ponto fundamental para nós, mesmo que tenha se declarado a influência da fortuna na criação da obra, para reduzirmos o escopo de seu alcance, no entanto acreditamos que há uma reiteração de ideias ao longo da mesma. Esta repetição de ideias, que vão e retornam sob outra roupagem, é que nos garantiria alguma unidade.

No vigésimo sexto capítulo, *Da educação das crianças*, composto entre 1579-80, reflexões sobre o sujeito aparecem pela primeira vez com mais integridade ou compromisso, por assim dizer, e onde lemos: "[A] (...) *Viso aqui apenas a revelar a mim mesmo, que porventura amanhã serei outro, se uma nova aprendizagem mudar-me. (...)*"³³⁶. Além de algum tipo de influência do acaso sobre o sujeito e as ações, o sujeito parece estar em sintonia com o movimento natural. Este movimento é, no caso, instaurado pela aprendizagem, que ainda tem a capacidade de alterar um espírito já moldado, o que mostra que nossa substância jamais está plenamente definida. De qualquer modo, temos aqui a identidade paradoxal do eu com o outro. Neste sentido, se o ser é entendido por Montaigne como movimento, a escrita é o registro material das vicissitudes do ser.

Em um trecho da *Apologia*, Montaigne iguala o soberano bem, paradoxalmente, à consciência da ignorância³³⁷. Neste sentido, se o soberano bem é o reconhecimento da fraqueza e dos males essenciais aos homens, o objetivo de autoconhecimento paradoxalmente torna-se um tipo de saber (mesmo que negativo). O segundo ponto que possibilita algum conhecimento é o da presença do mobilismo na esfera singular, no pensamento e na consciência, e a analogia entre o eu, o outro e a natureza pelo mobilismo.

³³⁶ I.26, p.222. No original: "[A] (...) *Je ne vise icy qu'à découvrir moy mesmes, qui seray par adventure autre demain, si nouveau apprentissage me change. (...)*" (p.148).

³³⁷ "(...) *Daí proveio aquela antiga idéia dos filósofos que colocavam o soberano bem no reconhecimento da fragilidade de nosso julgamento. Minha ignorância presta-me tanto motivo de esperança quanto de temor (...)*" (II.12, p.237). Notemos a analogia desta ciência da ignorância de si com a necessidade de ignorância para o conhecimento das coisas divinas: "(...) *É por intermédio de nossa ignorância, mais que de nossa ciência, que somos sábios desse saber divino. Não é de admirar que nossos recursos naturais e terrestres não possam conceber esse conhecimento sobrenatural e celeste (...)*" (II.12, p.251). Estas duas 'apologias' da insciência situam Montaigne no interior de um socratismo de tipo moderno, influenciado pelo cristianismo e pelo ceticismo.

Se o saber que é atribuível aos *Ensaaios* é a sabedoria individual, seu preceito inicial e sua conclusão são paradoxais. H. Melehy, no verbete 'subjetividade' do *Dictionnaire* (2004), coloca assim a questão: "(...) *O aprofundamento do conhecimento de si é uma descoberta dos limites deste conhecimento, deste sujeito. A coisa que é, em princípio, a mais próxima deste sujeito, a saber, ele mesmo; é a coisa que se revela a mais distante. Mais este sujeito aproxima-se de si mesmo, mais ele se distancia de si mesmo. O procedimento ensaístico que implica um conhecimento de si, mostra que este conhecimento é um desconhecimento, uma admiração do sujeito face a si mesmo. (...) O sujeito livre, não tendo limites claros e distintos, não pode distinguir-se exatamente do mundo que o envolve, do qual ele faz parte, que o forma e informa. É a mudança característica da subjetividade que percorre os Ensaaios, que torna impossível um conhecimento fixo dos limites do sujeito. O retratista dos Ensaaios se pinta no contexto de um mundo em contínua mutação (...) A subjetividade de M. é composta por momentos, cada um comportando uma modificação radical em relação aos outros. (...)*"³³⁸.

É na conclusão, um tanto aporética, do desconhecimento de si que residiria a *sagesse* de Montaigne, aos moldes do exemplo de Torquato Tasso, na *Apologia*, onde diz: "(...) [C] *Temos de embrutecer-nos para nos tornarmos sensatos, e cegar-nos para nos guiarmos.*"³³⁹.

No momento da análise das pretensões ao conhecimento, ainda na *Apologia*, uma asserção é de especial importância para nosso capítulo. Como já vimos, Montaigne nega o conhecimento dos universais, em sentido forte. O raciocínio parte do desconhecimento das 'coisas divinas', que entende Deus como o Universal *par excellence*. Assim, se desconhecemos o que seja este Ser, desconhece-se o que seja o universal, restando, por exclusão, o particular e o singular como esferas conhecíveis. Montaigne usa a expressão 'leis municipais' para indicar o conhecimento humano: "(...) *é uma lei municipal que alegas, e não sabes qual é a universal (...)*"³⁴⁰. A dificuldade de se identificar o que se refere exatamente à expressão '*lei municipal*' é levemente clareada pela sequência do raciocínio, que argumenta sobre a multiplicidade e infinidade do universo, portanto, um argumento cosmológico. Ora, já vimos que esta

³³⁸ *Dictionnaire* (2004), p. 944 a 47.

³³⁹ II.12, P. 239 e 492.

³⁴⁰ II.12, p. 286 e 524.

posição é simpática, para não dizermos atrelada, a um tipo de ceticismo que teria uma influência nominalista. Levada ao extremo, este recusa epistêmica dos universais concluirá pela exclusividade epistêmica do sujeito, o que conduz a interpretação dos *Ensaaios* à via subjetiva como decorrência lógica de suas próprias posições demolidoras. Esta via teria como pergunta inicial e conclusão a dúvida, expressa pela pergunta '*Que sçay-je?*', tão cara a Montaigne, resumo do socratismo e raiz do ceticismo. Se esta fórmula dubitativa é o mote básico de sua obra, ela também resume a conclusão aporética. A esta dúvida crônica, soma-se a afirmação de que cada coisa e cada sujeito tende naturalmente ao seu próprio ser³⁴¹.

A questão que colocamos é a de que, se Montaigne adota um tipo de socratismo em relação ao conhecimento teológico e cosmológico, declarado por ele próprio³⁴², temos um paradoxo quando interpretamos esta posição como ligada a um raciocínio similar à estrutura argumentativa da teologia negativa. O desconhecimento é um tipo de conhecimento negativo, que exclui o conhecimento superficial destas esferas. A partir daí, qual elemento que diferencia, de fato, a posição socrática de Montaigne sobre o conhecimento teológico e cosmológico da posição sobre o conhecimento humano e moral³⁴³? Pois o autoconhecimento délfico que motivara toda a vida de Sócrates não torna-se uma base resoluto e certa para Montaigne. Pois não temos no pensador francês o alcance e a declaração de ter atingido o patamar ideal. Assim, as conclusões sobre os diversos tipos de conhecimento unificam-se pela incerteza mesma, e a irresolução torna-se a única postura praticamente viável³⁴⁴. A questão é que, na *Apologia*, nem a ciência (natural, exemplificada pela cosmologia) nem a filosofia, têm algo a dizer sobre o homem. E a condição do homem corresponde a este estado geral de dúvida, incerteza e desconhecimento, elemento antropológico que, para nós, não deixa de assumir um

³⁴¹ O artigo de Birchall (1992) trata sobre a influência dos *Ensaaios* na modernidade. Sua tese é a da separação entre as esferas do ser e do homem: "(...) *Com ele rompe-se a ponte do homem com o Ser que fundava toda a antiga metafísica (...)*" (p.79). O artigo reitera a instabilidade e mutabilidade humana. A questão é que, se por um lado este Ser é entendido enquanto objeto da Teologia (a separação ocorre entre o homem e Deus); por outro, caso entendamos o ser como devir, o homem ainda permanece atrelado a ele.

³⁴² "(...) *Na opinião de Sócrates, e na minha também, a mais sábia opinião sobre o céu é não ter opinião a respeito.*" (II.12, p.304 e 535).

³⁴³ "[A] *Mas nossa condição supõe que o conhecimento do que temos nas mãos está tão distante de nós e tão acima das nuvens quanto o conhecimento dos astros. (...)*" (II.12, p.308 e 538).

³⁴⁴ A extremidade do conhecimento, cosmologia e moral, são unificadas pela incerteza que ou lhes anula ou lhes sentencia à busca: "(...) *Os extremos de nossa perquirição caem todos na cegueira. (...)*" (II.12, p.317 e 544).

estatuto ontológico, pois, além de ser um elemento da espécie humana, ou seja, próprio a todos os indivíduos do passado, presente e futuro; Montaigne afirma a impossibilidade de superação desta condição mesma.

Após criticar a razão em sua qualidade plástica e volúvel, sugerindo influências nos efeitos da razão para além dela mesma, apontando sua fragilidade; Montaigne introduz a auto reflexão: “(...) *mal ousaria mencionar a vanidade e a fraqueza que encontro em mim. (...)*”³⁴⁵. Ele diz que se sente diferente em jejum e após a refeição, e que há predomínio ora do humor melancólico, ora do colérico. Em contato com os livros, em determinado momento, apreende qualidades excelentes de uma passagem, mas em outro momento, a mesma passagem é um conjunto desconhecido. Mesmo criticando a razão através da moral, mostrando que a ciência não é o meio para se alcançar a felicidade, as declarações auto referenciais instauram a subjetividade.

Um dos objetos recorrentes desta crítica de si é a própria obra e o ato de escrita que lhe originara. Talvez seja na coletânea e interpretação destes trechos que resida a tão buscada unidade do pensamento montaigneano. Montaigne diz não reencontrar o sentido de seu pensamento anterior, exibindo as incongruências e alternâncias do Eu: “(...) *Não faço mais que ir e vir: meu julgamento nem sempre caminha para frente; ele flutua, vagueia (...)*”³⁴⁶. Esta reflexão sobre o *jugement* mostra que o próprio pensamento é, de algum modo, definível pelo movimento.

A afirmação que se segue é a de que as paixões influenciam na alma e, por conseguinte, nos julgamentos. Montaigne está em busca da explicação sobre a incerteza dos juízos oriunda da inconstância do eu que, por sua vez, tem seu reflexo no erro das ações. O paradoxo epistemológico oriundo desta posição antropológica é o de que a razão é efeito das paixões³⁴⁷. É claro que este paradoxo só existe em função e em contraste com o entendimento clássico do que seja a razão em sua essência.

³⁴⁵ II.12, P. 349 e 565.

³⁴⁶ II.12, P. 350, no original: “(...) *Je ne fay qu'aller et venir: mon jugement ne tire pas tousjours en avant; il flotte, il vague (...)*” (p.566). Na terceira pessoa do singular, *flotte* é a conjugação do verbo *flotter*, que significa: 1. *Être porte sur un liquide*. 2. *Être en suspension dans les airs*. 3. *Bouger, remuer au gré du vent ou de quelque autre impulsion variable*. 4. (1669) *Être instable, errer. (...)*” (*Le Petit Robert 2013*, p.1062). Notemos a noção de superfície ligada ao verbo, na primeira e segunda definição. A quarta definição, contudo, que significa o verbo em sentido figurado, é a que talvez mais se aproxime da intenção do próprio Montaigne, mesmo que ela tenha sido 'batizada' a partir de 1669.

³⁴⁷ “(...) [A] *Se nosso julgamento está nas mãos até mesmo da doença e da perturbação, se é da loucura e da temeridade que somos obrigados a receber a impressão das coisas, que segurança podemos esperar dele? (...)*” (II.12, p.353). É a partir daqui que a crítica da filosofia, entendida como o mais valioso fruto

Após a descrição do próprio temperamento, *frouxo e pesado*; Montaigne diz não ter grande experiência das agitações impetuosas que são reflexo da influência majoritária que a paixão empresta à razão, ao juízo e ao entendimento, tomando conta da alma e do espírito. Em seguida, ele descreve as diferentes formas que um objeto aparece à consciência durante a variação temporal, declarando a constância em meio ao fluxo da incerteza: “[A] Ora, do conhecimento dessa minha volubilidade acidentalmente gerei em mim certa constância de ideias, e dificilmente tenho alterado as minhas primeiras e naturais. (...)”³⁴⁸. Interpretamos esta *constance d'opinions* como uma invariável que percorre o seu pensamento. Ora, mas a afirmação da volubilidade pessoal não se choca com a afirmação anterior de que ele pouco experimentou as agitações impetuosas? O que é importante sublinhar é a constância extraída da inconstância, paradoxo unificante que, por si só, oriundo da investigação vital sobre o sujeito; adquire estatuto ontológico, mesmo que esta seja uma unidade logicamente precária.

Em seguida temos o tema da novidade e da crítica à filosofia. Montaigne afirma que não muda facilmente, qualquer que seja a aparência da novidade. Sendo indeciso, adota a decisão de outro. Os sólidos escritos dos antigos conduzem seu juízo e consciência para onde querem. A reflexividade que constituiria e instauraria a subjetividade desdobra-se em uma crítica à filosofia. Montaigne afirma sua capacidade, efeito de sua indecisão, de compreender pensamentos díspares e contraditórios entre si, marca provável do ecletismo: “(...) acho que eles têm razão um após o outro, embora se contradigam (...)”³⁴⁹. A indecisão, assim, a nível cognitivo, favorece a compreensão da contradição a nível histórico.

Pelo que colocamos acima, o sujeito está em movimento perene, muitas vezes este movimento é imperceptível, mas existe, sobretudo quando a reflexão enseja juízos autorreferentes. Este fluxo impede qualquer apreciação estável e, por conseguinte,

da razão, é feita: “(...) Tornamo-nos melhores pela privação de nossa razão e seu entorpecimento. (...) É um puro entusiasmo que a santa verdade inspirou no espírito filosófico, e que o obriga a reconhecer, contrariando sua intenção, que o estado tranquilo de nossa alma, o estado ponderado, o estado mais saudável que a filosofia lhe possa obter não é seu melhor estado. Nossa vigília é mais dormente que o sono; nossa sabedoria, menos sabia que a loucura. Nossos sonhos valem mais que nossas argumentações. (...)” (p.353-54). Notemos no uso paradoxal do raciocínio, que Montaigne empregaria para desbancar a razão clássica.

³⁴⁸ II.12, P.355. No original: “[A] Or de la cognoissance de cette mienne volubilité j'ay par accident engendré en moy quelque constance d'opinions, et n'ay guiere alteré les miennes premieres et naturelles. (...)” (p.569).

³⁴⁹ II.12, P. 356.

obscurece o conhecimento. Sublinhamos a diferença marcante entre o sujeito montaigneano e o sujeito cartesiano, distante do mundo, instaurado em alguma instância (a certeza da mente e de sua cognoscibilidade) que regula e confere critérios ao conhecimento. A subjetividade em Montaigne, vinculada à incapacidade epistêmica, ainda apresenta uma via positiva, que unifica de algum modo a inconstância e o fluxo em um tipo de constância, paradoxo possibilitado e afirmado pelo seu pensamento. Esta é a conclusão parcial extraída da *Apologia*.

O terceiro capítulo do Terceiro Livro, a partir do fim da digressão sobre a valentia e a popularização da erudição, retorna à questão da individualidade e da sociabilidade. Neste trecho, a voz torna-se pessoal e auto descritiva. Montaigne diz que sua forma essencial, sua maneira de ser, é própria para a comunicação e a manifestação, para a sociedade e amizade. O tipo de solidão que ama e prega é o de reduzir-se aos seus interesses e pensamentos, limitando seus desejos e desistindo da solicitude para com os outros para evitar o servilismo e a obrigação. A primeira ocorrência paradoxal, decorrente da auto descrição que visa compor seu ser, está ligada à relação sensível e espacial entre indivíduo e lugar público: "(...) *No Louvre e na multidão, encerro-me e me contraio em minha pele; a multidão impele-me de volta para mim, e nunca me entretenho tão loucamente, tão licenciosa e particularmente quanto nos lugares de respeito e de cautela cerimoniosa. Nossas loucuras não me fazem rir, e sim nossas sapiências. (...)*"³⁵⁰. O paradoxo (comportamental) existe somente a partir da descrição de uma idiosincrasia da personalidade do filósofo, e, importante sublinhar, quando comparado ao senso comum, ou seja, ao que se espera comumente quando se está em um espaço público. A questão é que Montaigne confessa que sua individualidade está na contra mão da sociabilidade, em um capítulo que tem um tema social como um dos seus núcleos, a conversação. Este paradoxo, portanto, é extraível de uma autodescrição e compatibiliza-se com a antropologia pluralista presente nos *Ensaaios*.

Vamos ao nono capítulo do Terceiro Livro, *Da vanidade*. O seu tema principal é a natureza humana em sua constitutiva vanidade. A frase inicial apresenta um paradoxo autorreferente relacionado à escrita: "[B] *Talvez não haja outra mais expressa do que*

³⁵⁰ III.3, P. 56. No original, "(...) *Au Louvre et en la foule, je me resserre et contraincts en ma peau; la foule me repousse à moy, et ne m'entretiens jamais si follement, si lencentieusement et particulièrement qu'aux lieux de respect et de prudence cerimonieuse. Nos folies ne me font pas rire, ce sont nos sapiences. (...)*" (p.823).

*escrever de forma tão vã sobre ela. (...)*³⁵¹. O aspecto um tanto quanto obscuro deste início é que Montaigne está se referindo ao título do capítulo, sem, contudo, mencionar o sujeito da frase. Ele está dizendo que a maior das vanidades é escrever de forma vã sobre a vanidade, tarefa por ele feita. Jogo retórico, ironia ou dissimulação à parte, a auto referência não se desfaz e o paradoxo é o de que a recusa em escrever é posta pela própria escrita.

Se a descrição de si e o projeto do autoconhecimento não se faz sem a introspecção reflexiva, Montaigne, coerentemente, afirma que os pensamentos são a matéria de sua obra. Esta esfera cognitiva, os pensamentos, não deixa também de ser caracterizada pelo movimento³⁵². Assim, desdobra-se do tema moral da vanidade o tema crítico da escrita. Montaigne mostra-se, paradoxalmente, um crítico da cultura de seu tempo, a respeito da prolixidade da escrita. Não deixamos de lembrar que a imprensa havia surgido há alguns anos pelo engenho do alemão Gutemberg. Montaigne chega mesmo a afirmar a relação entre a escrita e publicação e o período histórico francês de decadência, mudanças e rupturas. Sua tese parece aproximar a literatura e o mal, no sentido de que um período de graves alterações históricas e políticas, leva ao aumento, mas não à melhora, da produção literária. Assim, seu raciocínio separa avanço moral e produção literária. Sua perspectiva em relação à escrita é paradoxal, pois ela é sempre crítica ao ato de escrever, uma vez que parte de um juízo de um homem de ação. Assim, o capítulo inicia-se com uma negação do seu tema mesmo e a crítica cultural da escrita é parte da crítica moral, razão dada para o fenômeno da proliferação de autores franceses no século XVI. O movimento pendular do raciocínio ocorre por todo o capítulo, oscilando entre considerações subjetivas, ou sobre o estado, ou sobre a moral, ou sobre a cultura. Ele chega a fazer um paralelo de coincidência histórica entre a desolação do estado e a desolação do eu.

A tendência volitiva ao movimento é afirmada, junto à tese de que os homens tendem para as coisas externas e impróprias a eles³⁵³. Este raciocínio é a razão para o ato de viajar. Montaigne afirma que está entre aqueles que valorizam as qualidades alheias. A obra que seria inaugural da filosofia moderna, introduzindo de modo definitivo o sujeito

³⁵¹ III.9, P. 239. No original, "[B] Il n'en est à l'avanture aucune plus expresse que d'en écrire si vainement. (...)" (p.945).

³⁵² "(...) contínua agitação e mudança de meus pensamentos (...)" (III.9, p.240 e 946).

³⁵³ "[B] Entre as características humanas, esta é bastante comum: comprazermo-nos mais com as coisas alheias do que com as nossas e apreciarmos o movimento e a mudança." (III.9, p.243 e 948).

como elemento epistêmico e moral, é escrita também voltada para o exterior. A relevância da perspectiva do sujeito não deve ignorar que ele, tal como descrito por Montaigne, está intermitentemente em comércio com o exterior e com qualidades alheias.

A sequência do capítulo inclui em um mesmo trecho âmbitos temáticos distintos, que incluem o universal e o singular: "[C] *Enredamos nossos pensamentos no geral e nas causas e conduções universais, que se conduzem muito bem sem nós, e deixamos para trás nosso caso e Michel, que nos toca ainda mais de perto que o homem. (...)*"³⁵⁴ O singular é instanciado pelo nome próprio, Michel. Este trecho parece um apelo ao autoconhecimento, apresentando razões para a relevância deste tipo de busca. As causas são desconhecidas e, mesmo que o fossem, o conhecimento não teria o poder de interferir nelas. Assim, mais uma vez, elas existem de modo desconhecido. A questão do indivíduo é mais urgente que a questão do homem, sendo assim, poderíamos entender neste trecho uma relevância sobre o singular.

De fato, a surpresa de Villey em relação aos paradoxos deste capítulo é justificável. A respeito das condições do Estado, por exemplo, Montaigne apresenta uma série de raciocínios paradoxais que atestam as condições contemporâneas da França e aludem ao momento histórico³⁵⁵. Mas estes trechos são digressões em torno do tema central, o sujeito e a questão da vanidade das viagens. Todo o capítulo, neste quesito, parece indicar um funcionamento humano calcado na contradição. Por exemplo, quando ele diz que o próprio fato de estar atrelado ao que tem para dizer serve para se separar da matéria da conversa³⁵⁶. Se a razão desta observação encontra-se no entendimento do funcionamento de sua própria memória, Montaigne não deixa de relacionar a moral e a retórica em um raciocínio contra intuitivo e em contradição com o senso comum.

O prosseguimento do capítulo apresenta uma série de considerações autorreferentes, considerações sobre a própria escrita dos *Ensaaios*, o método de redação, a imagem do

³⁵⁴ P. 249. "[C] *Nous empreschons noz pensées du general et des causes et conduittes universelles, qui se conduisent tresbien sans nous, et laissons en arriere nostre faict et Michel, qui nous touche encore de plus pres que l'homme. (...)*" (p. 952).

³⁵⁵ Segue alguns dos paradoxos sobre o Estado: "(...) [B] *aquele nunca foi tão sadio como quando esteve mais doente. A pior de suas formas foi-lhe a mais afortunada. (...)*" (III.9, p.262). "(...) *A doença universal é a saúde particular; a conformidade é característica oposta à dissolução. (...)*" (III.9, p.263). Estes trechos, especialmente o segundo, têm claro o embate entre universal e particular.

³⁵⁶ "*Quanto a mim, o próprio fato de estar ligado ao que tenho para dizer serve para desprender-me disso. (...)*" (III.9, p.265).

livro e as razões para os acréscimos. O afunilamento do capítulo encontra a questão da relação entre o entendimento e as ideias. Ele menciona a primeira publicação e a analogia entre obra, vida e autor. A questão do tempo e a mutabilidade do Eu são as razões para o multifacetado conjunto de temas dos *Ensaaios*. Montaigne diz não estar mais sábio com o tempo, o que é contrário à moral prudencial, que afirma que a sabedoria vem com o acúmulo de experiências. O trecho de fundamental importância para nós é: "(...) *Eu agora e eu daqui há pouco somos dois; mas, quando melhor, não sei dizer. (...)*"³⁵⁷. Duas ideias devem ser trazidas à tona: a ideia da mudança perene e a inferência que extrai esta mudança da vida. De fato, o que sustenta este apontamento é a recusa da noção de progresso e desenvolvimento sempre em direção ao que convencionalmente se considera como 'o melhor'. Montaigne está propondo a possibilidade da regressão e da involução. A multiplicidade natural do Eu justifica os paradoxos do sujeito. Mas esta multiplicidade é oriunda da dualidade mesma do 'eu', que age e é observado enquanto agente. A experiência de si (o retorno reflexivo do sujeito sobre si mesmo) não identifica um objeto, por assim dizer, mais estável, ou mesmo cognoscível, do que a contemplação da diversidade humana. Assim, a experiência de si, neste sentido, coincide com a experiência da humanidade, entendida de modo geral.

Seguem-se temas como a amizade e a morte em relação à descrição do eu. Mas a preocupação mostrada por Montaigne é em relação ao problema da contradição, não exclusivamente lógica, mas performática. Seu raciocínio é o de que a publicação dos *Ensaaios*, o que ele chama de *publique declaration*, o mantém em compromisso consigo mesmo, com a sua história pessoal e com a sua condição individual³⁵⁸. Em certo sentido, Montaigne está preocupado em não desenhar uma imagem que não seja minimamente fiel ao seu modo de vida, às palavras, ações e pensamentos de si próprio. Esta é a 'positividade' da escrita e do registro de si, que permite o encontro de certa estabilidade do eu. Seja desmentir ou contradizer-se, há um compromisso com a

³⁵⁷ III.9, P. 268. No original, "(...) *Moy à cette heure et moy tantost sommes bien deux; mais quand meilleur, je n'en puis rien dire. (...) C'est un mouvement d'yvroigne titubant, vertigineux, informe, ou des jons que l'air manie casuellement selon soy.*" (p.964).

³⁵⁸ "(...) *Essa declaração pública me obriga a manter minha trajetória e não a contradizer a imagem de minha maneira de ser (...)*" (III.9, p.292). "(...) *Cette publique declaration m'oblige de me tenir en ma route, et à ne desmentir l'image de mes conditions (...)*" (p.980). Traduz-se não literalmente o verbo 'desmentir'.

coerência e, mais importante, aquilo que viemos chamando de ontologia, a relação direta entre pensamento, escrita e vida. O campo das ações é resignificado na escrita, que não deve distorcê-las ou alterá-las. Mas qual o objeto, ou fator, que Montaigne julga ser preciso manter a fidelidade, junto ao retrato do seu próprio eu? Ele refere-se às suas *conditions*. O que isto significa? Que cada indivíduo comportaria uma história pessoal, somada às características naturais gerais e morais específicas, e formado por hábitos. São os traços pessoais, singulares, que permitiriam o conhecimento da pessoa.

Mas esta descrição subjetiva, paralela à preocupação em não se desmentir, unida à confissão das particularidades mais privadas, seria, para nós, motivada por um desencanto. Após constatar o hiato metafísico, que o faz um fideísta, Montaigne passaria a buscar um elemento sólido, que permitisse algum conhecimento. Ora, e não é a tese fideísta também uma tese sobre o ser, motivada, portanto, por um *insight* metafísico? Mesmo que a resposta a esta motivação inicial tenha sido negativa, a preocupação motivacional não deixa de implicitamente acompanhar a sua desapareição. As constatações da insuperável distância entre Deus e os homens, a da incerteza sobre o que é a natureza e a dos limites humanos parece concorrer com o movimento de descrição de si, cada vez mais específico, que levaria Montaigne à busca dos detalhes mais ínfimos que, de algum modo, o constituem e fazem parte de seu ser.

Uma alusão a esta motivação, que levaria também à constatação dos limites da linguagem, que não expressa o ser; está no trecho onde há a referência a Crátilo, em que Montaigne, paradoxalmente, diz: "(...) *O que não posso expressar aponto com o dedo*"³⁵⁹. Temos aqui uma menção ao episódio de Crátilo, onde, abismado pelos efeitos dissolventes do mobilismo, o discípulo de Heráclito passa a se comunicar por gestos, apontando as coisas, e não mais as dizendo, pois, a todo instante que dizia, as coisas já não eram mais as mesmas do que quando no instante em que ajuizara sobre elas. Esta é uma referência que corrobora a presença do mobilismo nos *Ensaio*s, que justifica a linguagem prolixa que busca o conhecimento de algo que lhe escapa. Contudo, apesar da diversidade que caracteriza os homens, a multiplicidade interna ao eu e a dificuldade em apreender o próprio estado interior, Montaigne mostra um compromisso que serviria como unidade ao seu projeto de autorretrato. Ou seja, o compromisso consigo mesmo (e

³⁵⁹ III.9, P.297 e 983.

com o outro), de descrever-se como ele conhecia o seu próprio ser, é a âncora que mantém a escrita dos *Ensaaios* coerente consigo³⁶⁰.

Mas há um problema aí, que existe na medida da autorreferência e recursividade destas afirmações. Se os *Ensaaios* são em parte uma obra de busca de autoconhecimento, significa que eles partiram de um estado de desconhecimento de si. Como Montaigne, então, assegura ao seu leitor que o que ele retrata está de acordo com o seu ser, com sua privacidade e sentimentos mais íntimos? Esta declaração revela autoconhecimento. Este paradoxo da subjetividade é latente, e dialeticamente perpassa toda a obra, sem uma solução. Sua latência corresponde à aporia mesma que nosso capítulo busca explicitar: como o autoconhecimento, motivo inicial dos *Ensaaios*, falha no interior de uma obra que é perpassada por declarações sobre o eu do próprio autor que, por sua vez, constituem um autoconhecimento limitado. Este círculo inevitável constitui a sua resolução mesma, legítima e fiel, sem que busquemos *ad hoc* respostas e soluções artificiais para a suplantação desta circularidade.

O raciocínio que vai do eu ao outro, forma um diálogo com o raciocínio que vai do outro ao eu, mas a indução pode também ser um emblema da incapacidade ou da insuficiência: *"Bem sei que, tomado à risca, esse prazer de viajar dá prova de inquietude e inconstância. Aliás, essas são nossas características mestras e predominantes. (...) apenas a variedade me satisfaz, e a posse da diversidade, pelo menos de alguma coisa me satisfaz. (...)"*³⁶¹. O que define precariamente o homem está bem claro neste trecho, a inquietude e a irresolução. O raciocínio vai da razão do prazer de viajar, a inquietude que é parte de todos os homens, e retorna novamente ao eu, na afirmação da satisfação que se satisfaz na variedade. Este conhecimento, geral quando comparado aos trechos em que Montaigne confessa as mais íntimas infirmitades, não constitui um autoconhecimento? É sempre preciso ter em mente o vai e vem dos raciocínios de Montaigne, que instalam seu pensamento sob o signo do fortuito.

Indo do eu à vida, afirmando de modo geral sobre o que é a vida, e explicitando a razão de seu desejo e preferência, Montaigne diz: *"(...) E esses belos preceitos são vanidade, e vanidade toda a sabedoria. (...) A vida é um movimento material e*

³⁶⁰ "Não deixo coisa alguma para desejarem e adivinharem sobre mim. Se devem ocupar-se disso, quero que seja com fidelidade e exatidão. (...)" (III.9, p.297).

³⁶¹ III.9, P.305. No original: *"Je sçay bien qu'à le prendre à la lettre, ce plaisir de voyager porte tesmoignage d'inquietude et d'irresolution. Aussi sont ce nos maistresses qualitez, et praedominantes. (...) la seule varieté me paye, et la possession de la diversité, au moins si aucune chose me paye. (...)"* (p.988).

corporal, ação imperfeita por sua própria essência, e desordenada; aplico-me em servi-la de acordo com ela."³⁶². Em diálogo com aqueles que taxavam de vã as viagens, recusando o aprendizado delas extraído, Montaigne ironicamente nomeia como *'belos preceitos'* os seus conselhos. Seus conselhos são vãos, pois ignoram a vanidade da vida. No interior de um escopo sobre a sabedoria, a vida é definida, e é feita a analogia entre o modo de ser do sujeito e as características principais que a definem (a vida). Ela justifica a ação e marca o sujeito, o sujeito está de acordo com a vida e a segue em seus aspectos. Esta posição vital é, para nós, ontológica, pois define algo universal, a vida, comum a todos os entes animados, e a define com propriedades gerais.

Em seguida deparamos com mais um trecho autorreferente. Montaigne refere-se ao ofício de relatar-se a si mesmo, separando-o do relato das coisas: "*[B] Na pior das hipóteses, essa liberdade disforme de apresentar-se com dois lados, com as ações de um modo e as palavras do outro, é lícita para os que relatam as coisas; mas não o pode ser aos que relatam a si mesmos, como faço: preciso ir com a pena como vou com os pés. (...)*"³⁶³. A contrariedade, Montaigne a constata, mas não a defende ou elogia. Ele rechaça a contradição performativa entre palavra e ação, mas, como vimos, a duplicidade e multiplicidade do Eu impossibilitam que haja coerência plena. Assim, o paradoxo fundamental é o de que o compromisso com o relato do Eu, aliado à recusa da contradição, encontra um Eu fragmentado e contraditório, fazendo da dubiedade e da duplicidade uma constante e unidade³⁶⁴. De início, no trecho acima, a contradição é atribuída às coisas, ou seja, ao mundo. Ora, se lido isoladamente, o trecho acima levaria o leitor à impressão de linearidade e coerência na escrita dos *Ensaíos*. Bem sabemos que não é este o caso. O compromisso com a escrita de si não faz que haja mais homogeneidade e retidão nos raciocínios e sequências temáticas dos capítulos. Mesmo

³⁶² III.9, P. 306. No original: "(...) *Et ces beaux preceptes sont vanité, et vanité toute la sagesse. (...) La vie est un mouvement materiel et corporel, action imparfaicte de sa propre essence, et desreglée; je m'emploie à la servir selon elle.*" (p.988).

³⁶³ III.9, P. 310, no original: "*[B] Au pis aller, cette difforme liberté de se presenter à deux endroicts, et les actions d'une façon, les discours de l'autre, soit loisible à ceux qui disent les choses; mais elle ne le peut estre à ceux qui se disent eux mesme, comme je fay: il faut que j'aïlle de la plume comme des pieds. (...)*" (p.991).

³⁶⁴ Sobre a paradoxal unidade a partir da diversidade, Patrick (1992) diz: "(...) *Montaigne formulates a philosophy of flux and permanence that resembles what the modern reader finds in the fragments of Heraclitus, a deep unity that coexists with continuous change. (...)*" (p.16); e, "(...) *the complete portrait that he painted of himself contained both permanence and change of being.*" (p.18).

porque, Montaigne afirma que a beleza, personagem coadjuvante que não deixa, contudo, de figurar discretamente nos *Ensaio*s; reside na diversidade.

Uma vez que não há uma unidade da consciência que reúna o diverso percebido, e que a percepção de si é sensível, pois a razão não a define; o registro de si na escrita é o único espaço no qual as oscilações do sujeito no tempo encontra a possibilidade de um reflexo.

Montaigne, ao seu modo, conclui paradoxalmente o longo texto, reintroduzindo o tema da introspecção e do exame de si. O desconhecimento socrático toma a forma de que se os outros se examinassem como ele o faz, se achariam plenos de inabilidade e de tolice. Somos todos tolos e vazios, ele diz, porém, os que percebem esta condição estão, talvez, em alguma vantagem. É paradoxal a sabedoria que sabe-se ignorância, mesmo que ainda este saber seja uma primeira certeza, um ponto que unifica as tortuosas asserções do erro³⁶⁵.

No movimento de diálogo entre sujeito e natureza, caro ao Renascimento, Montaigne, em contraste com a natural direção do conhecimento humano, que sempre visa o que está fora (o natural como sinônimo do externo), aquilo que não é a humanidade e o sujeito; qualifica assim o preceito délfico como paradoxal: "(...) *Era uma ordem paradoxal a que nos dava antigamente aquele deus em Delfos: 'Olhai dentro de vós, reconhecei-vos, apegai-vos a vós; vosso espírito e vossa vontade, que se consome alhures, reconduzi-a para si; vós escoais, vós vos espalhais; deveis contrair-vos, resistir a vós mesmos; traem-vos, dispersam-vos, roubam-vos de vós. (...) É sempre vaidade para ti, dentro e fora; mas ela é menos vaidade quando é menos extensa. Salva-te, ó homem, dizia aquele deus, cada coisa primeiramente estuda a si mesma e tem limites para seus trabalhos e desejos, de acordo com sua necessidade. Não há uma única tão vazia e necessitada como tu, que abraças o universo: és o perscrutador sem conhecimento, o magistrado sem jurisdição e por fim o bobo da farsa'*"³⁶⁶. Montaigne

³⁶⁵ A consciência das próprias contradições gera monstros, os grotescos registrados na escrita: "(...) *Não tenho visto no mundo aberração e milagre mais explícitos do que eu mesmo. (...) quanto mais convivo comigo e me conheço, mais minha disformidade me espanta, menos entendo de mim.*" (III.11, p.367 e 1029).

³⁶⁶ III.9, P.325. No original: "(...) *C'estoit un commandement paradoxe que nous faisoit anciennement ce Dieu à Delphes: Regardez dans vous, reconnoissez vous, tenez vous à vous; vostre esprit et vostre volonté, qui se consomme ailleurs, ramenez la en soy; vous vous escoulez, vous vous respandez; appilez vous, soutenez vous; on vous trahit, on vous dissipe, on vous desrobe à vous. Voy tu pas que ce monde tient toutes ses veues contraentes au dedans et ses yeux ouverts à se contempler soy-mesme? C'est*

qualifica o mandamento delfico como paradoxal, relacionando-o à incapacidade de autoconhecimento. O apelo, contudo, não deixa de ser para que o conhecimento volte-se para o interior de si. Não há conhecimento subjetivo certo, mas um reconhecimento da própria vanidade. Assim, como havia mencionado no trecho imediatamente anterior, a natureza conduz os homens ao olhar externo, pois o olhar interno é penoso. A voz delfica, então, é paradoxal também em relação a esta lei natural e antropológica. Montaigne, assim, posicionar-se-ia no meio termo entre estes dois 'mandamentos', dado que, como buscamos sugerir ao longo desta Dissertação, sua posição é intermediária entre a busca do conhecimento das coisas e a busca de conhecimento de si. Este pêndulo não deixa, de modo algum, de configurar paradoxos que são a expressão natural e inevitável desta postura filosófica. Mas porque, enfim, ele qualifica o mandamento como paradoxal? Justamente porque no momento de redação deste capítulo, sua consciência já estava plenamente ciente do fracasso da empreitada do autoconhecimento, tanto pela infinidade interminável da mesma, o que a qualifica como aporética e suspensiva, quanto pela impossibilidade de confecção de uma linearidade que não contenha a multiplicidade descritiva de estados contrários a si mesmos como constante inevitável³⁶⁷.

toujours vanité pour toy, dedans et dehors, mais elle est moins vanité quand elle est moins estendue. Sauf toy, ô homme, disoit ce Dieu, chaque chose s'estudie la premiere et a, selon son besoin, des limites à ses travaux et desirs. Il n'en est une seule si vuide et necessiteuse que toy, qui embrasses l'univers: tu es le scrutateur sans connoissance, le magistrat sans jurisdiction et apres tout le badin de la farce." (p.1001).

³⁶⁷ Por fim, se arriscarmos propor um tipo de ontologia do sujeito, só o poderíamos fazer através do paradoxo, o que desde já comprometeria esta ontologia mesma. Marion (2006) assim definiu a paradoxal ontologia do sujeito nos *Ensaïos*: "(...) *Si l'on peut tenter une nouvelle <métaphysique>, il s'agira d'une métaphysique sans étant ni être, une métaphysique de ce <je>, qui ne s'étudie parce qu'il n'est pas, à strictement parler – je m'étudie, parce que je ne suis pas. Le <moi> ne s'impose sur toute la scène, que parce que l'être et l'étant véritable en disparaissent. La philosophie, voire la métaphysique, ne resteront pensables, si elles le restent, qu'en se déplaçant (au risque de se métaphoriser) de l'être à ce qui lui devient étranger, <moi> hors d'être, <je> sans l'être. (...)*" (p.232).

Conclusão

A conclusão deste trabalho é recapitulativa, tendo como objetivo, portanto, a retomada e articulação do que foi apresentado acima. Buscamos desenvolver alguns temas que estariam relacionados à questão do ser. Este tema é por si só, dos mais extensos, no sentido da exigência de se desdobrar para além de si mesmo, buscando afastar o eminente risco da tautologia. Neste sentido, constatamos não uma equivocidade do ser nos *Ensaio*s, uma vez que não há um 'algo' para o qual o termo apele univocamente. É mais adequado falarmos de uma polissemia do ser, nos termos que uma interpretação linguística entende. Cabe dizer que nossa organização estrutural não tem nenhuma relação direta com a ordem cronológica da escrita dos *Ensaio*s, servindo-nos apenas como um modo de situar o tema.

Na Primeira Parte mostramos o prenúncio do fideísmo em um capítulo do Primeiro Livro, e sua confirmação na *Apologia*, em outro contexto. Ao separar razão e fé haveria, implicitamente, uma separação entre os objetos destas instâncias. Ou seja, a epistemologia tem um direcionamento ontológico, o que parece no mínimo buscado por alguns estudiosos, e o que instaura uma contradição: Deus é desconhecido, mas existe. Mas esta contradição é resolvida no interior mesmo de um quadro que separa a metafísica (teologia) da epistemologia. Pode-se questionar o tipo de saber constituído pela afirmação da existência de Deus, seja próximo à crença, seja próximo à intuição, o que para um aristotélico, e para um lockeano, confere a este saber a legitimidade filosófica. Contudo, se Montaigne mostra-se adepto à separação entre verdades de razão e verdades de fé, parece ainda problemático sua adesão incondicional à fé. Na *Apologia* são apresentados paradoxos no sentido de minar a razão e fortalecer a fé. A questão é que eles são oriundos de terceiros, e a tese própria de Montaigne fica imiscuída entre as citações e retomadas. Além disso, Montaigne não dedica nenhum capítulo à fé para além da *Apologia*. Contudo, neste capítulo, a fé fortalece-se em decorrência de um enfraquecimento da razão mesma. É porque a razão é incapaz de conhecer que deve-se aceitar os dogmas da fé presentes na tradição. A posição em relação à razão é mais clara, o que nos mostra a crítica à mesma. Pois os *Ensaio*s não parecem uma obra criada sob os auspícios de uma inspiração sobrenatural, e muito menos há declarações em primeira pessoa que atribuam uma iluminação mística ao seu autor. Os contatos com indivíduos que se declararam como tal, narrados em primeira pessoa, configuram a crítica à superstição. Mesmo assim, o fideísmo de Montaigne resguarda um lugar à

Teologia. A dificuldade reside em definir qual tipo de Teologia é resguardada. Pois, se a Teologia Bíblica tem seu lugar como ciência das coisas divinas, e a fé é a exclusiva instância de aceitação, é também alegado um resguardo de um tipo de Teologia Mística. Mas esta inferência choca-se, *prima facie*, com a argumentação anunciada pelo título da *Apologia de Raymond Sebond*. Desse modo, haveria uma adesão mitigada de Montaigne à fé, o que, mesmo que contraposto por uma naturalização da mesma, ainda assim permanece uma solução problemática.

O papel da Teologia Mística, não obstante, parece acentuado em demasia por alguns intérpretes. Montaigne não usa o recurso da polinomia divina e, o mais importante, não há o nível transcendental em suas reflexões, avessas a este tipo de 'humor'. Se os paradoxos cristãos enrobustecem a fé, não há um desenvolvimento desta instância condizente com a sua alegada importância, e esta questão não é avançada para além do nível escritural das citações que a corroboram.

Na *Apologia* vimos como é delineada a esfera divina. Deus está para além de quaisquer apreensões humanas. A analogia com a esfera de Parmênides é provável, o que relega à esfera natural e humana a identificação do ser com o devir, análoga a um quadro heraclítico. Situando os homens em uma distância intransponível, o que denominamos de 'hiato metafísico', Montaigne anuncia o desencantamento do mundo. A inefabilidade divina, contudo, não parece anular a crença na sua existência, o que o problema do fenomenismo e do pirronismo pode clarear. Não há espaço, no entanto, para quaisquer tentativas de apreensão sistemática de Deus nos *Ensaíos*.

Este vazio substancial, contudo, parece não ser pleno, pois Montaigne lega à esfera natural e humana o devir. Parece-nos que, apesar da crítica da analogia enquanto ferramenta teológica na apreensão do ser divino, Montaigne opera, em outro nível, uma analogia entre a natureza e o homem através da identificação do ser com o devir.

Mas ficamos lançados em um movimento que pouco assegura nossas impressões. A concepção de natureza é relacionada ao movimento, o que mostramos na Segunda Parte. O que aparece deste movimento natural, inerente aos entes, é a diversidade. A natureza, entendida como movimento, só o é na medida de sua constatação sensível na experiência, o que parece indicar que o movimento é o deslocamento no espaço e no tempo de entes relacionados entre si. No entanto, Montaigne não fornece indicações sobre a direção necessária deste movimento. O movimento natural não visa a uma direção que partiria de si mesmo, e muito menos explicações causais são apresentadas; o

que limita o movimento a ser constatado em seus efeitos perceptíveis e sem direcionamento. Mas Montaigne sugere a existência universal do movimento, inclusive a nível imperceptível, como os movimentos internos do corpo humano, as alterações de ordem fisiológica. O limite do ser enquanto devir é a morte, tanto a nível natural quanto a nível humano. Todos os eventos sofrem a influência do acaso. Contudo, parece haver uma noção implícita de limite desta 'ordem natural' que, quando desviada ao nível do desconhecimento das razões, gera eventos de exceção, como no caso dos monstros. No entanto, quando recolocados no interior do movimento que lhes define, estes não deixam de ser acidentes, o que os manteria na ordem natural.

Parece também haver um hiato cognitivo entre a razão, as capacidades cognitivas e aquilo mesmo que seja a natureza, o que leva esta a ser conhecida somente como aquilo que aparece ao sujeito e o que potencializa as contradições. O relevo sobre esta incógnita (de que haveria um ser da natureza para além da diversidade natural que aparece) seria questionável na medida em que Montaigne limita-se a indicar a existência deste 'mistério', que talvez coincidiria com o ser, mas não desenvolve seu pensamento nesta direção; o que, se não configura uma recusa explícita, ao menos mitiga a relevância do mesmo. Mesmo porque, levando em conta a postura cética sobre as coisas não evidentes, não há uma adesão plena e radical ao 'mistério'. Se é declarada a existência do ser para além dos sentidos e da razão, esta declaração também parece funcionar na mitigação da busca do que seja este ser em si mesmo. A diversidade e a variedade, por outro lado, relacionar-se-ia à constatação da existência exclusiva dos indivíduos na experiência, o que leva ao questionamento da universalidade na natureza e também do papel exclusivo das aparências para o seu conhecimento.

A solução para o primeiro impasse (como o pensamento que rejeitaria a existência de universais afirma a existência universal da natureza) perpassa quase necessariamente o paradoxo. A natureza, enquanto um substantivo abstrato, a nível lógico e gramatical, pouco se relaciona à diversidade infinita de entes por ela definidos. Mas a nível ontológico, e este é o paradoxo constituinte do pensamento de Montaigne, a diversidade adquire um peso de generalidade, pois é o modo mesmo das coisas existirem, o que possibilita o universal no particular. Vimos como a experiência é também envolta em uma ambiguidade constitutiva, pois mostra a dissemelhança e a semelhança. O fato de que a primeira prevalece probabilizaria a configuração de um princípio.

A derivação epistemológica desta posição ontológica sobre a natureza é que este modo de existência natural das coisas e dos homens dificulta que a medicina, arte natural por excelência, adquira certeza e infalibilidade. Montaigne mobiliza algumas contradições para mostrar que as artes que se ocupam da natureza não detêm a verdade e não detêm conhecimento certo. Não há, no entanto, nenhuma contraproposta que corrija a medicina e o direito. A crítica é que estas artes falham em atingir seus objetivos, e que se contradizem constantemente a si mesmas em seus princípios e noções definidoras.

O peso do fideísmo parece definitivo e definidor, por diversas razões, para o pensamento de Montaigne exposto nos *Ensaïos*. Não seria a consciência da distância intransponível entre Deus e os homens o fator que levaria não apenas à constatação do movimento da ordem natural e à busca de si; mas também à constatação de alguma importância relativa às aparências? Não, na medida em que é infrutífera a tarefa de buscar reconstruir relações causais e prioridades verticais no pensamento de Montaigne; dada a convivência assistemática de teses no interior de sua obra. A metodologia, assim, não deve priorizar a precedência, mas a convivência. No entanto, se dissermos que a filosofia da natureza é apenas a expressão de uma impressão, e que ela está de acordo com as sensações, pois limitada e encerrada nas aparências; o que fazer das leis naturais evocadas como parâmetros para a moral, por exemplo? É preciso buscar uma conciliação. Muito embora a dubiedade da noção de aparência, sua indeterminação e seu estatuto incerto, somado ao peso declarativo de certos trechos sobre a natureza; parece que a identificação do ser com o devir possibilita, a nível natural e humano, a afirmação de uma prevalência. Sendo assim, a diversidade é também um dado certo, pois corresponde tanto ao pensamento quanto às coisas e aos eventos. Mas sempre haverá a possibilidade de estes serem resultados de um pensamento que diz apenas aquilo que lhe aparece, e como lhe aparece. Este movimento pendular do pensamento montaigneano é insuperável.

O homem está, assim, lançado a um mundo acidental, sem Deus, em meio ao movimento natural, envolto à diversidade infinita e sem o auxílio de um saber sólido. É preciso considerar a hipótese, desse modo, de que todo o discurso montaigneano seja uma narrativa de como as coisas lhe aparecem. As coisas, uma vez sem uma relação causal assegurada que legitime e preencha a sua definição, aparecem e desaparecem aos sentidos dos homens e ao sabor do acaso. Sem uma noção de substância que solidifique o espetáculo cognitivo da vida, poderíamos nos perguntar se aquilo que o sujeito

presença corresponde, de fato e de direito, ao ser, àquilo que é. Montaigne se mostra indeciso em responder definitivamente esta questão. Se, por um lado, ele insinua a existência de um ser para além das aparências, o que se compatibiliza com a posição fideísta e corresponde ao fenomenismo; por outro lado ele também sugere uma existência exclusiva das aparências, como modo de existência e conhecimento das coisas e enquanto único registro alcançável pela cognição. Esta questão, portanto, paira na irresolução. Há elementos suficientes, nos *Ensaíos*, que corroboram as duas posições. Mas, se a própria questão terminológica do problema (não há termo diretamente correspondente, em grego, para 'aparência') permite que se confundam as noções; diríamos que as aparências ganham relevância exclusiva na medida mesma da ocultação do ser. Assim, o fenômeno é aparência, pois o ser não se mostra. A aparência é o modo de aparecer do fenômeno. A contradição ganha um papel aqui, pois ela é reconhecida como o modo de aparecer das coisas para o sujeito. Inclusive, vimos que em Sexto Empírico as contradições têm um papel não somente a nível do sujeito, assumindo uma função fundamental na reflexão sobre as aparências; mas Sexto também usa as contradições para a crítica da filosofia de Heráclito.

A linguagem, a sabedoria e as ciências dizem respeito à aparência, e não ao ser. Não há, assim, fenômeno do ser, o ser não se deixa conhecer, ele está além, inaudito, mas inexorável. A aparência, enquanto representação, jamais é pura, pois sempre acompanhada da dúvida, da suspeita de que aquilo que se mostra não corresponde àquilo que é. Contudo, esta suspeita não leva a nenhuma instância para além da aparência mesma. É aí que ela se enrobustece, e assume a cena como noção majoritária à qual as teorias devem se ater.

As aparências são sempre de um indivíduo, de um singular. Não temos aparência de Deus, o universal por excelência. As coisas se mostram sempre reduzidas a seus acidentes próprios, e o conjunto delas resulta na diversidade. Conhecemos melhor o homem pelo seu nome próprio. Mas há a definição, a espécie, que instanciará o universal, mesmo que na linguagem. Montaigne não se decide sobre esta questão. Não há elementos para uma recusa plena da existência do universal, mas há declarações que mostrariam a persistência desta busca. A existência do universal na linguagem natural chega a ser proposta até mesmo a nível do nome próprio. De qualquer modo, parece desproposital propor uma concepção mentalista nos *Ensaíos*, em que Montaigne afirmaria que os universais têm uma existência mental. Não parece arriscado afirmar

que os universais, para Montaigne, existem na linguagem, uma vez considerando os trechos onde ele critica o funcionamento dos termos (eles abstraem as diferenças sensíveis). Mas constatar a função abstrativa da linguagem não é defendê-la. Pelo contrário, Montaigne seria um crítico do modo de funcionamento dos termos, por assim dizer. Quaisquer tentativas de mostrar a presença do nominalismo nos *Ensaio*s para além da tese da existência exclusiva dos singulares enfrentará a dúvida em relação à existência dos universais. No entanto, a crítica ao modo operativo dos termos indica a crença na existência dos universais na linguagem natural. Surpreendentemente para um nominalista indireto, Montaigne, em alguns momentos, parece sugerir, contudo, que os universais possuem uma existência *in re*, nas coisas. Estes trechos teriam o escopo reduzido a um particular, situando-se contextualmente relacionados a reflexões antropológicas. Sendo assim, Montaigne não afirma que a humanidade existe em cada indivíduo sensível, mas que o homem pode ser conhecido através do autoconhecimento, e que o resultado da busca reflexiva teria traços comuns aos demais homens, o que claramente difere-se da tese de que o universal existe nas coisas. Mas encontrar o universal no particular, paradoxo legitimamente atribuível ao pensamento de Montaigne, não garante o conhecimento. Esta incerteza tem sua razão na definição mesma deste universal, que seria definido pelo movimento. Assim, se por um lado a existência do universal na linguagem não é exclusiva e ocorre de modo indireto, através dos trechos onde se critica o funcionamento abstrativo da linguagem; por outro lado o universal existiria também a partir dos particulares, mas de modo *sui generis*.

Ainda, de todo modo, o homem não está fora do movimento, que o circunscreve vitalmente entre o nascer e o morrer. Casos particulares mostram a imersão humana no devir que, paradoxalmente, tornar-se-ia um universal. A contradição, como modo de existência humana, parece, para Montaigne, ser natural. No entanto, ele também a acusa, instrumentalizando-a para, suspeita-se, denunciar a miséria antropológica. Se por um lado, contradizer-se é quase natural, uma vez que o movimento define os homens mais propriamente do que qualquer categoria ou conceito estanque; por outro lado contradizer-se é algo a ser criticado. No entanto, mesmo que a natureza humana seja falha e limitada, o que corresponde à crítica às contradições e aos erros, Montaigne não busca outra realidade. Segue-se daí a aceitação dos limites e a consciência da ignorância constitutiva da condição humana.

Montaigne se mostra e, acima disso, se declara paradoxal. Sua busca de autoconhecimento, seja motivada por uma descrição a mais singularizada possível de si mesmo, seja motivada pelo desejo de encontro com a forma que definisse os homens; encontra um indivíduo dúbio em si mesmo. A multiplicidade do sujeito faz-se acompanhar das mutações que o tempo mesmo determina, em sua soberania ontológica. Sendo assim, uma ontologia do indivíduo só se faria possível na medida do paradoxo: buscar a constância individual é narrar a sua inconstância mesma. Pois, se a experiência de si constata um sujeito parcial e múltiplo, não idêntico a si, narrar assim este sujeito é conferir-lhe uma unidade mesmo que precária e a cada página diferente, por assim dizer. Assim, a simbiose entre escrita e sujeito acontece através das intempéries e idiosincrasias que são naturais a este sujeito mesmo. Em se tratando de Montaigne, o estado de deriva aporética é quase inevitável. Partindo em busca do autoconhecimento, mas constatando a diversidade natural e a legitimidade das aparências, a existência dos singulares e a dúvida diante do ser das coisas; sua motivação parece ter encontrado a negatividade na medida mesma do fracasso de um autoconhecimento pleno que, contudo, não causara um efeito suspensivo. Sendo assim, e este é o paradoxo definitivo dos *Ensaïos*, a medida de seu fracasso é o que permite a assunção de seu valor enquanto coerente a si que, embora muitas vezes incerto, mostrou-se sabiamente revelador da própria diferença consigo mesmo.

Bibliografia

Primária:

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: edipro, 2012.
- *Metaphysics*. Chicago: William Benton, vol I, 1952.
 - *A Política*. São Paulo: Atena Editora, 1957.
 - *Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
 - *Rhetoric*. Chicago: William Benton, vol II, 1952.
 - *Ética à Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
 - *Nicomachean Ethics*. Chicago: William Benton, vol. II, 1952.
 - *On The Soul*. Chicago: William Benton, vol I, 1952.
 - *Prior Analytics*. Chicago: William Benton, vol. I, 1952.
 - *Posterior Analytics*. Chicago: William Benton, vol. I, 1952.
- BACON, Francis. *Christian Paradoxes*. London: Collected Works, Literary and Professional Works, Routledge/Thoemmes Press, Vol. VII, Part I, p. 289-297, 1996.
- BERGSON, Henri. *Cartas, Conferências E Outros Escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- CHARRON, Pierre. *Pequeno Tratado de Sabedoria*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- CICERÓN, Marco Tulio. *Cuestiones Académicas*. México: Universidade Nacional Autónoma De México, p.17-81, 1980.
- CUSANO, Nicola. *La Dotta Ignoranza*. Roma: Città Nuova, 1998.
- Nicolaus Cusanus, Stanford Encyclopedia, <http://plato.stanford.edu/entries/cusanus/>, acesso: 12/11/2015.
- DESCARTES, René. *Oeuvres Et Lettres*. Paris: Librairie Gallimard, 1953.
- *Discurso Do Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
 - *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
 - *As Paixões Da Alma*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas E Doutrinas Dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora UNB, 1988.
- ESPINOSA, Baruch. *Ética*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- *Pensamentos Metafísicos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
 - *Tratado da Correção do Intelecto*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
 - *Tratado Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

- GÓRGIAS. Tratado do não-ente, *Cadernos de Tradução*, USP, 4, p.11-14, 1999.
- Elogio de Helena, *Cadernos de Tradução*, USP, 4, p. 14-19, 1999.
- HERÁCLITO. *Sobre a Natureza*, Pré-Socráticos. São Paulo: Abril Cultural, pgs.73 a 137, 1985.
- HERVET, Gentian. La Dedicace de L'Adversus Mathematicos au Cardinal de Lorraine ou du Bon Usage de Sextus Empiricus selon Gentian Hervet et Montaigne, traduzido por Flávio Fontenelle Loque. *Skepsis*, ano 2, nº3-4, 2008.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. New York: Dover Philosophical Classics, Mineola, 2003.
- LOCKE, John. *Ensaio Sobre O Entendimento Humano*. São Paulo: Martins Fontes (selo Martins), 2012.
- *An Essay Concerning Human Understanding*. Chicago: William Benton, 1952.
 - *A Letter Concerning Toleration*. Chicago: William Benton, 1952.
- LUCRÉCIO, *Da Natureza*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaio*s. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 2002 e 2006.
- *Les Essais*. Paris: Presses Universitaires de France, Édition de Pierre Villey, 2004.
 - *Les Essais*. Paris: Mis Em Français Moderne Et Présentés Par Claude Pinganaud, Arléa, 2002.
 - *Journal de voyage*. Paris: édition de Fausta Garavini, Gallimard, 1983.
- OCKHAM. *Obras Seleccionadas*. São Paulo: Abril Cultural, p. 347-410, 1979.
- PARMÊNIDES. *Sobre a Natureza*, Pré-Socráticos. São Paulo: Abril Cultural, p. 137-193, 1985.
- PASCAL, Blaise. *Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions Du Seuil, 1963.
- *Pensamentos*, ed. Brunshwicg. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
 - *Entretien avec M. de Sacy sur la lecture d'Épictète et de Montaigne* Traduzido por Maria Célia Veiga França. <http://www.filosofiarenascentista.trd.br/>. Acesso em 26 de agosto de 2012.
 - *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos*. São Paulo: editora alameda, 2014.
 - *Do espírito geométrico, Da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé*, Org. e trad. Flávio Fontenelle Loque, no prelo (versão provisória e disponibilizada para circulação interna)

- PLATÃO. *Teeteto*. São Paulo: edipro, 2007.
- *Sofista*. São Paulo: edipro, vol.1, 2007.
 - *Protágoras*. São Paulo: edipro, vol.1, 2007.
 - *Górgias*. São Paulo: edipro, vol.1, 2007.
 - *Eutidemo*. São Paulo: edipro, vol.2, 2007.
 - *Hípias Maior*. São Paulo: edipro, vol.2, 2007.
 - *Hípias Menor*. São Paulo: edipro, vol.2, 2007.
 - *Fedro*. São Paulo: edipro, vol.3, 2008.
 - *Eutífron*. São Paulo: edipro, vol.3, 2008.
 - *Apologia de Sócrates*. São Paulo: edipro, vol.3, 2008.
 - *Críton*. São Paulo: edipro, vol.3, 2008.
 - *Fédon*. São Paulo: edipro, vol.3, 2008.
 - *Sofista*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
 - *Parmênides*. São Paulo: edipro, 2009.
 - *Sofista*. São Paulo: edipro, 2007.
 - *Teeteto*, edipro, 2007, São Paulo
 - *Second Alcibiade*. Paris: Flammarion, 2008.
 - *Cratylus*. Chicago: William Benton, 1952.
- PLUTARCO. Que Signifioit Ce Mot *Ei* Qui Estoi Engravé Sur Les Portes Du Temple D'Apollo En La Ville De Delphes. *Les Oeuvres morales et meslées de Plutarque, translataées de grec en françois, par M. Jacques Amyot evesque d'Auxerre, reveues et corrigées en ceste Dition en plusieurs passages par le traducteur*. Genebra: 1576.
- The E At Delphi. *Moralia*. Massachusetts London: The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Volume V.
 - Plutarch, Stanford Encyclopedia On-Line, <http://plato.stanford.edu/entries/plutarch/>, acesso: 02/12/2015.
- RICOEUR, Paul. *Soi-meme comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- *Da Metafísica À Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- SANTO AGOSTINHO. *Contra Os Acadêmicos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- SÊNECA, Lucio Aneu. *Da Tranquilidade Da Alma*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- *Consolação A Minha Mãe Helvécia*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
 - *Medéia*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
 - *Apocolonquintose Do Divino Cláudio*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines Of Pyrrhonism*. Massachusetts London: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1933.

Secundária:

ARMSTRONG, Robert L. *Metaphysics And Empiricism*. Lincoln: University Of Nebraska Press, 1970.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2008.

- *O Problema Do Ser Em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.

AZAR FILHO, Celso Martins. *A filosofia de Montaigne: introdução ao pensamento renascentista*. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho, 2009.

BARAZ, Michaël. *L'Être Et La Connaissance Selon Montaigne*. Paris: Librairie José Corti, 1968.

BARNES, Jonathan. Ancient Skepticism and Causation, *The Skeptical Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, p.149-205, 1983.

BENDA, Julien. *De Quelques Constantes De L'Esprit Humain – Critique Du Mobilisme Contemporain*. Paris: Librairie Gallimard, 1950.

BENOIST, Jocelyn. Montaigne penseur de l'empirisme radical: une phénoménologie non transcendantale?; *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: Épipiméthée, PUF, p.211-229, 2004.

BERTI, Enrico. Il Principio Di Non Contraddizione, La Teoria Dei Tipi Di Opposizione E I Diversi Usi Della Dialettica In Aristotele. *Contraddizione e Dialettica negli antichi e nei moderni*. Palermo: L'Epos, 1987.

BITBOL-HESPÉRIÈS, Annie. *L'Homme de Descartes et le De Homine de Hobbes, Hobbes, Descartes Et La Métaphysique*. Paris: Vrin, p.155-187, 2005.

BIGNOTTO, Newton. Montaigne Renascentista, *Revista Kriterion*. Belo Horizonte: UFMG, n° 86, 1992.

BIRCHAL, Telma de Souza. Montaigne e a modernidade, *Kriterion*. Belo Horizonte: n. 86, p. 77-92, 1992.

- Sobre Auerbach e Montaigne: A Pertinência da Categoria de Mímesis para a Compreensão dos Ensaios, *Mímesis e Expressão*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

- As Razões de Montaigne, *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: vol.33, n.106, p. 229-246, 2006.

- *O eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

- Regard sur soi, l'esprit qui connaît: figures de la subjectivité chez Montaigne et Descartes, *Montaigne Studies*. Chicago: The University of Chicago, vol.XXV, p.31-38, 2013.

BLACKWELL, Constance. Aristotle's perplexity becomes Descartes' doubt: Metaphysics 3, I and methodical doubt in Benedito Pereira e Descartes, *Skepticism In The Modern Age*. Leiden-Boston: Brill, 2009.

BLOCH, Olivier René. *La Philosophie De Gassendi (Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique)*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

BLUM, C. "L'Être et le néant. Les *Essais*, voyage au bout de la métaphysique", *Montaigne Penseur et Philosophe*. Paris: Librairie Honoré Champion, p. 129-143, 1990.

BOEHNER, Philotheus. The Metaphysics of William Ockham, *The Review of Metaphysics*. vol.1, n°4, junho 1948.

BOLTON, Martha Brandt. Locke and Pyrrhonism: The Doctrine of Primary and Secondary Qualities, *The Skeptical Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, p. 353-377, 1983.

BOUTCHER, Warren. Montaigne's legacy, *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, p. 27-53, 2005.

BRAHAMI, Frederic. *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: PUF, 1997.

- Théologie, Religion, Vérité Chez Montaigne, In *Montaigne Et La Théologie, Dieu à notre commerce et société* (Direction de Philippe Desan). Paris: Librairie Droz, p.39-48, 2008.

BRETT, R.L. Thomas Hobbes, in *English literature and British Philosophy*, org. S. P. Rosenbaum. Chicago: University of Chicago Press, 1971, p.40-64, 1971.

BROCHARD, Victor. La morale ancienne et la morale moderne. *Revue Philosophique*. ano XXVI, p.1-12, janeiro de 1901.

BRODY, Jules. "De l'expérience": essai de lecture intégrale, *Lire les Essais de Montaigne, Actes du Colloque de Glasgow 1997*. Paris: Honoré Champion, 2001.

BRUNSCHVICG, Léon. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Paris: Éditions de la Baconnière, 1942.

BRUSH, Craig B. Reflections On Montaigne's Concept Of Being, *Kentucky Romance Quarterly*. N° 19, p. 147-165, 1972.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

- BURKE, Peter. *Montaigne*. New York: Hill and Wang, 1982.
- BURNYEAT, M. F. Can the Skeptic Live His Skepticism?, *The Skeptical Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, p. 117-149, 1983.
- BUSSON, Henri. *Le Rationalisme Dans La Littérature Française De La Renaissance (1533-1601)*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, p. 407-481, 1971.
- CARDOSO, Sérgio. Villey e Starobinski: duas interpretações exemplares, *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: v. 33, nº 86, p. 9-28, 1992.
- On Skeptical Fideism in Montaigne's Skepticism, *Skepticism In The Modern Age*. Leiden-Boston: Brill, p.71-83, 2009.
- CARRAUD, Vicent. De L'Expérience Montaigne et La Métaphysique; *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L.Marion. Paris: Épiméthée, PUF, p.49-91, 2004.
- L'Imaginer Inimaginable : Le Dieu De Montaigne; *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L.Marion. Paris: Épiméthée, PUF, p. 137-171, 2004.
- Avoir L'Âme Nette: Scepticisme Et Rigorisme Dans <Des Prières>; *Dieu à nostre commerce et société Montaigne Et La Théologie*, sous la direction de Philippe Desan. Genève: Librairie Droz, p. 73-89, 2008.
- CASALS PONS, J. "Trois incursions de Montaigne dans la métaphysique", *Montaigne Penseur et Philosophe*. Paris: Librairie Honoré Champion, pgs. 45 a 53, 1990.
- CHRISTODOULOU, K. La critique d'Aristote dans les 'Essais' de Montaigne, *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*. nº27-28, p. 53-57, 1978 (juillet-décembre).
- COELHO, M. C. M. N, Considerações sobre filosofia, retórica, imagem e verossimilhança em Platão, *Discurso – Departamento de Filosofia da FFLCH da USP*, v.41. p.185-222, 2011.
- COMPAGNON, Antoine. *Nous, Michel de Montaigne*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Não sou filósofo, (Je ne suis pas philosophe)*. Traduzido por Marco Aurélio Sousa Alves (circulação interna) – Revisto por Telma Birchal
- CONCHE, Marcel. *Pyrrhon ou l'apparence*. Paris: PUF, 1994.
- *Montaigne et la philosophie*. Paris: PUF, 1996.
- Montaigne, Penseur De La Philosophie, *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L.Marion. Paris: Épiméthée, PUF, p.175-196, 2004.

- COSTA LIMA, Luis. *Limites da Voz*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- COUISSIN, Pierre. The Stoicism of the New Academy, *The Skeptical Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, pgs. 31-65, 1983.
- COWLEY, Fraser. *A Critique Of British Empiricism*. New York: MacMillan St Martin's Press, 1968.
- DELÈGUE, Yves. Du paradoxe chez Montaigne. In: *Cahiers de l'Association internationale des etudes françaises*, N°14, p. 241-253, 1962.
- DEMEURE, Catherine. Montaigne: Le Paradoxe Et Le Miracle, Structure et sens dans l'Apologie de Raymond Sebond, *Les Etudes Philosophiques*, n°4, p. 388-403, 1978.
- DESAN, Philippe. Apologie De Sebond Ou Justification De Montaigne?, In *Montaigne Et La Théologie, Dieu à notre commerce et société* (Direction de Philippe Desan). Paris: Librairie Droz, p.175-200, 2008.
- DIAGNE, S.B. "Pascal et les 'sottises de Montaigne': de deux façons de philosopher", *Montaigne Penseur et Philosophe*. Paris: Librairie Honoré Champion, p. 53-61, 1990.
- DUBOIS, Claude: "Se regarder mais d'une veuë oblique": les strategies d'organisation du texte des *Essais*, *Lire les Essais de Montaigne, Actes du Colloque de Glasgow 1997*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- DUMONT, Jean-Paul. *Le Scepticisme Et Le Phénomène*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1985.
- DUTTON, Blake D. Nicholas of Autrecourt and William of Ockham on Atomism, Nominalism and the Ontology of Motion, *Medieval Philosophy and Theology* (5), printed in United States of America, p.63-85, 1996.
- EVA, Luiz. O Fideísmo Cético de Montaigne, *Kriterion*. Belo Horizonte: v. 86, p.42-59, 1992.
- *A Figura Do Filósofo: Ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola, 2007.
- Montaigne: O Ensaio Como Ceticismo, UNICAMP, *Manuscrito*. Campinas: 2001.
- Montaigne's Radical Skepticism, *Skepticism In The Modern Age*. Leiden-Boston: Brill, p. 83-107, 2009.
- Montaigne et les Academica de Ciceron. Asterion: philosophie, histoire des idees. pensee politique, v. 11, p. 1-45, 2013.
- EVERSON, Stephen. The objective appearance of Pyrrhonism, *Companion To Ancient Thought*, 2. Cambridge: Cambridge Press, 1991.

- FAYE, Emmanuel. Montaigne Et Les Théologiens Dans <Des Prières>, In *Montaigne Et La Théologie, Dieu à notre commerce et société* (Direction de Philippe Desan). Paris: Librairie Droz, p. 91-102, 2008.
- FERRARI, Emiliano. *Montaigne, Une anthropologie des passions*. Paris: Classiques Garnier, 2014.
- FISH, Stanley. Georgics of the Mind: Bacon's Philosophy and the Experience of His Essays, in *English literature and British Philosophy*, org. S. P. Rosenbaum. Chicago: University of Chicago Press, p. 15-39, 1971.
- FOGELIN, Robert J. The Tendency of Hume's Skepticism, *The Skeptical Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, p. 397-413, 1983.
- FREDE, Michael. Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions, *The Skeptical Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, p. 65-95, 1983.
- FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Paris: Gallimard, 1968.
- GARDEIL, H. D. *Iniciação À Filosofia De S. Tomás De Aquino*, Tomo IV. São Paulo: Duas Cidades, 1967.
- GHISALBERTI, Alessandro. *As raízes medievais do pensamento moderno*. São Paulo: Raimundo Lúlio, 2011.
- GIERCZYNSKI, Zbigniew. Le naturalisme et le scepticisme, principes de l'unité de la pensée de Montaigne, *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, N° 33, p. 7-17, 1981.
- GIOCANTI, Sylvia. *Penser l'irrésolution: Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*. Paris: Honoré Champion, p. 9-257, 2001.
- GLAUSER, Alfred. *Montaigne Paradoxal*. Paris: A.G.Nizet, 1972.
- GONTIER, Thierry. *De L'Homme À L'Animal Paradoxes sur le nature des animaux Montaigne et Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, p.11-161, 1998.
- GOYET, Francis. Montaigne and the notion of prudence, *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press p. 118-142, 2005.
- GRASSI, Ernesto. *Rhetoric As Philosophy The Humanist Tradition*. Pennsylvania: Southern Illinois University Press, 2001.
- GRAY, Floyd. Montaigne Et Sebond: The Rhetoric Of Paradox, *French Studies*. 28, p. 134-145, 1974.
- GUEROULT, Martial. Lógica, Arquitetônica E Estruturas Constitutivas Dos Sistemas Filosóficos, *L'Encyclopédie Française*. Première Partie: Philosophie. Section C:

'Élaboration des Doctrines Philosophiques'. Paris: Ed. Société Nouvelle de l'Encyclopédie Française, 1957. Traduzido por Pedro Jonas de Almeida. São Paulo: *Trans/Form/Ação*, 30(1), p. 235-246, 2007.

GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 2007.

HARTLE, Ann. *Michel de Montaigne Accidental Philosopher*. New York: Cambridge University Press, 2003.

- Montaigne and skepticism, *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, p. 183-207, 2005.

HOFFMANN, George. The investigation of nature, *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, p. 163-183, 2005.

KAMBOUCHNER, Denis. *L'homme des passions Commentaires sur Descartes II Canonique*. Paris: Albin Michel, 1995.

IMBACH, Ruedi. Notule Sur Quelques Réminiscences De La Théologie Scolastique Chez Montaigne; *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion. Paris: Épipiméthée, PUF, p. 91 a 106, 2004.

JARDINE, Lisa. Lorenzo Valla: Academic Skepticism and the New Humanist Dialectic, *The Skeptical Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, p. 253-287, 1983.

JOUKOVSKY, Françoise. *Le Feu et le Fleuve. Héraclite et la Renaissance française*. Genève: Librairie Droz, 1991.

KAMPF, Louis. Gibbon and Hume, in *English literature and British Philosophy*, org. S. P. Rosenbaum. Chicago: University of Chicago Press, p. 109-118, 1971.

KILPATRICK, Robert. 'Et nous en ferons de nos armes': Self-irony and Paradox in 'Du pédantisme', *Montaigne Studies*. Chicago: Volume XXV, Number 1-2, p. 207-224, 2013.

KIRWAN, Christopher. Augustine against the Sceptics, *The Skeptical Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, p. 205-225, 1983.

LAVELLE, Louis; *Introducción a la Ontología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.

LEIJENHORST, Cees. La causalité chez Hobbes et Descartes, *Hobbes, Descartes Et La Métaphysique*. Paris: Vrin, p. 79-120, 2005.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. A referência a Montaigne na concepção pascaliana de História, *Kriterion*: Belo Horizonte, v. 86, p. 60-76, 1992.

- LIMBRICK, E. "Montaigne et le spectre du pyrrhonisme au XVIe siècle", *Montaigne Penseur et Philosophe*. Paris: Librairie Honoré Champion, p. 143-157, 1990.
- LLOYD, Genevieve. *Part of Nature – Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.
- LOPES, Rogério A. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*, Tese de Doutorado, Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, p. 224-269 e 320-419, 2008.
- Estudo De Fontes E Leitura Imanente, *Dissertatio*, 35, p.227-247, 2012.
- LYCAN, William G. What, exactly, is a paradox?, in, *Oxford Journals, Analysis*. Vol. 70, 4, p. 615-622, 2010.
- MACLEAN, Ian. *Montaigne philosophe*. Paris: PUF, 1996.
- Montaigne and the truth of the schools, *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, p. 142-163, 2005.
- MAIA NETO, J. R. Descartes e os céticos do seu tempo. *Revista Latinoamericana de Filosofia*. Buenos Aires: v. 27, n.1, p. 59-80, 2001.
- Epoché as Perfection: Montaigne's View of Ancient Skepticism. *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought: New Interpretations*. 1ed. Amherst, New York: Humanity Books, v. 1, p. 13-42, 2004.
- Panorama historiográfico do ceticismo renascentista: 1997-2007. *Skepsis*, ano 1, n. 1, p. 83-97, 2007.
- Acquired Skepticism in the Seventeenth Century, *Skepticism In The Modern Age*, Brill, Leiden-Boston, p. 309-325, 2009.
- Charron's Academic Sceptical Wisdom. *Renaissance Scepticisms*, Dordrecht: Springer, p. 213-227, 2009.
- O contexto religioso-político da contraposição entre pirronismo e academia na 'Apologia de Raymond Sebond', *Kriterion*. Belo Horizonte: vol. 53, nº126, p. 351-374, 2012.
- Rationalisme critique néo-académicien chez Montaigne et Descartes, *Montaigne Studies*. Boston: vol. XXV. p. 49-60, 2013.
- MARCONDES, Danilo. A <Felicidade> do Discurso Cético: O Problema da Auto-Refutação do Ceticismo, *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC, nº8, Nov. 1994.
- The Anthropological Argument: The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Thought, *Skepticism In The Modern Age*. Leiden-Boston: Brill, p. 37-55, 2009.
- MARION, Jean-Luc. *Sur L'Ontologie Grise De Descartes*, Paris: J. Vrin, 1993.

- Qui Suis-Je Pour Ne Pas Dire Ego Sum, Ego Existo?. *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion. Paris: Épiméthée, PUF, p.229-266, 2004.
- Hobbes et Descartes: l'étant comme corps, *Hobbes, Descartes Et La Métaphysique*, Paris: J.Vrin, p. 59-78, 2005.
- MARQUER, Eric. Ce que sa polémique avec Descartes a modifié dans la pensée de Hobbes: histoire d'une controverse, *Hobbes, Descartes Et La Métaphysique*. Paris: Vrin, p. 15-32, 2005.
- MATHIAS, Paul. *Montaigne ou L'Usage Du Monde*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2006.
- Sans Dieu Ni Maître : Le <Fidéisme> De Montaigne, In *Montaigne Et La Théologie, Dieu à notre commerce et société* (Direction de Philippe Desan). Paris: Librairie Droz, p. 259-276, 2008.
- MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle. Les 'Confessions' de S. Augustin dans les *Essais de Montaigne*, *Lire les Essais de Montaigne, Actes du Colloque de Glasgow 1997*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- MCKINLEY, Mary B. Lire les Essais de Montaigne. *Lire les Essais de Montaigne, Actes du Colloque de Glasgow 1997*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, cap. 9, p. 221-235, 1991.
- MIERNOWSKI, Jan. *L'Ontologie de la contradiction sceptique, Pour l'étude de la métaphysique des Essais*. Paris: Honoré Champion, 1998.
- La Mort De Dieu Dans Les Essais (Montaigne, théologien au négative), In *Montaigne Et La Théologie, Dieu à notre commerce et société* (Direction de Philippe Desan). Paris: Librairie Droz, p. 25-38, 2008.
- MOLES, Elizabeth. Et Pascal se moquera de Montaigne : qui se doit moquer ?, *Lire les Essais de Montaigne, Actes du Colloque de Glasgow 1997*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- MOLINARO, Aniceto. *Metafísica Curso sistemático*. São Paulo: Paulus, 2002.
- MOSER, Paul K; Mulder, Dwayne H e Trout, J.D. *A Teoria Do Conhecimento – Uma introdução temática*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- NAYA, Emmanuel. Renaissance Pyrrhonism: A Relative Phenomen, *Renaissance Scepticisms*, Dordrecht: Springer, p.15-32, 2009.

- NDIAYE, A.R. "Malebranche, lecteur de Montaigne", *Montaigne Penseur et Philosophe*. Paris: Librairie Honoré Champion, p.157-175, 1990.
- OLASO, Ezequiel de. *Zetesis, Manuscrito*. Campinas: XI, 2, p.7 -32, 1988.
- PAGANINI, Gianni. Montaigne, Sanches Et La Connaissance Par Phénomènes. Les Usages Modernes D'un Paradigme Ancien; *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L.Marion. Paris: Épiméthée, PUF, p. 107-135, 2004.
- PANICHI, Nicola. *I Vincoli Del Disingano*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, p. IX a XXXIII, 1-43, 183-265 e 373-447, 2002.
- Montaigne And Plutarch: A Scepticism That Conquers The Mind, *Renaissance Scepticisms*. Dordrecht: Springer, p. 183-211, 2009.
- PATRICK, Henry. Montaigne and Heraclitus: Pattern and Flux, Continuity and Change in "Du repentir". *Montaigne Studies*. Chicago: Hestia Press, University of Chicago, vol. IV, no. 1-2, September 1992.
- PENELHUM, Terence. Skepticism and Fideism, *The Skeptical Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, p. 287-319, 1983.
- PIMENTA, Julio Agnelo Patio. A Escrita do Paradoxo em Montaigne. *Kínesis*. São Paulo: UNESP, vol. I nº 02, p. 144-159, 2009.
- PIRES, Celestino. Ontologia e Metafísica. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 20, 131-161, 1964.
- POUILLOUX, Jean-Yves. "Comment commencer à penser véritablement?", *Montaigne Penseur et Philosophe*. Paris: Librairie Honoré Champion, p.19-31, 1990.
- À L'Ami: Le Deuil Et La Pensée, *Bulletin De La Société Des Amis de Montaigne*, nº21-23, ano 1988-90
 - *Montaigne L'Éveil De La Pensée*. Paris: Honoré Champion, 1995.
 - "Connais-toi toi-même": un commandement paradoxo, *Lire les Essais de Montaigne, Actes du Colloque de Glasgow 1997*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- PUENTE, Fernando Rey. Porque O Movimento É A Essência Da Natureza? (Phys. III.1-3), *Kriterion*. Belo Horizonte: nº 122, p. 505-519, Dez. 2010.
- ROSALENY, Vicente Raga. The Current Debate about Montaigne's Skepticism, *Skepticism In The Modern Age*. Brill: Leiden-Boston, p. 55-71, 2009.
- ROSSET, L ; FRANGIOTTI, R. *Metafísica: Antiga e Medieval*. São Paulo: Paulus, 2012.

- RUSSELL, Daniel. La fin de la mémoire, *Lire les Essais de Montaigne, Actes du Colloque de Glasgow 1997*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- SAYCE, Richard. L'ordre des *Essais* de Montaigne, *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance* 8. p.7-22, 1946.
- SAMARAS, Zoe. "Montaigne et Platon: la philosophie du langage", *Montaigne Penseur et Philosophe*. Paris: Librairie Honoré Champion, p. 31-45, 1990.
- "Le sens comme reflet: lecture platonicienne des *Essais*", *Lire les Essais de Montaigne, Actes du Colloque de Glasgow 1997*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- SCHMITT, C. B. The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times, *The Skeptical Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1983.
- SCREECH, M. A. *Montaigne and Melancholy – The Wisdom of the Essays*. United States of America: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.
- SEDLEY, David. The Motivation of Greek Skepticism, *The Skeptical Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, Berkeley e Los Angeles, p. 9-31, 1983.
- SÈVE, Bernard. *Montaigne Des règles pour l'esprit*. Paris: PUF, 2007.
- SGATTONI, Marco. De la métaphysique à la physique: un parcours à rebours?, *Montaigne Studies*. Chicago: Volume XXV, Number 1-2, p. 71-81, 2013.
- SMITH, Plínio Junqueira. Skepticism, Belief, and Justification, *Skepticism In The Modern Age*. Leiden-Boston: Brill, p. 171-193, 2009.
- O método cético da oposição e as fantasias de Montaigne, *Kriterion*. Belo Horizonte: n° 126, p. 375-395, 2012.
- STAROBINSKI, Jean. *Montaigne Em Movimento*, Cia das Letras, São Paulo, 1993.
- É possível definir o *Ensaio*?, *Remate de Males*. Campinas-SP: p. 13-24, Jan./Dez. 2011.
- STRAWSON, P. F. *Skepticism And Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press, 1985.
- STRIKER, Gisela. The Ten Tropes of Aenesidemus, *The Skeptical Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, p. 95-117, 1983.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, p.7-72 e 163-180, 2000.
- THIBAUDET, Albert. *Montaigne*. Paris: Editions Gallimard, 1963.

TOURE, A. "Montaigne: écrire baroque", *Montaigne Penseur et Philosophe*. Paris: Librairie Honoré Champion, p. 113-129, 1990.

TOURNON, André. Le Grammaire, Le Jurisconsulte, Et L'"Humaine Condition', *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n° 21-23, ano 1988-90

- *Montaigne*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

- "Action imparfaite de sa propre essence...", *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion. Paris: Épipiméthée, PUF, p. 33-49, 2004.

VILLEY, Pierre. *Les Sources Et L'Évolution Des Essais De Montaigne*. Osnabruck: Reimpression De La 2^e Edition de 1933, Otto Zeller Osnabrück, Rhein, 2.V, 1976.

- La place de Montaigne dans le mouvement philosophique, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Tome LI, p. 338-359, janvier-février, 1926.

WALLACH, Barbara Price. Rethoric and Paradox: Cicero, 'Paradoxa Stoicorum IV', *Hermes*, Vol. 118, n°2, p.171-183, 1990.

WEILER, Maurice. *Montaigne*. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 1948.

WILLIAMS, Bernard. Descartes's Use of Skepticism, *The Skeptical Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, p. 337-353, 1983.

WOLFF, Francis. Dois Destinos Possíveis Da Ontologia: A Via Categorical E A Via Física; in A Ética de Aristóteles e o Destino da Ontologia, *Analytica*, vol. 1, n° 3, p. 179-225, 1996.

Apoio:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

B.SCHMITT, Charles; SKINNER, Quentin (edited by). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1988.

BURNS, Edward McNall. *História da Civilização Ocidental*. Porto Alegre: Editora Globo, 1970.

CAMPS, Victoria. *Historia De La Ética I – De Los Griegos Al Renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica, 1987.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

DESAN, Philippe (direction). *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris: Ed. Honoré Champion, 2004.

- FOLSCHEID, D.; WUNENBURGER, J.J, *Metodologia Filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KIM, Jaegwon and SOSA, Ernest. *A Companion to Metaphysics*. Oxford: Blackwell, 1995.
- LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LEAKE, Roy E; LEAKE, David B; LEAKE, Alice Elder. *Concordance des Essais de Montaigne*. Genève: Droz, 2 vols, 1981.
- MACINTYRE, Alasdair. *A Short History Of Ethics*. London: Routledge, 1967.
- NAYA, Emmanuel. *Le vocabulaire des Sceptiques*. Paris: Ellipses Édition, 2002.
- POPKIN, Richard; *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 2000.
- REALE, Giovanni. *História Da Filosofia Antiga em 5 volumes*, São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- ROBERT, Paul. *Le Petit Robert 2013*. Paris: Le Robert, 2013.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna, da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- RUTHERFORD, Donald (edited by). *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- WILLEY, Basil. *The English Moralists*. London: University Paperbacks, Methuen, 1965.