



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GLAUBER HOLANDA CAVALCANTE

SABER E FÉ EM MONTAIGNE

FORTALEZA

2018

GLAUBER HOLANDA CAVALCANTE

SABER E FÉ EM MONTAIGNE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes.

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C364s Cavalcante, Glauber Holanda.

Saber e fé em Montaigne / Glauber Holanda Cavalcante. – 2018.
101 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2018.

Orientação: Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes.

1. Apologia. 2. Ceticismo. 3. Fé. 4. Razão. 5. Verdade. I. Título.

CDD 100

GLAUBER HOLANDA CAVALCANTE

SABER E FÉ EM MONTAIGNE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: ____ / ____ / ____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Gustavo Bezerra do Nascimento Costa
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à minha mãe, Márcia Holanda, por ter se esforçado tanto para me oferecer todas as condições de me descobrir na caminhada da vida e do conhecimento, me apoiando em minhas decisões e novas descobertas. Grande exemplo de disciplina e dedicação nos estudos acadêmicos, sendo sempre válido ressaltar que foi ela quem sempre me disse que a coisa mais importante pro homem é a educação e seus estudos. Meu pai, Ronaldo Cavalcante, que dentro do possível me fez acreditar em mim e não desistir da Filosofia, foi ele quem me estimulou a enfrentar esse grande desafio. Sem menor destaque, agradeço minhas queridas irmãs Karenine Holanda e Caroline Holanda com as quais estudei junto, na mesma mesa, aprendemos que na vida deve-se caminhar em união, no caminho do bem, de mãos dadas. A meu filho primogênito, Noah Holanda, por ser tão amável e compreensível. A minha querida linha do Equador, Valeria Yanela, por todo o apoio emocional que me dedicou.

Agradeço aos meus amigos e professores que me apoiaram nesse crescimento filosófico. Aos professores: Evanildo Cotesky, Átila Brillhante, Ivanhoé Albuquerque, José Gabriel Trindade, Manfredo de Oliveira, Expedito Passos, Ivan Fiúza, Zezé de Menezes, Auto Filho, Luciano, Ilana Vieira, Emiliano Aquino e Cristiane Marinho, que sempre trouxeram a filosofia dos livros para à vida cotidiana. Em memória, o querido professor Carlos Dalia por insistir na importância dos textos clássicos tão fundamentais à Filosofia, e persistir na presença durante a hora da chamada.

Agradeço, em especial, ao meu orientador, professor Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes, que tanto contribui no aperfeiçoamento e direcionamento desta pesquisa, assim como no desenvolvimento de meu potencial acadêmico e profissional, com a serenidade de quem constrói o pensamento dialeticamente, dedicando sempre disponibilidade e atenção.

Por fim, agradeço aos ex-presidentes da república, Luis Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff, e ao ex-ministro da educação, Fernando Haddad, por tamanho engajamento na criação de projetos na área da educação e fortalecimento do ensino superior e das universidades federais brasileiras.

Esta pesquisa recebeu apoio financeiro da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP.

Mas eu não estou interessado / Em nenhuma teoria / Em nenhuma fantasia / Nem no
algo mais / Longe o profeta do terror / Que a laranja mecânica anuncia / Amar e
mudar as coisas / Me interessa mais.
Belchior. Alucinação.

RESUMO

Esta pesquisa se propõe a abordar a noção de saber (*savoir*) e fé (*foi*) sugerida por Michel de Montaigne (1533-1592), a partir do ensaio *Apologia de Raimond de Sebond* (II,12). Para tanto, apresentamos como o pensador francês analisou o confronto ideológico entre correntes opostas que marcaram seu tempo. Como Montaigne ensaia a via do saber e a via da fé? Essa questão reflete na análise acerca do que seria o homem verdadeiramente sábio e fiel. O critério teórico passa a ser entendido pelo lado prático. O autor se encontrava inserido no questionamento do *como se vive* e do *como se deve agir*; levando o âmbito político a ser analisado pela óptica da moral. Reavaliar o conhecimento racional e tudo que dele provém pode evidenciar a desconexão entre a esfera humana e a esfera divina, levando, assim, a discussão para o campo ético enquanto quadro central da *Apologia de Raimond de Sebond*. Sem amparo sobrenatural, o homem estaria condenado a ocupar o espaço no qual se encontra, limitado, e tendo apenas a política como amparo. Nem Cátedra, nem Catedral possuem ferramentas para tingir a *verdade*, ou *as verdades do mundo*. Desta forma, o sentido de análise da noção de saber e fé precisa ser definido, sob a óptica independente do autor, seja na *Apologia*, ou ainda em outros ensaios secundários. Para esta pesquisa adotamos ainda as seguintes hipóteses interpretativas: i) o saber possui sentido limitado; ii) o ceticismo permite enfrentar as questões sobre a verdade; iii) a dimensão divina está dissociada da dimensão humana; v) a questão da verdade não está separada do problema moral, nem tampouco do tratamento antropológico, epistemológico, político e ético considerados por Montaigne.

Palavras-chave: Apologia. Ceticismo. Fé. Razão. Verdade.

ABSTRACT

This research proposes to approach the notion of knowledge and faith (was) suggested by Michel de Montaigne (1533-1592), from the essay Apology to Raymond de Sebond (II, 12). For this, we present how the French thinker analyzed the ideological confrontation between opposing currents that marked his time. Having as a starting point the attempt to decipher the Apology, the research opts for a certain approach, in which there is possibility of contextualizing the apologetic essay by understanding the specificities treated. How does Montaigne rehearse the path of knowledge and the way of faith? What would a wise or faithful man be? Is the theoretical criterion superior to the practical one? How should they act amidst the chaos of ideas and the customary use of generalized violence? Where would reason and good Christian faith be through the practice of evil? In this essay, Montaigne apparently does the defense of Natural Theology (1434) by the Catalan physician Raymond de Sebond (? -1436), but we are faced with a framework of diverse attributes that permeate the work, whether in theological, scientific or political sense, ethical or philosophical. Re-evaluating the human instrument and evidencing the disconnection between the human sphere and the divine sphere from the ethical criterion becomes the central framework of Apology. Man would be condemned to occupy the space in which he is, limited, without supernatural protection. Neither chair nor cathedral has tools to dye the truth, or the truths of the world. In this way, the sense of analysis of the notion of knowledge and faith must be defined, from the author's point of view, either in the Apologia or in other secondary essays. For this research we also adopt the following interpretative hypotheses: i) the knowledge has limited sense; ii) skepticism allows us to face the questions about the truth; iii) the divine dimension is dissociated from the human dimension; v) the question of truth is not separated from the moral problems, nor from the anthropological, epistemological, political and ethical treatment considered by Montaigne.

Keywords: Apology. Skepticism. Faith. Reason. Truth.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	09
2	MONTAIGNE E A APOLOGIA DE RAIMOND DE SEBOND.....	15
2.1	Montaigne e a apologia de Raimond Sebond.....	15
2.2	A apologia de Raimond de Sebond e a Teologia Cristã.....	19
3	NOÇÃO DE FÉ.....	29
3.1	Sobre fé e crença.....	29
3.2	Fé e costume: a relativização das seitas.....	37
4	NOÇÃO DE SABER.....	51
4.1	Saber e razão.....	51
4.2	Saber e sabedoria.....	60
4.3	Escola de Pirro e a Crítica ao saber filosófico.....	65
5	O SABER E A POLÍTICA.....	73
5.1	Política: ideal ou real?.....	73
5.2	Política e moral.....	86
6	CONCLUSÃO.....	97
	REFERÊNCIAS.....	102

1 INTRODUÇÃO

A sabedoria (*sagesse*) e a fé (*foi*) por vezes são tidas como caminhos que levam à verdade das coisas deste mundo. Ambas são invocadas como fundamento para discursos e ações baseadas em crenças, costumes e até autoridade. Geralmente inebriadas de certa superioridade supostamente inquestionável. Por mais que haja o debate entre o que seja a sabedoria e a insensatez, podemos dizer que, o homem sábio teria de lidar com dois domínios distintos, por um lado, o pensamento racional, e por outro, a conduta prudente. Esta abordagem se encontra de acordo com as noções mais aceitas pela tradição filosófica. Nela está contida não apenas o direcionamento racional, como também a excelência da ação.

Por mais que no idioma francês o conceito de *sagesse* (sabedoria e, ou, sapiência) seja único, ele contém indicação dupla: *sofia* e *phronesis*. A herança da tradição grega identifica cada uma com um conceito que se perdeu já na assimilação do latim clássico, que trata *sofia* e *phronesis* como *sapientia*. Em português, temos os dois conceitos: *sapiência* e *sabedoria*. Neste idioma é mais perceptível a distinção. Dessa forma, *sagesse* enquanto termo que designa a sabedoria, não traz consigo a ideia necessária de *conhecer*, ou seja, o *conhecimento* das coisas mais elevadas. Não se trata de conhecer as coisas superiores por meio da esfera natural humana, mas sim de um termo ligado às atividades humanas.

Posto que em seu idioma *sagesse* pode significar *phronesis* e *sofia*, como o pensador francês Michel de Montaigne encara essa relação ao utilizar o conceito em seus Ensaios? Nem a ciência, nem a teologia seriam as mais indicadas para lidar com essa dimensão problemática inerente ao tempo do autor. Não seria o filósofo, a figura mais apta para lidar com a *sofia* e a *phronesis*? Em caso afirmativo, alguma doutrina filosófica poderia contribuir nessa tarefa? Ao invés de jogar com o novelo de lã, poderia a filosofia ser útil em desfazer esse engodo teórico que influencia diretamente no campo real das ações?

Na filosofia atual observamos uma distinção clara entre sapiência e sabedoria. Enquanto a primeira estaria ligada à dimensão contemplativa, a outra estaria ligada ao campo prático, por vezes quase como um norte para o homem no mundo. Na filosofia pós Aristóteles é que esta distinção brilhou mais claramente. As escolas filosóficas do estoicismo, epicurismo e ceticismo teriam como contribuir para um melhor entendimento no campo das ideias. Como contribuir com teorias para estabelecer a paz no campo real das ações?

No Renascimento filosófico, nos deparamos com as condições propícias aos pensadores desta época, assim, podemos encontrar posicionamentos que tratam os embates

ideológicos, políticos, teológicos e morais, tinham como objetivo contribuir para um diagnóstico mais preciso acerca da doença social, violência política, ou seja, a opção pela ação cruel dos massacres. A retomada do pensamento helênico, tais como o ceticismo, o estoicismo e o epicurismo, coincidem com o período no qual Lutero (1483-1546)¹ expandia sua doutrina reformista da Igreja, manifesta em diversos pontos da Europa. O cenário é de quebra da estabilidade institucional, seja contra o rei ou contra o papa, ao mesmo tempo em que visa profundas mudanças estruturais, das antigas crenças e dos costumes vigentes.

Com a possibilidade de reforma da Igreja, a Europa passou por uma radical abertura de mentalidades, favorável ao surgimento do Estado Moderno, entretanto, mediante a instabilidade política e social, esta época trazia consigo as marcas do terror, da intolerância, dos massacres e das contraditórias guerras cívico-religiosas². Esse horizonte de crise no século XVI abriu espaço para a ampliação do interesse na doutrina ética, como no caso de Pico de La Mirandola (1463-1494) e sua obra *A Dignidade Humana* (1520), e, as edições francesas das *Hipotiposes* de Sexto Empírico, versadas belamente por Estienne e Harvert (1562 e 1569).

Mediante essas divergências dos conceitos de saber e fé, e de seus usos no Renascimento, a Filosofia tinha de se perguntar sobre o que pode conhecer o homem, e mais, o que seria correto conhecer, posto que o fundamento da violência é, frequentemente, teórico e chancelado pelas universidades e pela Igreja. A violência entre seitas e Estado é um fenômeno que intriga a filosofia política. Dado isto, constatamos que, aparentemente, há um conflito entre o argumento da tradição grega sobre a regra do conhecimento, ou seja, que o conhecimento e a verdade geram em si práticas excelentes e sublimes, mesmo no campo político ou nas práticas mais vigentes.

Diante desse cenário de sábios e fiéis, a Europa deveria brilhar em excelência. As ações humanas teriam de ser reflexo de uma cultura superior, o que não se constata na dimensão real deste mundo. Torna-se, então, inevitável uma abordagem que leve em consideração outras vias temáticas como a antropologia, a política, a ética, e a filosofia, dado que se relacionam com o critério da verdade para o soberano bem.

¹ Maior nome da Reforma da Igreja. Lutero passou a tratar de um Deus justo e não mais como um Senhor severo e punidor. Em 1517, o teólogo alemão fixou suas 95 teses à porta do castelo de Wittemberg.

² A França do século XVI foi marcada por essas guerras entre católicos e huguenotes (protestantes). Aconteceram no período de março de 1562 à abril de 1598. A maior marca dessa barbárie foi a Noite de São Bartolomeu. Podemos também enumerar uma série de oito grandes conflitos cívico-religiosos. Válido ressaltar que Montaigne lança os Ensaios nesse período.

Que sei eu? (*qui sais-je?*) Se pergunta Montaigne em seus *Ensaíos*. Aparentemente se trata de um questionamento gnosiológico ou epistemológico. Mas quando nos aprofundamos na leitura dos *Ensaíos*, essa frase lapidar remete a esse questionamento da verdade e a relação com a possibilidade humana de relacionar-se com ela, quer seja no campo divino (teológico e metafísico), ou ainda no campo humano (Filosofia Política e Ética).

O problema de Montaigne visto por sua abordagem autônoma é exatamente o de suspender o juízo enquanto questiona o critério central do bem universal válido. Ora, se a ciência seria mãe das virtudes, por consequência lógica, os vícios teriam de ser filhos da ignorância. Se os *sábios* e *fiéis* se encontram submersos em ações que não visam o bem, como poderiam então se fundamentarem na sabedoria científica e teológica?

É neste contexto que Raimond de Sebond (?-1436), teólogo catalão, lançou *Theologia naturales sive liber creaturarum magistri Raymondi de Sebonde* (1487), obra que se propõe fundamentar o acesso à Revelação divina por meio de meditação racional, ou ainda por intermédio de uma *iluminação* natural oriunda da natureza humana. Montaigne é autor de uma tradução desta obra. O ensaísta verte-a do latim para o francês. Sebond vincula-se a uma tradição apologética notoriamente fixada por Agostinho e Tomás de Aquino: a *scientia hominis* não era apenas uma via demonstrativa apta a prover por intermédio de argumentação a *contingencia mundi*, mas também apta a provar a *existência de Deus*.

Desta forma, em Sebond, a *scientia hominis* se liga a sabedoria divina quando almeja alcançar a verdade. O mesmo modo de operar acontece com a ação humana que supostamente se une a ação divina quando é conveniente ao agente proponente. A vontade humana se equipara à *vontade de Deus* meramente apelando para o uso das faculdades mentais, dentre elas a imaginativa. De modo geral, o método apologético estava vinculado e tem por finalidade descobrir os *mistérios* da Santa Trindade, ou ainda da Providência, tal qual as Escrituras os havia esboçados. Se a clareza permite iluminar os mistérios, ou seja, se trata de um meio de conhecer as coisas excelentes mediante um modo divino e mais elevado do que a pura fé. Esta excepcionalidade a tornou algo comum tradicionalmente adquirido pelos teólogos, no sentido da passagem de uma racionalidade puramente humana a outro modo cognitivo sobrenaturalmente iluminado.

A *scientia hominis* de Sebond, pode ser vista como uma tentativa de conciliação do humanismo com sua pretensão mais otimista, na qual se atribui à criatura a possibilidade do conhecimento de verdade divinas. Na composição dos *Ensaíos*, Montaigne escreve seu mais longo ensaio intitulado *Apologia de Raimond de Sebond* (1580). O título em si já é considerado uma estratégia do ensaísta, ao sugerir a defesa de Sebond e de sua obra, dos

ataques dos racionalistas Na verdade, Montaigne pretende questionar tanto o vazio conceitual quanto a autoridade do conhecimento e de suas ferramentas racionais. Montaigne visa questionar o otimismo filosófico vigente, ao mesmo tempo em que desnuda a condição humana limitada, ainda cercada de sofrimento, de morte, de dominação, de intolerância, de ódio e de pusilanimidade (crueldade).

A *Teologia Natural* de Sebond se inscreve na tradição que acredita na possibilidade do homem atingir à Verdade da fé por intermédio das faculdades mentais. Montaigne opta por uma posição oposta à de Sebond. Para o ensaísta não se trata, particularmente, de uma crítica à razão enquanto ferramenta da ciência humana, mas sim de uma crítica ao otimismo do homem tendo em vista que Montaigne considera que o homem possui um conhecimento limitado. Na *Apologia de Raimond de Sebond*, Montaigne atribui à razão um sentido polissêmico, destilando críticas que perpassam as diversas áreas do conhecimento humano. Logo, a razão não seria capaz de conceber leis divinas.

Essa busca da verdade, promovida tanto pela *Teologia Natural*, quanto dos *racionalistas* estaria te ligada a certo dogmatismo que transita pelas esferas do saber e da fé. Se analisarmos a *Apologia de Raimond de Sebond* possivelmente detectaremos contribuições de Montaigne ao que tange essa temática. Nesse ponto, vemos o quanto é imprescindível para compreender o texto de Montaigne decifrar as categorias principais desta pesquisa, ou seja, saber e fé, juntamente às categorias secundárias que a elas se relacionam, como é o caso da *crença*, dos *costumes* e da *autoridade*.

É por esse caminho que Montaigne caminha para tratar da questão política de seu tempo. A relação entre *autoridade* e *soberania nacional* passam a integrar a análise do ensaísta francês. Montaigne entende que a ciência divina teria validade apenas como viés teológico, restando ao campo real uma relação direta com a política, com a filosofia e a moral. A primeira objeção à Sebond fornece material para uma análise dos argumentos de Montaigne acerca da sabedoria humana e da relação da razão como propedêutica da fé cristã, a partir de uma óptica autônoma sem pôr, no entanto, as crenças vigentes em cheque.

Na *Apologia de Raimond de Sebond*, Montaigne ao defender às ideias de Sebond, expõe o racionalismo humanista do teólogo apenas como um preâmbulo retórico. A condição humana, para Montaigne, é limitada e de miséria. Posto que ele se encontra impossibilitado de elevar-se acima da humanidade para atingir as verdades da ordem divina. O que cabe ao homem, na visão do pensador francês é o de tentar conhecer as ciências práticas, ou seja, para um melhor entendimento da realidade que o cerca. A segunda objeção a Sebond, a estratégia dos *Ensaíos* se mostra mais delicada, posto que o objeto da refutação são os meios humanos

(*moyens humaines*). Segundo a *Apologia de Raimond de Sebond*, o salto da natureza para sobrenatureza implica um modelo de análise da fé (*analysys fidei*). Se a humanidade possui certa suficiência nesse tema, talvez deva-se ao dom de saber (*don de science*) prometido pela teologia, ou seja, um limite pelo qual a alma humana pode transitar no conhecimento.

Sendo teólogo, Sebond teria, aparentemente, razão de remeter o acesso à Verdade absoluta pela via da racionalidade, contudo, Montaigne chama atenção para a confusão entre as noções de saber e fé, pois, como seria possível uma ciência divina (*divine science*) diante de uma natureza puramente humana? Sendo possível, a reivindicação de um sobre-excedente do ponto de vista humano que se encontraria próximo a uma *iluminação*, logo, seria permitido ao súdito rebelar-se e armar-se contra seu príncipe em defesa da religião? Montaigne opta por confrontar o desprezo do homem ao mundo e aos seres vivos que o cercam. O ensaísta francês convida seu leitor a integrar-se com a natureza, que ele chama de mãe, e que a tudo e a todos abraça igualmente. É nesse sentido que sugere à consciência humana buscar sua *cura* da presunção do saber.

Reconstruir o cenário de paz na Política é partir de uma precisa intervenção filosófica, em Montaigne é enfrentar a questão central do critério moral. O homem teria sua excelência apenas em palavras, enquanto suas ações não teriam mais peso para ilustrar essa suposta superioridade delirante. A justiça humana que deveria ser uma insígnia da excelência humana estaria à mão dos partidos políticos apenas como um adorno, o mesmo acontece na advocacia onde a justiça é meramente palavras na boca de um advogado.

Com base na *Apologia* podemos perceber que o texto se relaciona com o campo político e ético. A antropologia de Montaigne trata exatamente da real condição humana. Devemos, então, adotar os sábios como exemplo de vida? Qual a delimitação entre a ciência humana e a ciência divina? Qual o papel do cristianismo? Seria a virtude uma marca particular da humanidade? Brilham os costumes e crenças em oposição à corrupção e vícios? Não estaria a fé sendo assimilada como crença? A religião não estaria sendo assimilada como mero costume e regra de vida social? Até onde nos tem levado o aprimoramento das faculdades mentais? A vida feliz necessariamente passaria pela Lógica? Como se relacionam o saber e a fé mediante a óptica autônoma de Michel de Montaigne? Mediante estes questionamentos, a atual pesquisa se volta à análise desses paradigmas, como um ensaio de movimento da alma e do corpo que possam evitar os abismos preenchidos pela violência e dominação. Somente assim, os homens estariam protegidos das intempéries. Adotamos o procedimento de leitura e análise do texto *Apologia de Raimond de Sebond*, sem deixar de

lado alguns ensaios secundários que por ventura auxiliem na compreensão deste texto tão peculiar, quer seja em tratamento filosófico, político ou moral.

Sem maiores interesses, pois se trata aqui de procedimento que reconhece a interpretação de Montaigne e sua proposição de reconstrução política como enfrentamento a crise de sua época. Daí a necessidade de um procedimento que interprete o texto, valendo-se do autor, do seu estilo singular, ora paradoxal, ora com acréscimos posteriores ao lançamento da *Apologia de Raimond de Sebond*.

A fluidez das ideias no texto de Montaigne, por vezes, de modo contraditório, a *Apologia* nos permitiria considerar Montaigne um autor cético e crente simultaneamente sem que conduza a razão humana a certas unilateralidades. Por conseguinte, se faz necessário considerar, ainda, a visão de alguns interpretes clássicos e outros mais atuais, a fim de compreender a relação entre o autor, a escola cética e o pensamento cristão. Talvez assim atinjamos os objetivos desta pesquisa, a fim de esclarecer o projeto e a orientação filosófica, política e moral de Montaigne, a partir do entendimento da relação entre saber e fé mediante sua óptica autônoma.

2 MONTAIGNE E A APOLOGIA DE RAIMOND DE SEBOND

Eu falo (escrevo) ao papel como eu falo ao primeiro que encontro.

Montaigne, *Os Ensaaios* (III, 1).

2.1 Montaigne e a apologia de Raimond de Sebond

Nesse capítulo inicial trataremos a relação de Montaigne com seus *Ensaaios* e buscaremos entender porque a *Apologia de Raimond de Sebond* é tida como o ensaio mais relevante do pensador francês. Destrincharemos como o texto se desenvolve e como Montaigne elucida suas ideias no transcorrer de seu discurso. Ao publicar os *Ensaaios* (1580), Montaigne lança o livro de sua vida. A obra é dividida em três livros contendo 107 ensaios ao todo³. No livro II, está contida a *Apologia de Raimond de Sebond*. O título se faz claro. À primeira vista se trata da defesa da Teologia Natural, contudo, o texto guarda mistérios que, por sua vez, podem levar o leitor a surpresa de se deparar com uma postura contrária à sugerida inicialmente pelo autor.

Por que Montaigne se propõe a advogar algo que mais adiante ele vai acusar? Esta é uma pergunta que diz muito sobre o estilo dos *Ensaaios*, da *Apologia* e de seu autor. A defesa de Sebond também é um ensaio, e como tal, não se trata de um texto dogmático. Logo, cabe ao autor desenvolver um método próprio para expor suas ideias e convicções. À grosso modo, Montaigne inicia o décimo segundo capítulo do livro II imbuído de defender Sebond e a Teologia Natural. O papel de acusador vai aparecer dar em um segundo momento, depois que o ensaísta constrói a sua base textual.

A *Apologia de Raimond de Sebond* tem similaridade com outros ensaios do livro que, trazem um título específico, porém nem sempre retratam certa unidade e coesão com o pensamento desenvolvido nas linhas do discurso. Essa teoria interpretativa se mostra plausível quando se trata de publicações francesas do século XVI⁴. A defesa de Sebond seria apenas um preâmbulo condensado em algumas páginas iniciais? Analisemos as primeiras palavras de

³ Seriam 108 ensaios se levássemos em conta um capítulo que trazia os sonetos de La Boétie, porém, só publicados na versão de 1590. Com o famoso Exemplar de Bordeaux.

⁴ Em caso de ilustração, ver D. M. Frame, intérprete de Montaigne que aponta o caso Henri Estienne, contemporâneo de Montaigne, autor da *Apologie pour Hérodote* (Apologia de Heródoto). Este texto deveria tratar da defesa de Heródoto, entretanto há evidências de que o texto sirva de pretexto para exposição satírica do mundo que o cerca, ou seja, das contradições entre Estado e da Igreja.

Montaigne⁵, na Apologia: “É em verdade a ciência algo muito útil e de grandeza, aqueles que a desprezam dão provas de sua bestialidade: portanto, eu não estimo seu valor a essa medida extrema que alguns lhe atribuem”⁶ (MONTAIGNE, 2009, p. 159).

Ao explicitar seu pensamento no início da *Apologia*, Montaigne deixa claro que possui apreço pela sabedoria e ciência humana, pois de outro modo estaria se autodenominando ignorante, algo que se afasta do estilo do autor. Contudo, o ensaísta não considera que a ciência poderia servir de fundamento ao soberano bem deste mundo. Nem por atribuição, considera o ensaísta, a ciência teria o poder de tornar os homens *sages* (sábios) e *contents* (felizes). Montaigne questiona o “endeusamento” da ciência, quando percebemos que o autor não aceita que ela seja considerada a mãe das virtudes, pois, mediante a proposição inversa, os vícios seriam filhos da ignorância. Diante disto, será mesmo que essa teoria se comprova no campo do real? É nesse sentido que a *Apologia de Raimond de Sebond* se inicia e se desenrola durante um extenso número de páginas dos *Ensaio*s. Podemos entender que se trata de uma exaustiva interpretação dessa *elevação* da ciência humana a um patamar que o autor discorda. Ao mesmo tempo, o autor não admite que a ignorância (ou até mesmo inocência), seja o fundamento para todo o mal praticado pela humanidade, Montaigne se posiciona contra esse paradigma dogmático do saber humano vigente do século XVI.

Segundo a óptica autônoma de Montaigne, tanto na cátedra como na catedral deveríamos encontrar grandes espíritos detentores de sabedoria, os ditos “sábios”, posto que os “doutos” e os “santos” supostamente detenham em suas mãos a chave do *conhecimento*, seja por intermédio do saber, seja pelo intermédio da fé, deveriam brilhar na prática do bem. Mas, de fato, é isso que encontramos? Dentre sábios e fiéis, o que Montaigne constata é apenas uma coisa: o homem. É a este objeto de estudo que Montaigne se refere quando diz: “se isto é verdadeiro, isto está sujeito a uma longa interpretação”⁷ (MONTAIGNE, 2009, p. 159). Ao tratar da dimensão do saber, o autor direciona sua análise para a ciência, junto a ela abre-se o precedente para abordar o homem, posto que a ciência seria uma prática exclusiva do *homo sapiens*. Montaigne se debruça sobre a utilidade da ciência, de suas ferramentas, de sua dimensão teológica, e filosófica no que tange o critério ético. O autor não visa analisar o

⁵ Todas as citações dos Ensaio)s contidos nessa pesquisa são grifos nossos de tradução diretamente do francês. Inserimos no corpo do texto o resultado das traduções, restando ao texto original constar nas notas de rodapé. As passagens citadas, aqui, são retiradas dos livros *Les Essais I*. Gallimard: Paris, 2009, *Les Essais II*. Gallimard: Paris, 2009 e *Les Essais III*. Gallimard: Paris, 2009.

⁶ Texto em francês: “C’est à la vérité une très utile et grande partie que la science, ceux qui la méprisent témoignent assez leur bêtise: mais je n’estime pas pourtant sa valeur jusques à cette mesure extrême qu’aucuns lui attribuent”.

⁷ Texto em francês: “Si cela est vrai, il est sujet à une longue interprétation”.

homem vestido e cheio de adornos, ao contrário, visa o homem inteiramente nu. Não se trata de mera nudez, a falta de apetrechos seria um símbolo que significa o homem em si, longe de toda a exterioridade vazia dos apetrechos sociais. A escrita de Montaigne é marcada pelo estilo pessoal e método subjetivo, esses elementos são perceptíveis sem grandes dificuldades na prática do ensaio enquanto estilo de discurso. Ao tratarmos da *Apologia de Raimond de Sebond*, temos como norte a relação entre saber e fé abordados pela óptica autônoma do autor.

Como se relaciona saber e ignorância? Montaigne apresenta Sebond como um teólogo que se propôs a, não somente provar, mas também estabelecer os artigos de fé da teologia cristã. O médico catalão fundamentou sua tese contra os ateus por intermédio racional e natural. Está aí o pano de fundo que Montaigne necessitava para delimitar a Teologia Natural e o racionalismo que o confronta. Diante de uma realidade empírica, o ensaísta opta por utilizar a linguagem e o método científico para expor suas evidências. Montaigne iguala, portanto, a hierarquização do homem típica de seu tempo, seja no campo ideal, no campo social, ou no campo moral. Logo, surge aí um possível testemunho acerca da condição humana. Na visão de Montaigne, não se trata de algo que o homem faz de si, mas sim de como o homem se relaciona com o que provém dos braços da natureza. A concepção de natureza traz consigo uma ideia de igualdade, posto que para o ensaísta a natureza abraça igualmente a todos os seus *filhos*⁸.

A *fortuna* (sorte, acaso, ou devir) desenvolve um papel fundamental, no que tange a distinção entre a dimensão humana e a dimensão divina. Não à toa, Montaigne questiona se a alma do imperador seria distinta a do lavrador. Sua resposta é contundente: a alma do imperador nada possui de distinta à do lavrador, pois considera que ambas são moldadas com a mesma *massa*. Basta abrirmos os *Ensaio*s para entender como a palavra de Montaigne é repleta de vida, experiência e temas, o autor se pôs à disposição de entreter diversos tipos de leitores. O ensaísta se encontra em constante movimento, seja questionando, citando tópicos decisivos, indignando-se, se divertindo, sonhando, ou se desculpando, ele atrai o seu leitor.

Exaustivamente, a *Apologia de Raimond de Sebond* relembra ao leitor o verdadeiro espaço do homem no mundo, seu espaço real e empírico: a natureza. Essa ideia continua de pé mesmo no Livro III, como vemos nas últimas palavras dos Ensaio:s: “Se nós podemos subir em pernas de pau, sob pernas de pau devemos ainda andar com as nossas

⁸ Por vezes, Montaigne se refere à Natureza como uma figura maternal que cuida igualmente de seus filhos.

próprias pernas. E, no mais alto trono do mundo estaremos sentados sob nosso traseiro”⁹ (MONTAIGNE, 2009, p. 481).

Por esse prisma, percebemos como Montaigne entende o homem. Claramente, a *Apologia* explicita a condição humana, num primeiro momento ele rebaixa o homem do centro do universo, para em outro momento igualá-lo às demais criaturas, para num último momento pôr em análise o próprio agente observador. Essas perspectivas dialogam entre si desde as primeiras linhas da *Apologia*, passando pelo longo transcorrer do texto, embora não chegue a eleger uma sobreposição entre elas¹⁰. É por essa trilha que Montaigne busca manter-se até o fim do ensaio, de uma maneira ou de outra, visa aprofundar seu conhecimento acerca do homem e de si mesmo.

Esse modo de tratar a problemática específica dessa pesquisa nos ajuda a entender como o autor não aceita a Teologia Natural a qual se propôs a defender. No ensaio, Montaigne faz questão de apresentar ambos como um mesmo perigo, ou seja, a auto atribuição humana à soberba ou presunção da razão. Muitos interpretes detectam o cristianismo que perpassa a *Apologia de Raimond de Sebond*. Se questionam ainda, se Montaigne seria cristão ou não. Em caso afirmativo, seria católico ou protestante? Estes questionamentos nos parecem desnecessários a esta pesquisa, posto que entendemos o décimo segundo a *Apologia* como um texto que propõe a paz, o entendimento e a tolerância.

Consideramos que a *Apologia de Raimond de Sebond* é apenas um texto dentro de um livro, entretanto, é um ensaio que traz consigo uma prática amigável de conversação com o leitor, que, por sua vez, se *privilegia* de fazer parte do texto. Entendemos que seja por intermédio de Coelet, ou de Paulo de Tarso, Montaigne transita entre diversas áreas do saber, manipulando-as com a mesma gana, quase que igualando teorias com o objetivo claro de testá-las, examiná-las, rejeitá-las ou aceitá-las. A orientação pessoal do autor não é levada em consideração quando se trata de analisar o homem em si, a partir de sua condição real. Podemos supor que Montaigne tenha sido leitor de diversas obras que não são explicitamente citadas pelo autor, mas que seguramente fundamentaram o ceticismo da *Apologia*. Por ora, voltemos nossa atenção para a relação do texto com a teologia cristã.

⁹ Texto em francês: “Si avons-nous beau monter sur des échasses, car sur des échasses enconre faut-il marcher de nos jambes. Et au plus élevé trône du monde si ne sommes assis que sur notre cul”.

¹⁰ Hugo Friedrich denomina este fenômeno de “perspectives changeantes”, ou seja, formas de encherger as coisas que se modificam.

2.2 A apologia de Raimond de Sebond e a Teologia Cristã

Não por acaso, o fio condutor desta pesquisa nos levou a esta temática delicada, na qual Montaigne submerge nas turvas águas da teologia cristã. Como a Apologia se propõe a examinar o homem nu, Montaigne se depara com o ornamento da fé decantada nos discursos vigentes. Não se trata de dogmatizar em defesa da Igreja, mas sim de um diálogo entre os argumentos que surgem no texto com o desenvolvimento da escrita. Há um questionamento central que norteia a meditação, um tanto quanto teológico, porém sem desconectar-se da filosofia. Seria possível a Teologia Natural justificar as crenças (religiosas) por intermédio do conhecimento racional? Em outras palavras, Montaigne trata da análise de duas dimensões. Por um lado, avalia a ciência sobrenatural como crença humana, por outro, testa a possibilidade do saber alcançar o objetivo de atingir verdades da fé.

Sabemos que Montaigne claramente nega essa possibilidade, tanto à Teologia Natural, quanto ao Racionalismo. É durante essa ampla negação que o autor aborda temas conexos ao homem que analisa como é o caso da *dignitas* (dignidade), da potência, e, principalmente a análise da superioridade predestinada reivindicada por intermédio da crença. Embora Montaigne seja o tradutor do *Liber Creaturarum* (livro de autoria do catalão Raimond de Sebond), a Batalha de São Bartolomeu (que de santa não tinha nada) e o cenário de guerras justificadas pelo discurso religioso violavam a França do século XVI. Pela óptica independente, Montaigne se encontrava impedido de defender os argumentos de ambos os lados, posto que estavam a servir de base para a violência extrema.

A busca pela paz faz de Montaigne uma figura livre, o que é diferente de ser uma figura neutra, como acusam alguns intérpretes. Mediante essa liberdade, ele busca se posicionar de forma a contribuir para um entendimento, posto que *arranca* dos homens todas as *armas* que utilizam neste sangrento confronto ideológico. O nome de Lutero é explicitamente citado pelo ensaísta. Podemos interpretar que Montaigne seja considerado um espírito conservador, posto que rejeita a reforma como um todo, sem adentrar em nuances do dogmatismo controverso¹¹. Nesse ponto, ele busca analisar o *trop humain* (demasiado humano) e sua dimensão obscura e confusa, gerando um contraste com o humanismo.

A noção de *trop humain* (demasiado humano) *montaigneana*, só é possível ser elaborada a partir de uma noção anterior de origem, ou seja, oriunda da teologia cristã,

¹¹ Ver Hugo Friedrich, p. 108.

como é o caso da *conditio humana* (condição humana). Diante da abordagem de Montaigne, o demasiado humano é representado com a condição satisfatória da teologia cristã, que por sua vez, aprova a ideia na qual a parte pode ver o todo tal qual a si mesma. Em outras palavras, o cristianismo compartilha da crença de que o observador pode observar a humanidade tal qual a si mesmo. Uma universalização a partir de um sujeito. A *Apologia* vai se desenrolando e percebemos que o cenário de guerras religiosas sai do foco principal do texto, o que abre espaço para a análise das *contingences personnelles* (contingências pessoais), na qual Montaigne vem a tratar da corrente liberal representada por ambos os lados, inclusive pelo lado católico e intermédio da teologia natural. Na *Apologia*, aparece muito pouco acerca do estilo peculiar de Montaigne. A técnica zigzagueante na qual o autor envereda transpassa as delimitações e se desdobra em ensaio.

Embora a defesa de Sebond seja um extenso texto, percebemos que Montaigne se volta contra a *Teologia Natural*. Isto não significa que esteja a favor da *Reforma*, como vimos que não o é. O ensaísta chama atenção para o fato de que ambos os lados trazem consigo um perigo em comum: as pretensões da razão humana. Se abordarmos este tópico apenas pela via histórica, nossa pesquisa se mostraria insustentável. Porém, invocamos outras áreas do saber que já se mostravam contemporâneas de Montaigne, como o valor antropológico, a construção de um *eu*, e, principalmente a análise ética. Ora, no preâmbulo de sua *Apologia*, o ensaísta cita Pierre Buñel e Adrianus Turnebus, ambos pensadores que tratavam do saber e fé, que além da *autoridade* doutra traziam consigo a relação pessoal com o autor dos *Ensaíes*. Tanto Buñel, quanto Turnebus aparecem no texto como apologistas de Sebond, o que nos permite entender como defensores da teologia natural que se mostrava oposicionistas à Reforma alemã, que na França era liderada pelos *huguenotes*.

A referência a Buñel é a de trazer o livro de Sebond ao castelo de Montaigne sob o pretexto de combater as ideias reformistas, enquanto Turnebus chama o autor do *Livro das Criaturas*, de uma *quinta essência retirada de Santo Agostinho*. É mediante essas posições favoráveis a Teologia Natural que Montaigne anuncia a primeira objeção conferida à Raimond de Sebond. Esse anúncio traz consigo uma aparente estrutura lógica da *Apologia*. As objeções deferidas contra a *Teologia Natural* fornecem material para Montaigne delinear a forma de como ensaiar uma visão geral deste ensaio. Embora tenhamos exposto anteriormente nesta pesquisa que, a *Apologia* traz consigo uma espécie de

pseudo-título¹², em um primeiro momento o título faz jus ao discurso empregado no corpo do texto. A primeira objeção é o espaço inicial para defesa e elogio da Teologia Natural, como podemos destacar nessa passagem: “Achei belas as imaginações desse autor, a estrutura de sua obra e seu projeto pleno de piedade”¹³ (MONTAIGNE, 2009, p. 161).

O marco zero do texto é a consideração acerca da utilidade da ciência. A leitura passa por um preâmbulo, até chegar ao anúncio das objeções proferidas contra Sebond, nas quais, Montaigne se propõe a defender. Nas palavras do autor: “Eu me encontrei por vezes em posição de ajudá-los, a fim de esvaziar as duas principais objeções proferidas contra ele”¹⁴ (Ibid, 2009, p. 161). Imbuído dessa missão, Montaigne se dirige a primeira: “A primeira repreensão que nós fazemos a sua obra é de que os cristãos estão errados em querer apoiar sua crença através da razão humana”¹⁵ (Ibid, 2009, p. 162). Neste ponto, já é visível a relação da díade saber e fé, embora por sua abordagem autônoma, Montaigne trate a fé como crença e o saber como produto racional. O ensaísta não concorda com a objeção proferida contra a *Teologia Natural*, posto que escreve, “somente pode ser concebido pela fé e pela graça divina”¹⁶ (Ibid, 2009, p. 162).

A primeira objeção, embora seja densa, ocupa aproximadamente apenas entre 3% ou 4% da *Apologia de Raimond de Sebond* como um todo. Somente algumas laudas a frente, Montaigne ensaia os outros 96% ou 97% referentes à segunda objeção. Montaigne lida com o primeiro bloco de detratores mediante zelo de piedade *zèle de piété* (zelo de piedade) levando em consideração certo *douceur et de respect* (docilidade e de respeito). Montaigne passa a ensaiar na *Apologia* com esse tom terno, que, na segunda objeção desaparece totalmente. O ensaísta passa a mostrar-se como alguém que está disposto a encará-los, dado que os vê como *dangereux* (perigosos) e mais *malicieux* (maliciosos) que o primeiro bloco. Podemos perceber elementos de rudeza no autor.

Vimos que as objeções são distintas, entretanto, há elementos em comum entre ambas: o homem e a díade saber e fé. Em outras palavras, é este homem que, fantasiado de *fiel* e, ou, *sábio* se auto atribui a imagem e semelhança divina. Depois dessa exposição de análise da estrutura da *Apologia*, podemos voltar nossas atenções para a primeira objeção à

¹² No decorrer do ensaio, o autor passa a incluir o Livro das Criaturas no alvo de seus ataques.

¹³ Texto em francês: “Je trouvai belles les imaginations de cet auteur, la contexture de son ouvrage bien suivie, et son dessein plein de piété”.

¹⁴ Texto em francês: je me suis trouvé souvent à même de lês secourir, pour décharger leur livre de deux principales objections qu’ou lui fait”.

¹⁵ Texto em francês: “La première répréhension qu’ou fait de son ouvrage, ce que les Chrétiens se font tort de vouloir appuyer leur créance par des raisons humaines”.

¹⁶ Texto em francês: “[...] ne se conçoit que par foi, et par grace divine”.

Teologia Natural de Raimond de Sebond. Logo após ao anúncio genérico acerca de quem são os detratores de Sebond, Montaigne anuncia a primeira objeção proferida contra o teólogo catalão. Nas palavras do ensaísta: “Isso seria melhor para um homem versado em teologia do que para mim, que não sei nada sobre isso”¹⁷ (Ibid, 2009, p. 162).

A apologia (defesa) ganha uma demonstração do potencial domínio da retórica, ao ponto de adentrar no tema da teologia cristã, mesmo alegando não ser a pessoa mais indicada para defender a Teologia Natural. Essa passagem também o exime de qualquer equívoco que por ventura venha ocorrer em sua análise *religiosa*. Na prática, não faz sentido ele se propor a advogar Sebond para logo no início de seu discurso declarar-se incapacitado de julgar esse dilema. Faz-se válido também, salientar que Montaigne é o tradutor da obra para o francês moderno, o que só aumenta o contraste entre a negação do autor e o seu desejo de confrontar os racionalistas.

Para um leitor mais atento, perceberá a *falsa modéstia* desta alegação também no que tange os temas teológicos, dado que na biblioteca pessoal do ensaísta havia muitos livros acerca da teologia; sua casa (castelo) continha uma capela com sino que badalava de hora em hora; aí continham missas, batizados dentre outros rituais comuns à teologia cristã. Segundo Montaigne, a teologia cristã seria algo *divine* (divino) e *hautaine* (altiva, distante, elevada), declarando assim a falta de alcance do homem e suas ferramentas, se levarmos em consideração a sua condição atual. O ensaísta considera que *humaine intelligence* (inteligência humana) se encontraria limitada naturalmente pela própria sapiência, que, em outras palavras, mediante a falta de evidências de concessão ao acesso da dimensão sobrenatural, o homem se encontraria barrado na fronteira da ciência divina.

O homem em condição de criatura não possuiria nenhum privilégio de adentrar, posto que fora punido com a condição de queda. Essa impossibilidade de conexão direta, a nosso ver, tem como base a concepção cristã da condição humana. Montaigne se apropria da noção de *abandonement* (abandono). O homem em situação de abandono, não deixaria de ser o homem cristão, ou seja, o cristão também se encontraria condenado a viver mediante suas próprias forças naturais, sujeito à mortalidade do corpo e da alma como um ponto que iguala todos os homens deste mundo.

Nas palavras de Montaigne, “é somente a fé que abraça de forma viva e correta aos altos mistérios da nossa religião”¹⁸ (MONTAIGNE, 2009, p. 163). Podemos nos

¹⁷ Texto em francês: “Ce serit mieux la charge d'un homme versé en Théologie que de moi, qui n'y sais rien”.

¹⁸ Texto em francês: “c'est la foi seule qui embrasse vivement et certainement les hauts mystères de notre Religion”.

questionar se, sendo a fé a única via de acesso para sustentar a crença cristã, o que seria possível fazer, então, a sapiência humana tendo em mãos apenas a ferramenta racional? Este questionamento perpassa toda a primeira objeção. É exatamente esta pergunta que norteia a argumentação do ensaísta. Montaigne não tem o intuito de negar o valor das empreitadas teológicas a serviço da fé.

De fato, há um caráter fideísta visível nesse ponto da *Apologia*, que, por sua vez, transparece o fideísmo como marca autêntica do ensaísta. O que viria a ser fideísmo¹⁹? Seria Montaigne fideísta? Como alguém que se diz cético pode vir a ser caracterizado como fideísta? De fato, estes questionamentos são pertinentes. Pode parecer espantoso para o leitor desta pesquisa a tentativa de união entre a não-crença cética e a crença teológica. A *Apologia de Raimond de Sebond* é o texto que, embora enigmático, pode vir a contribuir com o esclarecimento desta dúvida envolta sobre o pensador francês. Encontramos suporte para esse ponto da pesquisa nas palavras do comentador Richard Popkin:

A Apologie se desdobra no inimitável estilo zigzaguenate 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 d uma nova forma de fideísmo – um pirronismo católico. (POPKIN, 2000, p. 91).

Em nenhum momento do ensaio Montaigne se define como fideísta. O termo fideísmo não é mencionado *ipsis litteris* no corpo textual da *Apologia*. *Fides* é substantivo feminino regular da quinta declinação. A tradução automática da forma nominativa para o francês é *foi* (fê). Embora o termo traga consigo uma polissemia que transita entre os sentidos de *lealdade, honestidade, crédito e confiança*, o uso mais corrente é a tradução de Jerônimo no século III, que traduz a *pistis* grega contida nos textos de Paulo de Tarso²⁰ pelo termo *fides* (fê).

Vejamos como Montaigne define *foi* (fê): “[...] é somente a fé que nos revela os inefáveis mistérios de nossa religião e nos confirma sua verdade” (MONTAIGNE, 2009, p. 205). O que podemos destacar da definição montaigneana acerca da fé é que ele

¹⁹ Sobre o fideísmo, sugerimos a leitura de *Le Fidéisme*, 1907 (não tivemos acesso à obra). A dissertação de H. J. Janssen, *Montaigne Fidéiste*, Amsterdam, Nimègue-Utrecht, 1930. *Pénétration Du fidéisme dans la poésie* : H. Weber, *La Création Poétique au XVIe siècle en France*, 1956, vol. I, p. 49.

²⁰ Em Paulo de Tarso, a *pistis* grega se mescla com a *emuná* hebraica. Embora tratem de duas noções de fé distintas, as cartas tratam ambas com certa equivalência, tornando uma tarefa de nível elevado distinguir o “ter confiança” de “tomar por verdadeiro”. A teologia cristã funda sua noção de fé mediante bases judaicas que através de certo sincretismo engloba conhecimento anterior.

aceita a noção recebida da tradição cristã como única via de acesso aos mistérios do sobrenatural. Há nesta asserção uma divisão entre o que o homem tem acesso e o que não teria. Por um lado, o que é superior, divino e perfeito, por outro, o inferior, o humano e o inconstante.

O que Montaigne tem a dizer sobre a fé sempre se resume à desapropriação da razão e, portanto, o rebaixamento da posição do homem. [...] o homem se conhece ainda mais insignificante. Que ele venha a sentir mais a distância de Deus; mais francamente, ele venha a reconhecer a impossibilidade de conceber Deus²¹. (FRIEDRICH, 1964, p. 117).

A linha desta pesquisa caminha de forma similar para entender o fideísmo de Montaigne, como uma ferramenta de combate as pretensões da razão e de reposicionar o homem no mundo real. Portanto, entendemos o fideísmo como um movimento teórico que possui a *fé* como exclusivo acesso à *verdade*. Em abordagem similar se encontra a interpretação do comentador brasileiro Luis Eva:

[...] as reflexões de Montaigne poderiam, em princípio, ser aproximadas de uma vertente filosófica do fideísmo, comum a autores desse período formativo da filosofia moderna [...]. Na expressão de Terence Penelhum é também um representante do fideísmo cético, pelo qual as limitações da razão em âmbito religioso serão apresentadas com bases em argumentos dessa linha filosófica – possível fundamentação do catolicismo com que Montaigne, em princípio, acena. (EVA, 2004, p. 227).

Penelhum apresentou uma noção de fideísmo de certa forma usual, dado que considera a fé como algo que não necessita de justificativa racional, ao mesmo tempo que tem papel de juíza da razão e dos objetivos que almeja. Segundo Popkin, na primeira objeção da Apologia é o momento em que Montaigne se propõe a defender a Teologia Natural de Sebond mediante exposição da teoria cristã que trata da fé como verdadeira e exclusiva. Assim como Eva, essa pesquisa considera que Montaigne não denota postura fideísta sem ampara-se em apoio argumentativo. Montaigne antecipa a concordância de sua teoria ensaiada com a noção de julgamento cético mediante a ótica dos pensadores antigos.

É diante dessa abordagem cética que o fideísmo nega acesso dos mistérios da teologia cristã mediante o mero uso das faculdades mentais. Nessa parte do texto, ainda é

²¹ Texto em francês: “Ce que Montaigne a à dire de la foi revient toujours aboutir a la dépossession de la raison et, par là, à l’abaissement de la position de l’homme. [...] l’homme se sait d’autant plus chétif. Qu’il éprouve davantage l’éloignement de Dieu; plus franchement il reconnaît l’inconcevabilité de Dieu [...]”.

possível encontrar frases em defesa da Teologia Natural, como é o caso destas passagens: *l'usage plus honorable, que nous leurs saurions donner*²² (o uso mais honroso que nós poderíamos dar-lhes), *qu'il n'est occupation ni dessein plus digne d'un homme Chrétien*²³ (que não há ocupação mais digna e propósito ao homem cristão).

Na *Apologia de Raimond de Sebond*, Montaigne deixa claro que está de acordo com o estudo humano, que é útil no que tange o fortalecimento racional das crenças, mas não se trata, ao seu ver, de uma fé verdadeira no sentido cristão. Nas palavras do autor não se encontra a afirmação de que a fé cristã seria assimilada pelos homens como mera crença, porém, em tese, o comentador francês Frederic Brahami³⁰ vê nesse ponto da *Apologia de Raimond de Sebond* a redução da fé para a dimensão da crença, tanto no *Le Scepticisme de Montaigne* (O ceticismo de Montagne) quanto no *Le Travail du Scepticisme* (O trabalho do Ceticismo). Citemos palavras deste último:

[...] a razão tendo desaparecido da antropologia de Montaigne, o espírito se divide entre uma fé tão mais pura quanto nada se pode dizer dela, senão que ela metamorfoseia o homem, e uma crença ordinária que é a forma mesma do homem. Colocando a fé acima do discurso, remetendo o homem à sua condição de criatura que não participa em nada [...] da divindade [...], o fato elementar da vida humana é agora a crença. (BRAHAMI, 2001, p. 61).

Na hipótese do cético concluir sua peregrinação filosófica mediante auxílio da fé, o pirrônico se encontraria conhecedor da verdade e de sua luz. Nas palavras de Eva: " A efetivação do fideísmo assim, parece necessariamente implicar um represamento ou relativização da estrita conclusão dos céticos" (EVA, 2004, p. 228). Contudo, esta não nos parece ser a única noção de fé em Montaigne. Podemos dizer que Montaigne fazia uma distinção clara entre a dimensão divina (na qual se encontram a fé e a verdade) e a dimensão humana (na qual se encontram a crença e a inconstância).

Uma delas é a noção na qual há possibilidade de algum resquício de servidão perante a divindade seja identificado no homem. Como poderia o homem reverenciar essa autoridade apenas mediante discurso? O corpo também não deveria reverenciar? As palavras seriam suficientes para honrar esse divino? Mediante a teologia cristã, se sabe que, a partir de suas ações o homem acessaria a salvação mediante julgamento superior. Como então encarar as práticas *pecadoras* diante de uma ética cristã? Com estes questionamentos nos voltamos a esta parte da *Apologia de Raimond de Sebond*. Nela está

²² MONTAIGNE, 2009, p. 163.

²³ Ibid, 2009, p. 163.

contida a análise do movimento físico e corporal do cristão em sociedade. Perante este objeto de estudo, Montaigne sinaliza que este homem deveria ter ações que brilhassem em excelência, em caso do homem se encontrar conectado com Deus baseado em uma fé viva.

Esta pesquisa percebe em Montaigne, que o homem cristão deveria agir bem. A razão humana enquanto ferramenta deveria induzir a criatura pelo caminho do bem, trilhado a partir de certa conduta que levasse o homem a este suposto brilho atribuído pela imaginação. Sem esse produto imaginativo, onde estaria o esplendor da grandeza divina no homem nu?

Chegamos a um ponto de extrema nitidez. Vejamos nas palavras do autor:

Se tivéssemos uma só gota de fé, removeríamos as montanhas de seu lugar, diz a santa palavra, nossas ações que seriam guiadas e acompanhadas da divindade não seriam simplesmente humanas, elas teriam qualquer coisa de miraculosas como nossa crença²⁴. (MONTAIGNE, 2009, p. 165).

Essa menção à *goutte de foi* (*gota de fé*) nos parece simbólica. O autor implicitamente cita Mateus (17:19) aludindo a *sainte parole* (palavra sagrada), à guisa de provar que, até o momento no qual o autor redige sua *Apologia*, as montanhas continuam em seu devido local de origem. Em outras palavras, não haveria uma gota se quer de fé no homem. Mediante essa noção de fé da teologia cristã, a ação humana não teria poder chancelado por uma vontade divina. Em outras palavras, o agir dos homens não pode ser fundamentado em base religiosa.

Montaigne demonstra sua real ideia: sai em busca de uma primeira argumentação cética que tem por objetivo responder os detratores. Se ambos os lados se dizem bons e justos, por que, então, não brilham os costumes desses homens: seria a guerra civil em busca de poder fundamentada em argumentos teológicos, porém com ações violentas? Montaigne usa a teoria fideísta no intuito de demonstrar que segundo a teologia cristã há certa hierarquia lógica, e ela, por sua vez, tem sentido decrescente, ou seja, de cima para baixo e não ao contrário. Inicia pela sabedoria divina tendo a graça divina como condutora. Restando ao homem olhar para cima e lançar seus processos humanos por intermédio do raciocínio.

Montaigne se questiona se esses dois vetores teriam possibilidade de se tocar; A resposta é tão clara quanto a pergunta: na visão cética do autor a resposta é negativa, quando

²⁴ Texto em francês: “Si nous avions une seule goutte de foi, nous remuirions les montagne de leur place, dit la sainte parole, nos actions qui seraient guidées et accompagnées de la divinité, ne seraient pas simplement humaines, elles auraient quelque chose de miraculeux, comme notre croyance”.

diz: *si nous tenions à Dieu* (si nós tivéssemos a Deus). Percebemos que, dado o tempo verbal empregado pelo autor nessa frase, Montaigne leva seu leitor ao campo hipotético. Nesse ponto da *Apologia*, Montaigne age de forma inédita até então. O ensaísta não induziu o leitor a algo afirmativo, ao contrário disso, ao ver desta pesquisa, Montaigne visa negar esta ligação entre o homem e o divino, entre o natural e o sobrenatural.

Vejamos uma passagem ilustrativa:

E nós deveríamos dizer, são eles tão justos, tão caridosos, tão bons, então eles são cristãos. Todas as outras aparências são comuns a todas as religiões: esperança, confiança, eventos, cerimônias, penitencia, martírios. A marca peculiar da nossa verdade deveria ser nossa virtude, como ela é também a mais celeste marca e a mais difícil, e que é a mais digna da verdade²⁵. (MONTAIGNE, 2009, p. 165).

Percebemos que, mesmo se tratando de um argumento baseado na virtude profana, Montaigne abre espaço para questionar acerca da própria capacidade do homem cristão em refletir esta perfeição imaginada, que teria ligação a certa tradição anunciada nos evangelhos da Igreja. O ensaísta enumera, rapidamente, alguns tópicos que, a seu ver, são comuns a todas as religiões mundanas com as quais teve contato em seu tempo. O que deveria vir a tornar alguma delas em evidente elevação dos costumes da sociedade que praticasse essa reverência de forma positiva. O critério do bem passa a ocupar o foco do discurso apologético de Montaigne. Este seria o primeiro argumento em defesa da Teologia Natural. Logo, ao demonstrar que não há virtude alguma nessas ações da França do século XVI. O ensaísta não apenas detecta, mas também denuncia a ausência de virtude nos cristãos. Assim como a crueldade praticada, o ódio disseminado e a subjugação de outros povos.

Tratar-se-ia aqui de um ensaio acerca da virtude dos costumes? Em caso positivo, seria este o critério distintivo desse algo divino, que, supostamente deveria intervir na existência desse modelo universal do homem cristão? Ou ainda do homem em geral? Montaigne não entende como se tornar um entusiasta da fé. Na própria noção cristã a marca celestial não seria inacessível ao homem? Ao invés do brilho em excelência ética, Montaigne constata a falta de luz natural. Embora se trate aqui de vocabulário teológico, o ensaísta deixa implícito que está se falando de filosofia prática. Seria resultado das ações

²⁵ Texto em francês: “[...] et devrait-on dire, sont-ils si justes, si charitables, si bons, ils sont donc Chrétiens. Toutes autres apparances sont communes à toutes religions: esperance, confiance, événements, cérémonies, pénitence, martyres. La marque péculière de notre vérité devrait être notre vertu, comme elle est aussi la plus céleste marque et la plus difficile, et que c’est la plus digne de la vérité”.

humanas, que o autor se volta para uma análise moral. O pecado, no campo teológico, e, o vício, no campo filosófico.

3 NOÇÃO DE FÉ

“Salva-o a fé, a fé em si mesmo”!
Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*.

3.1 Sobre fé e crença

Nesse capítulo, buscaremos entender como Montaigne trata a noção de fé nos *Ensaaios*, tendo como ponto de partida a Apologia de Raimond de Sebond e a menção feita em outros ensaios. A noção de fé será base de uma possível adesão teórica do autor ao fideísmo. Analisaremos a polissemia contida nesta acepção de fé, tendo em mãos a relação com a condição humana e sua suposta interação com o divino (sobrenatural). A noção de fé traria consigo uma marca fundamental: a impossibilidade de acesso à esfera humana, restando ao homem entender *fé* como *crença*, *costume*, ou *autoridade*.

Onde se falava em fé cristã como algo acessível ao homem sem que fosse pela própria graça divina, estaria ali, segundo a abordagem de Montaigne, tratando meramente da noção de crença. Na *Apologia*, o ensaísta cita Quintiliano, *Instituição Oratória*, XII, 11, 12, para trazer ao seu texto a própria noção latina de “credas”. Nas palavras do pensador romano, *brevis est institutio vitae honestae, si credas* (curta é a empreitada da vida honesta, se crês). Nessa base da Tradição, Montaigne visa apoiar a sua noção de *croyance*. Vejamos nessa passagem da Apologia: “como nossa crença: [...] alguns fazem acreditar (no) mundo que eles crêem no que não acreditam. Os outros, em maior número, são levados a acreditar em si mesmos, (não) sabendo não penetrar o que é crer”²⁶ (MONTAIGNE, 2009, p. 165).

Essa passagem traz consigo diversas asserções referentes à noção de crença, de acreditar, ou ainda, de fazer crer. É precisamente nesse nível que se pode encontrar a natureza humana. Não se trata da noção de fé, mas sim de uma esfera de crenças, que, não possuem potência para se universalizarem, nem humanamente, nem divinamente. Para um leitor mais atento, perceberá que esta não seria a única noção de fé contida na *Apologia de Raimond de Sebond*. De certa forma, Montaigne deixa entender que há várias e distintas abordagens desse fenômeno sobrenatural. Há, nessa altura do ensaio uma ação em resposta

²⁶ Texto em francês: “[...] comme notre croyence: [...] Les uns font accroire (au) monde qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas. Les autres, (en) plus grand nombre, se le font accroire à eux-mêmes, (ne) sachant pas pénétrer que (c'est) que croire”.

ao entrave relacionado à tradicional disputa entre fé e saber, ambas alegam acesso aos mistérios da verdade.

Na visão de Montaigne, a noção de fé remete a algo supra-humano, ao mesmo tempo em que ela possui poder particular de alcançar a verdade velada através da graça divina. Isto posto, o fio condutor nos leva a uma impossibilidade de convergência identificativa, ou seja, parece improvável outro resultado que não seja acerca da distinção entre as esferas, natural e sobrenatural, cabendo somente a esta última, o acesso à *vérité* (verdade).

Embora a Antropologia enquanto ciência só viria a surgir em aproximadamente três séculos depois do lançamento da *Apologia*, Montaigne já compõe seu texto apologético com elementos e nuances antropológicas. O ensaísta remete a noção de homem à sua real condição animal, terrestre, nua, cristã e francesa. Segundo a óptica do autor, o homem não acessaria a fé verdadeira que não fosse por meio da graça, restando à criatura apenas as crenças. Montaigne repete à exaustão sua visada antropológica, delimitando o homem a condição cristã de criatura, submersa na própria natureza terrestre, puramente humana.

Não se trata, portanto, de desvirtuar ou desmoralizar o uso das faculdades mentais pelos cristãos. O ensaísta sugere que se mantenha o objetivo de orientar as pesquisas e meditações em sentido humano, desde que mantenham o seu limite de crença, ou ainda o seu papel de ornamento na ampliação dos alicerces das crenças. Os diversos sentidos da fé nos fazem decifrar Montaigne mediante o ceticismo que se entrelaça com o fideísmo contido na *Apologia*. Mantém o poder divino na esfera superior, ao mesmo tempo em que reduz o poder humano à esfera natural das crenças, do saber auto atribuído mediante faculdade imaginativa, da força, da dominação, das promessas, de teor salvífico, dentre outras.

Vejamos como escreve Montaigne, na *Apologia*:

O amor à novidade, a tirania dos príncipes, a sorte de um partido, as mudanças temerárias e fortuitas de nossas opiniões, não conseguiriam estremecer ou alterar as nossas crenças; não nos deixaríamos perturbar por argumentos novos e nenhuma retórica nos impressionaria. (MONTAIGNE, 2009, p. 161).

Nessa passagem é possível perceber certa relação, a nível de ilustração, que, há na noção de crença algo de cambiante, mutável (ou possibilidade de mutabilidade), passional. A categoria teria em si, certa fraqueza, dada a possibilidade de ser induzida a partir de artifícios, isto é, algo não natural, como acontece quando Montaigne se refere a tirania dos príncipes, ou, de discursos dentre outras forças coativas.

Nesse ponto da pesquisa, nos deparamos com categorias da Filosofia Política, manifestadas no espaço discursivo da Apologia, elas supostamente se dedicariam a defesa da fé e a acusação das crenças. De acordo com a citação que vimos acima, seria possível perceber a preferência do autor pela estabilidade das coisas vigentes. É nesse sentido que Montaigne visa caracterizar, de forma clara, o seu fundamento da noção de fé ensaiada. Parece-nos que esta marca seria o destaque característico básico da originalidade cética de Montaigne, dado a sua relação com os argumentos fideístas.

Na Alemanha do século XVI, país que faz fronteira com a França de Montaigne, Lutero havia posto suas teses na porta do castelo de Wittenberg. É possível que nem o próprio Lutero imaginasse as proporções que suas proposições acerca de artigos de fé fundamentada racionalmente fossem, juntamente com outros fatores, culminarem em conflitos violentos e guerras civis. O conteúdo das teses já trazia consigo o questionamento a autoridade máxima do Papa, dentre outras proposições teológicas e estruturais da Igreja consideradas absurdas e revolucionárias para sua época.

A *Apologia de Raimond de Sebond*, lançada em 1572, traz consigo a influência moderada dos abalos teóricos luteranos. Segundo a óptica cética de Montaigne, não se tratavam de guerras de fé. O ensaísta sempre se refere à elas como guerras de crenças, paixões, traições, e principalmente, guerras pelo poder. Montaigne denuncia o mau uso da fé. A Apologia fala em preocupação e temeridade. Tratar-se-ia de algo que não contém em si nenhum resquício divino.

Montaigne faz referência aos argumentos no âmbito meramente humano. A incitação ao desprezo e controle das opiniões seria controverso, visto que, a inclinação divina implicaria em algo no campo salvífico, ou seja, no *pos-mortem*, embora, não se distanciaria o suficiente para perder o contato com a natureza humana e suas crenças. Vejamos uma passagem de outro ensaio do autor:

[...] se põem em dúvida certos pontos da sua religião, submetendo-os a seu julgamento, ele acaba muito rapidamente por sentir a mesma incerteza para com todas as demais crenças, pois as que ficam têm menos autoridade e fundamento do que aquelas de que o despojam. (MONTAIGNE, 2009, p. 161).

Segundo Montaigne, as *certezas* humanas podem ser encontradas no campo das crenças. O ensaísta considera que haja uma escala de autoridade e princípios na qualidade das crenças, o que não a transforma em fé, posto que, seria subordinada a ciência divina. Logo, cabe a esta pesquisa se questionar acerca da motivação das carnificinas

no campo de guerra entre civis? O que seria capaz de gerar esse movimento de violência extrema na qual os embates políticos e ideológicos se exacerbam? Poderia a fé da teologia cristã produzir algo de mal, algo que não seja bom, do bem?

Se o homem não tem em suas mãos o poder de mover montanhas, não seria a sua fé uma ferramenta natural, restando apenas à dimensão natural do saber mediante crenças. Montaigne quando diz que as montanhas seriam removidas constantemente de lugar se o movimento delas fosse a bel-prazer da vontade dado a mutabilidade natural do homem. Seja no campo ético ou político, as ações humanas não são nem inspiradas e nem chanceladas pela divindade. Vimos que, na visão do autor, cabe ao homem somente cumprir o desígnio de criatura que é impossibilitado de participar dos atos sobrenaturais, *milagres*, considerados como de alçada exclusiva de uma superioridade que se encontra distante das crenças.

As crenças seriam o espaço para os embates mediados pela racionalidade, entre credulidade e incredulidade, embora os instrumentos do saber humano se encontrassem impossibilitados de provar ao que se propõe no campo da verdade velada. A inteligência humana e sua dimensão do saber não são capazes de desvendar os mistérios da natureza e a causa das coisas. O homem engatinharia por um terreno no qual as coisas não são, ou ainda, pelo terreno do que poderia ter sido. Desde que haja “ fatos conhecidos e indiscutíveis que o homem confessa não poder explicar” (MONTAIGNE, 2009, p. 160).

Seria por crença real, ou por atribuição, ou ainda por fantasia que o homem atingiria a essência e mistério da realidade. Munido de sua liberdade de imaginação e da desordem de pensamento seriam evidências da permissão ao gênero humano de representar-se instantaneamente *o que é e o que não é*. Esta pesquisa se mostra de acordo com a posição de Frederic Brahami, que interpreta a incursão teológica de Montaigne entre fé e crença culminaria na redução da noção de fé, para a noção de crença.

As crenças são os verdadeiros fundamentos entre o choque ideológico da Teologia Natural e do Racionalismo. Montaigne não constata nenhum resquício de divindade nas ações políticas de ambos os blocos. Se chocam no campo filosófico e ideológico de forma intensa, o que degrading para o campo político e ético da ação violenta e bárbara. As guerras cívico-religiosas se confundem com os discursos, que levam elas até Raimond de Sebond e a *Apologia* realizada por Montaigne.

Se as guerras são religiosas, por que não venceria o grupo político que rezasse com mais intensidade? Ou ainda aqueles que fossem mais caridosos? Ou aqueles que

eliminaram a corrupção de suas terras? Seria a fé um canhão em campo de batalha? A fé não estaria sendo assimilada como estratégia militar em meio a jogos de poder político?

Vamos confessar a verdade, que seria ordenada pelo exército legítimo e mediano, aqueles que caminham para lá pelo zelo de uma afeição religiosa, e ainda, aqueles que olham apenas a proteção das leis de seu país, a serviço do príncipe²⁷. (MONTAIGNE, 2009, p. 167).

De certa forma, Montaigne visa denunciar em sua *Apologia* que ambos os lados envolvidos nos confrontos de ideias no campo das armas estão a buscar apenas interesses de poder, particulares, pessoais e puramente humanos. Deus não está na guerra. Montaigne nega a efetivação da fé reduzida a força militar. O autor é categórico e claro ao analisar e rejeitar as ações vigentes de violência extrema na França de seu tempo.

Segundo a *Apologia de Raimond de Sebond*, uma nação dita como cristã não deveria se encontrar segregada, dividida em duas partes. Montaigne não está de acordo com o a transformação da justiça em mero adorno político, dada sua dimensão fundamental para o funcionamento mínimo de uma sociedade ocidental. Máscaras e estandartes alusivos seriam redutos sombrios da injustiça.

O manto da crise política da Europa do século XVI é, à *la française*, o quadro ideal para ilustrar a miserável condição do homem. É sob esta perspectiva que Montaigne demonstrar sua teoria na *Apologia a Raimond de Sebond*. O ensaísta denuncia a prática dos partidos em se confrontarem por meio da violência extrema, enquanto alegavam a justiça como fundamento de ação. Montaigne aproveita para desmascarar a própria justiça, posto que, segundo ele, “(...) que é uma das partes, é apenas para enfeite e capa. Ela não é bem representada, mas ela não é nem recebida, nem alojada, nem casada: ela está lá como na boca do advogado, não como no coração e afeto de parte”²⁸ (MONTAIGNE, 2009, p. 166).

Ao tratar dos conceitos de saber e fé mediante sua peculiar abordagem cética, Montaigne se vê praticando, na *Apologia de Raimond de Sebond*, o uso de categorias teológicas, sob o intuito de tratar das questões filosoficamente centrais na Política e na Moral. O fideísmo do autor, atrelado ao ceticismo, forneceu conteúdo para a distinção entre as esferas, divina e humana. De um lado o Criador, do outro a criatura. O primeiro com acesso

²⁷ Texto em francês: “[...] confessons la vérité, que trierait de l'armée même légitime et moyenne, ceux qui y marchent par le seul zèle d'une affection religieuse, et encore, ceux qui regardent seulement la protection de lois de leur pays, au service du Prince”

²⁸ Texto em francês: “[...] qui est en l'un des partis, elle n'y est que pour ornement et couverture. Elle n'y est bien alleguée, mais elle n'y est ni recue, ni logée, ni epousée: elle y est comme en la bouche de l'avocat, non comme dans le coeur et affection de partie”.

ao segundo mediante graça, mas o segundo impossibilitado de acesso ao primeiro devido a condição natural de queda.

Optamos por utilizar um termo empregado pelo intérprete André Tournon, que considera este movimento como *visada antropológica*. Tournon considera que Montaigne eleva Deus a seu trono, demonstrando que o seu suporte se deve a fé cristã viva, enquanto ferramenta extraordinariamente religiosa, restando ao homem o posicionamento da esfera natural das paixões e das fantasias.

É fato que, seguindo a perspectiva cética do autor da Apologia, a crença não movendo montanhas, tampouco deveria mover guerras. Montaigne nega o uso do temo *fé*, enquanto força militar. Nas palavras do ensaísta, “Deus deve socorro extraordinária à fé e à religião, não às nossas paixões. Os homens são manipuladores e usam a religião: isso deveria ser o oposto, uma regra tão certa e tão firme”²⁹ (Ibid, 2009, p. 166).

Ora, se o homem se serve da religião, encontra-se aí a prova do equívoco levantado por Montaigne. Deveria ela (a religião) se servir dele (o homem) enquanto instrumento de pratica de amor, do supremo bem divino, da caridade e da reverência. Entendemos que, Montaigne, na *Apologia de Raimond de Sebond*, demonstra seu discurso apologético à guisa de esclarecer a religião como meio, e não como um fim. Seja a figura do homem nu, sozinho, despido dos ornamentos da sociedade, ou ainda sua representação política coletiva em forma de partido, Montaigne destaca a não salvação da criatura, contaminada de corrupção e o mau uso da religião com fins de poder.

Nas palavras do autor,

[...] aqueles que pegam a esquerda, aqueles que pegam para a direita: aqueles que dizem preto, aqueles que dizem branco, empregam-no de maneira similar aos seus empreendimentos violentos e ambiciosos. Eles se comportam como que em progresso tão consistente em excesso e injustiça que tornam duvidosa e difícil de crer na diversidade que eles reivindicam de suas opiniões, das quais depende a conduta e a lei de nossa vida. Podemos ver parte da mesma escola e disciplina moral mais unidas, mais coesas³⁰. (MONTAIGNE, 2009, p. 166).

²⁹ Texto em francês: “Dieu doit son secours extraordinaire à la foi et à la religion, non pas à nos passions. Les hommes y sont conducteurs, et s’y servent de la religion: ce devrait être tout le contraire, d’une règle si droite et si ferme”.

³⁰ Texto em francês: “[...] ceux qui (l’ont) prise à gauche, ceux qui (l’ont) prise à droite: ceux qui (en) disent le noir, ceux qui disent blanc l’emploient si paraillement à leurs violentes et ambitieuses enterprises, s’y conduisent d’un progrès si conforme en débordement et injustice qu’ils rendent douteuse et malaisée à croire la diversité qu’ils prétendent de leurs opinions en chose de laquelle dépend la conduite et loi (de) notre vie. Peut-on voir partie (de) même école et discipline (des) moeurs plus unies, plus unes”.

Do mesmo modo que a religião vinha sendo utilizada como ferramenta militar, Montaigne identifica-a como ferramenta de poder político, dado que no campo ético, as ações dos partidos se equivalem na falta de critério, restando apenas o desregramento, a injustiça e a pusilanimidade. Isto significa que, Montaigne considera o campo das opiniões não ser o mais indicado para o homem fundamentar suas ações e conduta, muito menos servir de regulador à vida humana. Em qual situação deveria o homem cessar o discurso racional em busca de entendimento mútuo e pegar em armas para levantar-se contra a autoridade máxima do estado vigente em defesa da religião?

Do mesmo modo que a religião vinha sendo utilizada como ferramenta militar, Montaigne identifica-a como ferramenta de poder político, dado que no campo ético, as ações dos partidos se equivalem na falta de critério, restando apenas o desregramento, a injustiça e a pusilanimidade. Isto significa que, Montaigne considera o campo das opiniões não ser o mais indicado para o homem fundamentar suas ações e conduta, muito menos servir de regulador à vida humana. Em qual situação deveria o homem cessar o discurso racional em busca de entendimento mútuo e pegar em armas para levantar-se contra a autoridade máxima do estado vigente em defesa da religião?

O rei seria o detentor do gesto máximo do poder. A autoridade política está sob o trono que governa os homens, e não no altar dos anjos. É como se Montaigne aceitasse a passagem cristã do Messias no mercado quando indagado maliciosamente sobre os impostos: “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. Ou ainda, a passagem que trata da localização do reino divino não ser deste mundo. O poder divino não estaria no campo de guerra. As batalhas cívico-religiosas não seriam confrontos de forças sobrenaturais. Não se trata de uma bondade suprema oriunda da fé cristã. Longe disso, a óptica cética do autor constata apenas a baixaza da miserável condição de homem.

Quanto Montaigne escreve, *se les armes bruient moins* (Ibid, 2009, p. 166), se as armas chocassem menos, sem explicitar os nomes dos partidos, Montaigne deixa implícito nos registros que a causa sendo vil, não se contata a presença divina. Os cristãos deveriam plantar o amor, a invés de disseminar o ódio. Embora Montaigne se mostre, por vezes, em defesa da ordem vigente quando advoga Sebond e a *Teologia Natural*, o ensaísta crava sua marca peculiar na Apologia: o ceticismo fideísta. Mescla de saber e fé para dar origem a um ceticismo que tenha poder de se posicionar mediante à problemática de seu tempo.

Como bem referêcia Hugo Friedrich:

A teologia de Montaigne, representa um desvio para ir ao conhecimento do homem no interior do mundo. [...] Embora o fideísta Montaigne transforme todo o seu conteúdo em transcendência, ele nunca lida em detalhes com dogmas paradoxais [...]. [...] que abre o abismo entre a fé e o saber, a fé não representa, ao lado do conhecimento desvalorizado, apenas uma sorte apreciada teoricamente e não mais um poder de metamorfose³¹. (FRIEDRICH, 1968, p. 117-118).

Ou ainda na análise de Luis Eva:

[...] os perigos então desmascarados da reflexão cética não pareciam dizer respeito a postura fideísta do próprio Montaigne. Mas sim questiona da maneira pela qual o vulgo adere a suas crenças (que por certo não seriam necessariamente o paradigma ou a maneira única de compreender uma postura religiosa conforme as crenças do cristianismo. (EVA, 2004, p. 268).

O que justificaria a queima de humanos na fogueira do Santo Ofício mediante o uso da *verdade* em benefício das necessidades particulares? Montaigne considera que os deveres somente são bem aceitos pelos homens quando se encontram em harmonia com a forma positiva das paixões subjetivas. No caso do cristão, a inclinação natural deveria ser ao amor, exaltado pelo Messias, mas o que o ensaísta relata é apenas ações institucionais diárias que se opõem aos ensinamentos. Vejamos algumas inclinações cristãs, enumeradas por Montaigne na Apologia: Não há ponto de excelente hostilidade como a do cristão. Nosso zelo faz maravilhas quando fica em segundo lugar para nossa inclinação para o ódio, a crueldade, a ambição, a cautela, o destrato, a rebelião³² (MONTAIGNE, 2009, p. 167).

Acaso, estes seriam sentimentos inspirados em algo elevado e divino? O homem cristão deveria optar ativamente pelo lado da bondade, da temperança, dentre outros sentimentos que visam o bem, contudo, Montaigne considera que isto só seria possível em uma atmosfera miraculosa.

Escreve ainda,

Eu quero ser dissolvido, diríamos, e estar com Jesus Cristo. A força do discurso de Platão sobre a imortalidade da alma levou alguns dos seus discípulos à morte, para regozijar mais rapidamente as esperanças que ele lhes oferecia. Tudo isto é um sinal muito evidente de que recebemos a nossa religião apenas do nosso jeito e das

³¹ Texto em francês: “*La theologie de Montaigne, represente en detour pour aller à la connaissance de l’homme a l’interieur du monde. [...] bien que le fidéiste Montaigne rende toute sa teneur à la transcendance, il ne s’occupe jamais en détail de dogmes paradoxaux [...], qu’il ouvre l’abîme entre la foi et la connaissance, la foi ne represente encore, À côté du savoir dévalue, qu’une chance appréciée théoriquement mais non plus un pouvoir de métamorphose*”.

³² Texto em francês: “*Il n’est point d’hostilité excellente comme la chrétienne. Notre zèle fait merveilles quand il va secondant notre pente vers la haine, la cruauté, l’ambition, l’avarice, la détraction, la rebellion*”.

nossas mãos, e não de outra forma na qual as outras religiões recebem umas às outras³³ (MONTAIGNE, 2009, p. 168).

Quem então estaria disposto a *desaparecer* para encontrar o Messias? Por mais fervoroso que venha a ser a crença teológica de um homem cristão, ele jamais teria como entender a religião que não fosse a seu modo particular, a seu bel-prazer.

3.2 Fé e costume: a relativização das seitas

A teoria interpretativa levantada por Brahami trata da assimilação montaigneana da noção de fé à noção de crença. Esta pesquisa se aproxima desta perspectiva acerca da *Apologia*. Vejamos essa passagem contida na resposta à primeira objeção. Citemos as palavras do autor:

Nós nos encontramos no país onde ela estava em uso: ou nós observamos sua antiguidade, ou a autoridade dos homens que a mantiveram, ou temem as ameaças que ela atribui aos incrédulos, ou seguimos suas promessas. Estas considerações devem ser empregadas à nossa crença, porém como subsidiárias: elas são ligações humanas⁴¹ (Ibid, 2009, p. 169).

Essa passagem no transparece uma enumeração de quatro possibilidades, ou considerações que serviriam de justificativa que pesam em favor das crenças: *ancienneté* (antiguidade), *autorité* (autoridade), *menaces* (ameaças) e *promesses* (promessas). Mais à frente, o autor complementa seu pensamento ao considerar que o Deus cristão, assim como sua religião só poderiam ter como base a fé viva, restando à crença uma função completamente secundária.

Na citação anterior, vimos que Montaigne considera a possibilidade da religião ser algo regional, e não mais universal. Está é uma interpretação arriscada. *Rencontrés au pays*, significa dizer que as crenças religiosas podem estar ligadas a territorialidade específica. Similar posição é tomada nesta passagem: “uma outra região, outros testemunhos, similares promessas e ameaças”³⁴ (Ibid, 2009, p. 169).

³³ Texto em francês: “je veux être dissous, dirions-nous, et être avec Jesus-Christ. La force du discours de Platon de l’immortalité de l’âme, poussa bien aucuns de ses disciples à la mort, pour jouir plus promptement des espérances qu’il leur donnait. Tout cela c’est un signe très évident que nous recevons notre religion qu’à notre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent”.

³⁴ Texto em francês: “une autre région, d’autres témoins, pareilles promesses et menaces”.

Montaigne abre a noção de fé para mais um braço da polissemia contida na *Apologia*. A fé estaria relacionada a certa forma de localismo. Essa posição fideísta e cética relativizam as seitas religiosas. Na prática, Montaigne questiona um dogma da teologia cristã de total apreço da Igreja: o universalismo. Sendo um homem francês, ele deve seguir a religião nacional, que seria o cristianismo. Dessa forma, ser cristão teria maior relação ao acaso e fortuna (sorte) que p com a fé divina propriamente dita. Ao nascer em país cristão, ou vive em uma sociedade cristã, este homem é cristão. Mas, poderia ser outra coisa que não fosse cristão. Poderia ser budista, maometano, umbandista, daimista, dentre outras.

Na *Apologia de Raimond de Sebond*, portanto, não se trata da fé, dada a inacessibilidade vigente, mas sim da dimensão humana, não qual estariam às crenças. Nessa parte da pesquisa se une ao conceito dos costumes. Em outras palavras, significa que haveria certa característica padronizada das ações que podem vir a ser. É sobre este terreno mais trabalhado que Montaigne lança uma frase que se cristalizou no embate político-teológico: “nós somos cristãos, a mesmo título que nós somos perigordinos ou alemães”³⁵ (Ibid, 2009, p. 169). Segundo a interpretação de Telma Birchall, em seu artigo da *Revista Kriterion* escreve ela que, “esta frase lapidar da *Apologia* de Raymond de Sebond sintetizaria, afinal, a questão da religião e da fé em Montaigne”⁴⁴, esta passagem é considerada significativa para o debate posto que ela é escrita por Montaigne à guisa de conclusão de um pensamento que vinha se desenrolando na primeira objeção.

O fio condutor da pesquisa nos leva a sair da *Apologia*, para melhor entender essa noção de fé reduzida à noção de costume. No célebre ensaio dos *Canibais*, Montaigne discursa sobre o contraste que há entre a noção de bárbaro e a noção de selvagem, mediante estudos antropológicos realizados com os povos indígenas oriundos do Brasil. Vejamos um trecho:

Agora eu penso, para voltar à minha proposição, que não há nada bárbaro e selvagem nesta nação, ao que me foi relatado, exceto que cada um chama de barbárie o que não é de seu costume. Como parece, não temos outro modo de perceber a verdade e a razão, do que o exemplo e a ideia das opiniões e costumes do país onde estamos³⁶. (MONTAIGNE, 2009, p. 396).

³⁵ Texto em francês: “nous sommes Chrétiens à même titre que nous sommes ou Périgourdins ou allemands”.

³⁶ Texto em francês: “Or je trouve, pour revenir à mon propôs, qu’il n’y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu’on m’en a rapporté: sinon que chacun appelle barbarie, ce qui n’est pas de son usage. Comme de vrai il semble, que nous n’avons autre mire de la vérité, et de la raison, que l’exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes”.

Montaigne relativiza os costumes, denunciando a impossibilidade de universalizar hábitos, usos e costumes por povos distintos que não seriam adeptos das mesmas crenças e valores.

Essas nações parecem não ser assim bárbaros, por terem recebido pouca ajuda do espírito humano e ainda estarem muito próximas de sua original ingenuidade. As leis naturais ainda os comandam, pouco pervertidas pela nossa: mas é em tal pureza que às vezes me desagrada que o mundo não tenha tomado conhecimento veio mais cedo, no tempo em que havia homens que poderiam ter os julgado melhor do que nós³⁷. (Ibid, 2009, p. 396).

Mediante essas duas passagens dos *Canibais* podemos compreender de forma mais clara a estranheza alegada por Montaigne quando trata do saber como fantasia do conhecimento humano, quando se auto atribui o *domicílio para a ciência divina*. É através de um processo de abstração que o homem se distancia de sua inteligência, ao ponto de só desta maneira conceder espaço à fé cristã.

Este processo descrito na *Apologia* funciona como um esclarecimento sobre como o homem crê. O autor não estaria dogmatizando. Pela óptica de Montaigne, a dimensão das crenças não deve conflitar com a legislação vigente e os costumes aceitos nacionalmente. Mediante este esclarecimento, cabe a esta pesquisa tentar entender e explicitar a possibilidade de um cristianismo herético. Montaigne não trata de uma censura de ideias, mas sim da análise ética acerca das ações de violência extrema.

Segundo a *Apologia de Raimond de Sebond*, alguns valores deveriam pautar as ações cristãs, como é o caso da obediência e da humildade. A noção de homem cristão proposta por Montaigne trata dos seus valores e princípios, que se dão na profundidade de se submeter Às provações divinas, chegando ao longínquo ponto de uma renúncia de si. Na visão de Montaigne este fato não se comprova mediante evidências.

De acordo com o pensamento do autor contido neste ensaio, os princípios devem se estabelecer mediante exames e provas, tendo como fim o benefício e utilidade do viver coletivamente, como é o caso da religião. Montaigne recomenda ao homem não se submeter às doutrinas coletivamente aceitas de forma tão profunda, a ponto de se encontrar buscando o caminho da rebeldia contra a lei e o acatamento dos costumes

³⁷ Texto em francês: “Ces nations me samblent donc ainsi barbares, pour avoir reçu fort peu de façon, de l’esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle. Les lois naturelles leur commandent encore, fort peu abâtardies par les nôtres: mais c’est en telle pureté, qu’il me prend quelquefois déplaisir, de quoi la connaissance n’en soit venue plus tôt, du temps qu’il y avait des hommes qui eussent su mieux juger que nous”.

praticados nesta região. O homem estaria se confundindo mediante suas próprias ideias. Nas palavras do autor:

Eu não me encontro atrelado a esta ideia, posto que notamos o horror bárbaro, que existe em tal ação, ao invés de julgar suas faltas, estamos cegos para o nosso. Eu acho que há mais barbarismo em comer um homem vivo do que comê-lo morto, para rasgar tormentos e suplícios, um corpo ainda cheio de sentimentos, para assá-lo no cardápio, para fazer mordê-lo e machucá-lo pelos cães e porcos: como nós não apenas lemos, mas vemos na memória fresca, não entre velhos inimigos, mas entre vizinhos e concidadãos, e o que é pior, sob o pretexto de piedade e religião, que assar e comer depois que ele esteja morto³⁸. (MONTAIGNE, 2009, p. 403).

Na visão de Montaigne a contradição entre os costumes demonstra outro fator que contribui para demonstrar a evidência real que nega a ligação entre o homem e o ideal religioso. A divinização da fé se dá mediante faculdade imaginativa e não por intermédio da graça sobrenatural. O ensaísta identifica ainda este processo de desmesura a outras categorias relevantes para a sociedade do século XVI, como é o caso da virtude (*vertu*), da honra, da liberdade (*liberté*), dentre outros princípios basilares do projeto de construção do homem.

Diante do choque da razão mediante o estranho e desconhecido, Montaigne percebe a impossibilidade de uma fé universal abraçar todos os povos, dado a limitação de alcance mediante costumes funcionam como barreiras, ou ainda fronteiras regionais (ou nacionais). A *Apologia de Raimond de Sebond* se depara com um problema político e teológico que traz à tona o questionamento acerca do que caberia conhecer o homem sábio. Para tanto, comparemos as ideias do autor em relação a este tópico, porém abordando outro ensaio pertinente ao tema dos costumes, *De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue* (I, 23):

Pois é em verdade um professor violento e traiçoeiro, esse costume. Ela estabelece em nós, pouco a pouco, furtivamente, o pé da sua autoridade: mas por este começo doce e humilde, tendo envelhecido e plantado com a ajuda do tempo, ele nos descobre às vezes uma visão furiosa e tirânica, contra a qual não temos mais a

³⁸ Texto em francês: “Je ne suis pas marri, que nous remarquons l’horreur barbaresque, qu’il y a en une telle action, mais oui bien de quoi jugeants bien de leurs fautes nous soyons si aveuglés aux nôtres. Je pense qu’il y a plus de barbarie à manger un homme vivant, qu’à le manger mort, à déchirer par tourments et par géhennes, un corps encore plein de sentiment, la faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens, et aux pourceaux: comme nous l’avons, non seulement lu, mais vu de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, sous prétexte de piété et de religion, que de le rôtir et manger après qu’il est trépassé”.

liberdade de levantar nem os olhos. Nós o vemos forçar todos os golpes e as regras da natureza³⁹. (MONTAIGNE, 2009, p. 258).

Algumas páginas mais a frente, Montaigne define o império do costume e seus efeitos aparentes:

Mas o principal efeito de seu poder é nos dominar e invadir de tal maneira que, dificilmente está em nós, recuperar-se de seu domínio e retornar a nós, discursar e raciocinar sobre suas prescrições. Verdadeiramente, porque estamos a cantarolá-los com o leite do nosso nascimento, e a face do mundo aparece neste estado à primeira vista, parece que nascemos com a condição de seguir este trem. E as imaginações comuns, que encontramos em crédito ao nosso redor e infundidas em nossas almas pela semente de nossos pais, parecem ser gerais e naturais. Onde se ouve que o que está fora das dobradiças do costume se acredita nas dobradiças da razão: Deus sabe o quanto sem razão, na maioria das vezes: se como nós, que semeamos, aprendemos a fazer, todo mundo que ouve uma sentença justa, parecia não confessar onde ela pertence a ele, todo mundo acharia que essa não é tanto uma boa palavra quanto um bom chicote para a estupidez comum de seu julgamento. Mas nós recebemos a aparência da verdade e preceitos como dirigida ao povo, para nunca mais a si mesmo [e] em vez de colocá-las na sua moral, cada camada eles [sua] memória, muito tola e [muito] inutilmente. Voltemos ao tema do império do costume. (Ibid, 2009, p. 268-269).

Algumas linhas à frente:

Quem quiser se livrar desse prejulgamento violento do costume terá de encontrar várias coisas recebidas de uma resolução inconfundível, que somente têm suporte na barba rota e nas rugas de uso que as acompanha: mas esta máscara arrancada, trazendo de volta a coisa para a verdade e para a razão, ele sentirá seu julgamento, como tudo virado de cabeça para baixo, e ainda remetido em condições muito mais seguras. Por exemplo, eu lhe perguntarei então, o que pode ser mais estranho, do que ver um povo obrigado a seguir as leis, que ele não as ouviu⁴⁰. (Ibid, 2009, p. 269).

Nesse ponto, a noção de *coutumes* (costumes) toca o ponto de sensibilidade política e ética. Para que haja seguimento *natural* das leis, o povo deve ter conhecimento da legislação. Um estrangeiro que visita outro país deve tomar conhecimento do que deve ou não deve fazer. Algumas linhas à frente, Montaigne completa seu raciocínio acerca da noção de *coutumes* (costumes):

³⁹ Texto em francês: “Car c’est à la vérité une violente et traîtresse maîtresse d’école, que la coutume. Elle établit en nous, peu à peu, à la dérobée, le pied de son autorité: mais par ce doux et humble commencement, l’ayant rassis et planté avec l’aide du temps, elle nous découvre tantôt un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n’avons plus la liberté de hausser seulement les yeux. Nous lui voyons forcer tous les coups les règles de nature”.

⁴⁰ Texto em francês: “Qui voudra se défaire de ce violent préjudice de la coutume, il trouvera plusieurs choses reçues d’une résolution indubitable, qui n’ont appui qu’en la barbe chenue et rides de l’usage, qui les accompagne: mais ce masque arraché, rapportant les chose, à la vérité et à la raison il sentira son jugement, comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus sûr état. Pour exemple, je lui demanderai lors, quelle chose peut être plus étrange, que de voir un peuple obligé à suivre des lois, qu’il n’entendit onques”.

Essas considerações, no entanto, não impedem um homem de compreender e de seguir o estilo comum: na medida em que me parece que, em todo caso, separado e privado, se afasta da ambiciosa loucura ou afeição, e não de sua alma impressa; guardar em liberdade e poder para julgar as coisas livremente: mas, no que lhe diz respeito, ele deve seguir inteiramente as maneiras e formas recebidas⁴¹. (Ibid, 2009, p. 272-273).

Montaigne visa não apenas responder teoricamente, mas propor uma atitude cética mediante o problema político. O homem deve encontrar um limite e critério pacífico para orientar suas ações sem que venha a tornar-se um criminoso, pois trata de uma abordagem entre a ação restrita e certo localismo, se deparanso com a impossibilidade de universalização das leis particulares. Embora esta proposição de sabedoria perpassse os séculos desde o Sócrates platônico, o ceticismo de Montaigne evidencia que não se trata apenas de discurso (palavras), mas sim de atos.

A *Apologia de Raimond de Sebond* se mune de fideísmo como uma forma autoral de fazer filosofia e enfrentamento aos imbróglis da sociedade de seu tempo. Isto posto, o elemento ético seria critério de identificação do verdadeiro cristão, seja no campo da fé, seja no campo do saber. Tudo que tivesse origem no homem cristão, imagem e semelhança divina, teria como dever se iluminar com clareza superior e nobre. Embora Montaigne tente posicionar a religião católica como algo que se encontra mais elevada que as demais seitas, quando se trata da análise no campo real, o autor não constata a possibilidade de registro nos costumes empregados na França do século XVI.

O homem, submerso na corrupção e nos vícios, é o que encontra Montaigne quando avalia a real condição desta criatura, ao mesmo tempo em que nega a presença de algo divino na conduta cristã, nem tampouco a santidade de deus nos costumes. O autor da *Apologia* busca evidenciar que tanto os costumes quanto as crenças são a *verdadeira* atmosfera na qual os problemas relacionados à fé e a teologia cristã são mais facilmente perceptíveis. Para tanto, Montaigne constata que os costumes constituem todas as coisas ligadas à esfera humana.

A esta altura da exposição, o fio condutor nos leva a esclarecer que Montaigne opta por não considerar vantagem a alteração dos padrões frente às novidades, como no caso das leis de Estado vigente, dado que considera os usos e costumes de um povo como um

⁴¹ Texto em francês: “Ces considérations ne détournent pourtant pas un homme d’entendement de suivre le style commun: ains au rebours il me semble, que toute façons écartées et particulières partent plutôt de folie ou d’affevtation ambitieuse, que de son âme de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses : mais quantau-dehors qu’il doit suivre entièrement les façons et forme reçues”.

todo composto de partes. Em outras palavras, seria impossível abalar uma peça sem que todas as outras sejam afetadas em conjunto.

Nesse ponto da pesquisa, mediante uma noção mais clara de *coutumes* (costumes) sob auxílio de ensaios secundários, o fio condutor nos leva de volta à *Apologia*. Quebramos a breve incursão por outros ensaios a fim de aprofundar a análise da frase lapidar da primeira objeção, “nous sommes Chrétiens à même titre que nous sommes ou Périgourdins ou allemands” (nós somos cristãos, a mesmo título que nós somos perigordinos ou alemães) e sua relação com a teoria montaigneana da relativização cultural mediante distinção regional de seitas religiosas. Religião “*mortelle et humaine*” (MONTAIGNE, 2009, p. 169).

Essa quebra na incursão por outros ensaios acompanha a ruptura praticada por Montaigne em sua *Apologia* quando cita Platão em seu discurso para tratar de questões relacionadas a noção de fé reduzida a noção de medo e, ou, imposição. Nas palavras da *Apologia*: “que fé deve ser essa, que a covardia e a fraqueza de coração estão plantando em nós e se estabelecendo⁴²?” (Ibid, 2009, p. 169). O mesmo acontece na passagem: “Fé agradável que somente crê que ela crê apenas por ter a coragem de descrever”⁴³ (Ibid, 2009, p. 169).

Ambas as passagens abordam a fé ainda em sentido de destingi-la das paixões e dos sentimentos humanos. O que justificaria o homem apelar ao poder divino em situações adversas? A coragem para deixar de crer é mais uma evidência real de que a verdade sobrenatural só pode ser alcançada por intermédio da fé. Esta por sua vez, se encontra inacessível ao homem, salvaguarda em caso de intervenção da graça divina. O homem estaria abandonado à sua condição natural. Como poderia, então, um sentimento como o medo servir de fundamento para uma fé viva tal qual descrita na teologia cristã?

Ainda na abordagem platônica da fé, Montaigne analisa se a noção de inferno e castigos futuros não seriam produtos da faculdade imaginativa gerando a coação dos homens. As ameaças vitais seriam como forças transformadoras de convicções. Nas palavras da *Apologia*: “Defende em todas as suas leis qualquer instrução de tais ameaças: e a persuasão de que os deuses não podem causar nenhum mal ao homem se não for por seu

⁴² Texto em francês: “[...] quelle foi doit-ce être, que lâcheté et la faiblesse de coeur plantent en nous et petablissent?”.

⁴³ Texto em francês: “Plaisante foi qui ne croit ce qu’elle croit que pour n’avoir le courage de le décroire”.

bem maior, quando ele cai, e por efeito medicinal”⁴⁴ (Ibid, 2009, p. 170). Na visão de Montaigne, não seria o amor⁴⁵ que levaria o homem a crer no Deus *cristão*. O uso da *force* (força) é denunciado na Apologia desde quando o autor tratou das guerras cívico-religiosas. Neste ponto, a força aparece mais como coação particular dos catequizados, fiéis, povos subjugados, dentre outros.

Montaigne desmascara a “persuasão divina”, demonstrando ela ser as palavras e mãos humanas. Em seu exame cético, o ensaísta não constata presença de fé, mas apenas a esfera humana atrelada a sua real condição. Coragem e covardia são sentimentos humanos que não tocariam a esfera superior mediante a incapacidade e impossibilidade das ferramentas naturais. “Eles não vão querer juntar as mãos para o céu se você pegá-los com um golpe de espada no peito”⁴⁶ (Ibid, 2009, p. 170).

Esta passagem nos parece como algo que conecta a Apologia outros dois ensaios. Um antecede a *Apologia*, intitulado *De La Cruauté* (II, 11), e outro, intitulado *Couardise, La Mére de La Cruauté* (II, 27). No corpo textual desses ensaios, podemos crer que seria uma abordagem acerca do confronto violento chamado de *A Noite de São Bartolomeu*. Embora Montaigne não explicita nomes de pessoas específicas, ou dos partidos envolvidos, a crueldade humana é o tema central. Ela passa a ser examinada enquanto fundamento de ações e extremas entre blocos políticos que massacram sob o pretexto religioso. Não seria a busca de manutenção do poder que motivaria estas atitudes p u s i l â n i m e s ? Seria prova de coragem ou de covardia?

Montaigne evidencia essa perspectiva na qual o homem real é visto de forma antropológica. Na falta da *presença divina*, o que seria possível provir de positivo desses atos de crueldade? Haveria algo de salutar para a essência humana se deixar influenciar por um sentimento *miserável* como o medo induzido? Ao citar Platão, Montaigne visa fornecer conteúdo para reforçar a óptica cética contida na *Apologia a Raimond de Sebond*. Trata-se de uma análise direta dos atos e sentimentos envolvidos no cenário de guerra que o cerca: guerras cívico-religiosas fantasiadas de batalhas religiosas. A padronização de crenças evidenciaria este fenômeno. O que levaria os homens a crer tem de, necessariamente, vir acreditado pelos outros.

⁴⁴ Texto em francês: “[...] Il défend en ses lois toute instruction de telles menaces: et (La) persuasion que des Dieux Il puisse venir à l’homme aucun mal sinon pour son plus grand bien, quand Il y échoit, et pour medicinal effet”.

⁴⁵ Na versão da Apologia lançada em 1595, Montaigne altera o termo amor (amour) pelo termo razão (raison). Nas palavras do autor: “ou pour raison, ou par force”.

⁴⁶ Texto em francês: “Ils ne lairont de joindre les mains ver le ciel si vous leur attachez um coup d’épée en la potrine”.

E se tratando da *Apologia*, Montaigne se mostra fideísta, dado a aceitação de alguns dogmas da teologia cristã. Entretanto, a abordagem autônoma do autor não aceita impressões que sejam passageiras. Haveria impressões que não são passageiras? Sim, se o homem fosse auxiliado pela luz divina, o que não se evidencia no campo real. Platão é um terreno de segurança para Montaigne examinar a relação entre fraqueza de espírito e religião. O ensaísta cita o criador da *República* como um grande espírito, porém não se trata de endeusá-lo.

Montaigne tenta entender como o homem pode se esforçar para ser pior do que já o é naturalmente. Tanto o julgamento quanto a ferramenta racional, em realidade, não são tão positivos como se dão no debate entre a *Teologia Natural* e os racionalistas. Se o homem fosse privilegiado, o preço a se pagar seria muito caro. Resta ao homem o vazio constatado. A vanidade seria a fonte central de males humanos, seja no campo lógico, no campo fisiológico, ou ainda no campo psicológico, político e ético. Ao constatar o mal e detectar sua origem, seria possível erradicá-lo? Ou quem sabe alterá-lo? Na *Apologia de Raimond de Sebond*, Montaigne parece descrente quanto a essa possibilidade. Muito embora, o ceticismo adotado pelo autor demonstre esperança cristã. O décimo segundo capítulo do livro II se desenvolve nesse cenário paradoxal da crença na descrença.

Ao denunciar a vanidade humana, Montaigne destaca os valores de uma crença customizada de fé. O homem humilhado pela condição de miséria passa a humilhar os outros. Do latim *credas* ao francês *crovence*, a noção de *crença* admite costumes que podem vir a ser considerados bárbaros perante certo ponto de vista regional. Percebe-se que Montaigne não entra muito em detalhes, posto que não descreve e nem explica, porém, a *Apologia* alega que ninguém põe essa questão sob suspeita, seja por medo, ou ainda porque a opinião a respeito de tema culmine na Tradição, porque os antigos acreditavam, ou até mesmo porque as crenças eram aceitas.

A noção de fé assimilada como crença é responsável pela aceitação humana sem uso da força (ou por vezes com o uso da força) ao que comumente é admitido por todos refletida nos costumes desses povos. Nas palavras cétricas de Montaigne:

E quando a angústia medo ou a doença derrotaram esse fervor licencioso de um humor inconstante, eles não serão capazes de voltar e deixar-se ser discretamente manipulados por dívidas públicas (e) exemplos. Uma coisa é um dogma seriamente digerido, outra coisa são essas impressões superficiais, que nascem da devassidão

de um espírito desmoralizado, vão nadar de forma imprudente e incerta para a fantasia⁴⁷. (Ibid, 2009, p. 170).

Para o ensaísta, não se trata de questionar a certeza de um princípio, mas sim o princípio da certeza. Diante desta citação podemos destacar que o homem comente acolhe a verdade com seu aparato de argumentos e provas, como algo sólido, inabalável, inexamínável, de acordo com seu bel-prazer, ou seja, de acordo com a utilidade circunstancial. Segundo Montaigne, “[...] ora nosso coração e nossa alma sendo regidos e comandados pela fé, é a razão que atrai a serviço de seu desígnio todas as outras peças ao nosso alcance” (Ibid, 2009, p. 171). Com essa frase, Montaigne deixa a segurança platônica para trás. Montaigne abre espaço para uma nova temática que dá sequência ao texto da Apologia. Seria possível provar a existência de Deus diante de evidências manifestas, ou até invisíveis ao olho do homem.

Montaigne considera Deus como o Criador, por vezes o denomina de *grand architecte* (grande arquiteto). O ensaísta emprega na Apologia uma noção da teologia cristã acerca da categoria divina. A pesquisa afirma isso mediante a fundamentação montaigneana antes constatada. Escreve o autor: “que não há uma imagem das coisas do mundo que não se relacionam com o artesão que as construiu e treinou”⁴⁸ (Ibid, 2009, p. 171), ou ainda, “ele deixou em suas sublimes obras o caráter de sua divindade”⁴⁹ (Ibid, 2009, p. 171).

Efetivamente, a prova da existência de Deus passa pela prova da grandeza divina, que por mais imperceptível que seja diante da *imbécillité* (imbecilidade) impeditiva de descobrimento, vem a encontrar-se nas *obras invisíveis*. A condição humana, nessa primeira parte da Apologia, se encontra submersa em fraqueza e miséria. O estilo de Montaigne abre, ao evidenciar essas peculiaridades que dialogam diretamente com a apologia dirigida pelo ensaísta francês em defesa de Sebond e sua *Teologia Natural*.

O ponto de convergência da teoria se encontra na ideia de impossibilidade em desmentir a soberania divina. Para Montaigne, a fundamentação dessa soberania seria entendida mediante a condição de Criador, que não apenas seja superior, mas que o homem se encontre submetido às leis superiores que o condicionam ao estado no qual se

⁴⁷ Texto em francês: “Et quand la crainte ou la maladie aura abattu cette licencieuse ferveur d’humeur volage, ils ne lairront de se revenir et se laisser tout discrètement manier aux créances (et) exemple publics. Autre chose est un dogme sérieusement digere, autre chose ces impressions superficielles, lesquelles nées de la débauche d’un esprit démanché vont nageant témérairement et incertainement en la fantasie”.

⁴⁸ Texto em francês: “qu’il n’y ait quelque image ès choses du monde rapportant aucunement à l’ouvrier, qui les a bâties et formées”.

⁴⁹ Texto em francês: “Il a laissé en ces hauts ouvrages le caractere de as divinité”.

encontra. A única exceção a essa regra seria o acontecimento de algo miraculoso, ou seja, de intervenção sobrenatural. De fato, seria algo de incompreensível se a dimensão divina não houvesse oferecido suporte a essa noção de verdade e fé oriundas da teologia cristã.

“O céu, a terra, os elementos, nosso corpo e alma, todas as coisas conspiram nesse favor”⁵⁰ (Ibid, 2009, p. 171). Como podemos destacar, essa passagem ilustra bem a visão de Montaigne, ao que tange sustentar sua prova da existência divina, se é que ela é possível mediante o uso de ferramentas meramente humanas. Vejamos outra passagem no mesmo sentido que esta anterior: “pois este mundo é um templo sagrado, no qual o homem é introduzido, para contemplar as estátuas, não elaboradas pela mão mortal, mas aquelas que o pensamento divino tornou sensível”⁵¹ (Ibid, 2009, p. 171).

Embora esta segunda passagem remeta a Plutarco, *Da Tranqüilidade da Alma e Repouso do Espírito*, Montaigne traz consigo algo peculiar de seu, posto que aplica esta abordagem mediante os problemas de seu tempo. A Tradição atua em auxílio de Montaigne posto que trata de um objeto problemático. As primeiras linhas da *Apologia de Raimond de Sebond* tratam da utilidade da ciência e transcorreu em busca de delinear a moção de homem nu perante a liberdade de adereços, fantasias e adornos. O homem seria sábio e fiel sem a fantasia e imaginação?

Durante a explanação acerca das provas da existência de Deus, Montaigne cita expressamente tanto Paulo de Tarso quanto Manílio, a fim de que sua análise permaneça no terreno que transita entre a Teologia e a Filosofia. Aos olhos desta pesquisa, aparentemente Montaigne visa um denominador comum que garanta sua ideia mediante a continuação da *Apologia de Raimond de Sebond*. Vejamos as palavras de Montaigne: “assim, todas as ações virtuosas de Sócrates e Catão permanecem vãs e inúteis por não terem atingido a sua finalidade, e não tendo olhado para o amor e obediência do verdadeiro criador de todas as coisas, e por ter ignorado Deus”⁵² (Ibid, 2009, p. 172). Esta passagem leva a *Apologia* a entrar em contato direto com a Epístola a Gálatas, na qual Paulo de Tarso discorre sobre a dúvida entre Apolo e Paulo. Esta carta trata da dúvida de a quem o homem deve reverenciar. Um deus ou um homem? Qual dos dois possui autoridade sobre os homens?

⁵⁰ Texto em francês: “Le ciel, la terre, les éléments, notre corps et notre âme, toutes choses y conspirent”.

⁵¹ Texto em francês: “car ce monde est un temple très Saint, dedans lequel l’homme est introduit, pour y contempler des statues, non ouvrées de mortelle main, mais celles que la divine pensée a fait sensibles”.

⁵² Texto em francês: “tout ainsi quelles actions vertueuses de Socrates et de Caton demeurent vaines et inutiles pour n’avoir eu leur fin, et n’avoir regardé l’amour et obéissance Du vrai créateur de toutes choses, et pour avoir ignore Dieu”.

Paulo de Tarso aparece na Apologia não por acaso. Talvez seja Paulo o maior nome do cristianismo com carga teórica e prática acerca da teologia cristã e da filosofia helênica. Paulo trata o homem como criatura. Por vezes, denomina o homem como *criança do Messias*. O homem sendo denominado como algo infantil, seria o mesmo que alegar falta de maioridade. Esta abordagem não entra em choque com a visão cética e fideísta de Montaigne na primeira objeção da *Apologia*.

Tanto na visão de Paulo, quanto na de Montaigne o homem não teria autonomia suficiente perante a autoridade divina que o subjuga. A noção paulina de homem traz consigo certa concepção da condição real humana. O homem contém em si certa bipartição de composição: sopro e carne. Esta última serviria de prova da igualdade entre os homens, ao mesmo tempo em que ilustra o impedimento da criatura em ascender à dimensão divina, na qual se encontra a verdade. Mediante esta argumentação, questionamos: Como poderia o homem, sendo criatura corrupta, vir a outorgar-se fora da condição natural de abandono perante Deus? Paulo de Tarso não se põe acima da humanidade, quando nega a si próprio a autoridade sobre os homens. Escreve ele em 1 Cor 3: *Eu plantei, ele regou, mas Deus deu o crescimento*.

O homem estaria condicionado a ser, no máximo, ferramenta da bondade divina. De fato, isso aconteceria realmente? Montaigne nega essa possibilidade inclusive, posto que a ação humana não visa o bem, a igualdade e o amor. Esta passagem trata do entrave entre a sabedoria e a fé. O oposto de sabedoria seria a loucura. Paulo de Tarso já assim considerava como os dois extremos: sabedoria e loucura. O mesmo acontecia com pensadores influentes aproximados temporalmente de Montaigne e da composição da Apologia. Dentre os nomes, podemos citar Nicolau de Cusa e Erasmo de Roterdã. Ambos já haviam publicado obras filosóficas que analisavam a ignorância e a loucura. O primeiro lançou em 1440, o livro intitulado *A Douta Ignorância*. Já o *Elogio da Loucura* escrito pelo segundo fora publicado em 1509.

O critério de não enganar a si mesmo e nem de ser enganado por outros, certamente passa pela esfera da sabedoria. Mas até onde ela vem levando a humanidade? Seria o sábio mais feliz que o ignorante? Montaigne aceita a resposta de Paulo de Tarso, “faça-se louco para ser sábio”, é cristalizada no texto da *Apologia a Raimond de Sebond*.

Não seria a ignorância uma virtude para a teologia cristã? “A sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus”. Nas palavras de Montaigne: “Ora nossas razões e nossos discursos humanos são como a matéria pesada e estéril: a graça de Deus é a forma:

é quem dá o caminho e o preço”⁵³ (MONTAIGNE, 2009, p. 172). Assim como Paulo põe a semente, Montaigne semeia. Mas quem faz crescer? Montaigne opta por utilizar conceitos filosóficos oriundos de Aristóteles, que tratam de potência e ato, como é o caso de *matière* (matéria) e *forme* (forma), porém, sem deixar de lado o fideísmo carregado de teologia cristã. Mediante estes conceitos, a Apologia volta ao campo moral. Posto que, para o ensaísta, tanto a razão, como os pensamentos humanos não possuem autonomia perante a soberania divina. Restando apenas a *grace de Dieu* (graça de Deus) seria não apenas o adubo, mas sim a força que move, e, o fundamento que o sustenta.

Montaigne deixa Paulo de Tarso para trás, e sutilmente, recorre a Aristóteles para concluir sua argumentação cética (e fideísta) da primeira objeção proferida contra a Teologia Natural. Embora pareça uma conclusão, a Apologia vai se encontrar aberta para a mais longa discussão: a segunda objeção. O pensador Manílio é citado por Montaigne para ilustrar sua ideia de conclusão à primeira objeção. Ao defender a *Teologia Natural*, Montaigne atacou os racionalistas. Teriam os argumentos de Sebond algo de divino inspiração? Mediante a primeira objeção, Montaigne não pode constatar esta miraculosa conexão. Montaigne reforça o valor das evidências fornecidas para se dirigir a Apologia rumo à segunda objeção.

Seria Sebond superior a seus detratores? Embora Montaigne relate casos práticos de adesão de um homem às ideias da Teologia Natural através do convencimento racional da leitura da obra do teólogo catalão, esta seria a prova da falta de acesso à verdade velada deste mundo. A credulidade ou incredulidade são encaradas por Montaigne a partir de certa análise de hábitos adquiridos por intermédio dos costumes, que por sua vez, são posturas restritas a determinadas regiões, culturas e etnias. Seria nesta dimensão natural que o homem cristão se encontraria condicionado, situação de abandono perante a custódia divina, submerso em sua própria miséria.

A verdade que o homem julga ter alcançado, ou ainda a potência de sua sabedoria, são consideradas por Montaigne como fantasias puramente humanas. O ensaísta reforça filosoficamente a análise das evidências suscitadas na Apologia. A primeira objeção aborda o homem cristão, ao mesmo tempo em que lança um golpe de esgrima nos racionalistas. Desta forma, Montaigne atrai atenção dos adversários da Teologia Natural.

⁵³ Texto em francês: “Or nos raisons et nos discours humains c’est comme la matière lourde et stérile: la grace de Dieu en est la forme: c’est qui y donne la façon et le prix”.

Diante da explanação, podemos dizer que, Montaigne hipoteticamente conclui, que, se Sebond tivesse recebido a *grace de Dieu* (graça de Deus), sua fé se comprovaria. O espírito sebondeano teria se encontrado mais fortalecido e reluzente, ao mesmo tempo em que suas realizações éticas teriam sido visíveis. Entretanto, Sebond também é humano, assim como os racionalistas.

Convidamos o leitor a identificar essa noção de mudança de referência no transcorrer do texto da Apologia. Há certa técnica empregada pelo ensaísta que não eram reconhecidos como método filosófico propriamente dito pela tradição. Somente com esta forma de escrever muito pessoal, Montaigne pôde uniformizar uma ideia que leve em consideração certos elementos.

A percepção distinta por vezes gera contradições, estas por sua vez, fazem de Montaigne algo que não se identifica com as práticas de autores que inspiravam suas obras nos tratados interpretativos da escolástica e patrística. A *Apologia de Raimond de Sebond* é um ensaio que traz consigo a concepção de diversidade como marca fundamental. À final seriam os argumentos de Sebond superiores aos de seus opositores? Ou seriam argumentos inferiores? Veremos como a Apologia se comporta mediante a segunda objeção.

4 NOÇÃO DE SABER

Les doutes, c'est ce que nous avons de plus intime (Trad. Br. As dúvidas são aquilo que nós temos de mais íntimo).
Albert Camus, *Carnets*.

4.1 Saber e razão

Nesse capítulo, trataremos da segunda objeção contida na Apologia de Raimond de Sebond. Montaigne ensaia sobre a presunção racionalista de conferir à razão o poder divino de atingir à verdade velada deste mundo. Para tanto, vamos examinar se a dimensão do saber (conhecimento humano) é capaz de cumprir aquilo a que se propõe, dentre as propostas estão a divinização do homem, o rebaixamento dos animais e o brilho moral das ações. Nesse capítulo, ressaltaremos, ainda, a distinção entre saber e sabedoria. Por fim, abordaremos a noção de saber sob o viés da utilidade comparado à noção de ignorância, para tal, destrincharemos o ceticismo pirrônico do autor e sua crítica ao pensamento filosófico.

Se os mistérios da verdade teológica só podem ser alcançados por intermédio da fé cristã, o homem se encontraria impossibilidade de atingi-los, posta a atual condição natural de abandono e queda, expondo o homem desprovido do apoio divino e de suas ferramentas sobrenaturais. O que resta ao homem perante esta condição? Pode-se assegurar Não mais a fé, posta que é ato divino, mas sim a esfera do saber. E o que guia o homem nessa busca contra o engano? Resta ao homem suas ferramentas naturais, dentre as quais o saber seria responsável pela eleição dos critérios. Caberia ao saber (sciense) este papel de orientar estas aspirações. A razão seria precisamente o instrumento de amparo do saber humano.

Contudo, Montaigne questiona o calibre, o peso e o valor desta ferramenta. No campo do saber, a razão tem atingido suas pretensões? Teria a razão estabelecido verdades que com o tempo não fossem alteradas por teorias novas? Seria a razão a marca da superioridade humana referente aos animais teoricamente irracionais? Teria a ciência humana levado o homem a atingir a felicidade da vida? Ela seria chancela de homens no campo moral, a partir do critério da honestidade? A razão não teria consigo uma marca das perpétuas variações e contradições?

É mediante esses questionamentos que nos voltamos à segunda objeção contida na Apologia de Raimond de Sebond. Nessa parte do texto, Montaigne pesa os argumentos para

somente assim elaborar seu julgamento sobre a origem dos *defeitos e erros*, ou seja, o ensaísta duvida do valor das premissas as quais homens fundamentam seu julgamentos. A denúncia é de falta de critério. Todavia, esse ponto de origem, as premissas são distintas, a ponto de divergir, de forma contraditória, um paradoxo que abre espaço para a duplicidade do discurso característica natural do ceticismo antigo⁵⁴Trabalharemos com esta noção de saber:

A praga do homem é a opinião de saber. É por isso que a ignorância é tão recomendada para nós pela nossa religião, como espaço para credibilidade (crença) e obediência. (...) Nisto há um trato geral entre todos os filósofos de todas as seitas, que o bem soberano consiste na tranquilidade da alma e do corpo. Mas onde encontramos isso?⁵⁵ (MONTAIGNE, 2009, p. 233).

Produto da análise acerca da noção de fé como única via de acesso à verdade, esta citação da *Apologia* visa demonstrar o questionamento sobre o tema dos limites do conhecimento humano e até onde ele pode chegar no que tange às coisas naturais. Em outras palavras, a pesquisa se depara com a possibilidade de limitação do saber não somente em relação aos problemas deste mundo, como também em relação as questões divinas.

De certa forma, Montaigne abre espaço em seu ensaio para tratar da relação vigente entre dois polos: por um lado o bem e a razão, por outro, o mal e a ignorância. “(...) a ciência é mãe de toda virtude e que todo vício é produzido pela ignorância”⁵⁶ (Ibid, 2009, p. 159). É exatamente contra essa opinião cristalizada no saber humano que Montaigne contra-ataca escrevendo a *Apologia de Raimond de Sebond*. A noção de saber está diretamente conectada à relação dessas duas díades.

Na visão autônoma do ensaísta, não seria da ignorância que nascem as ações cujo o *telos* (fim) é o mal. Relacionar a maldade à ignorância é tido, pelo autor, como um golpe de má fé, pois, o que ele comprova na dimensão real é que mais facilmente da sapiência, quase como uma espécie de pseudo-saber, que brotam a malícia das condutas.

⁵⁴ O que prevalece no ceticismo antigo não é a dúvida quanto a existência do mundo exterior ou quanto a possibilidade de obter conhecimento adequado das coisas, mas a impossibilidade de aderir a determinada opinião pelo fato de se enfrentar com argumentos opostos sobre cada questão. Da equivalência persuasiva das razões contrárias infere a impossibilidade de se decidir por uma de preferência à outra, pelo que o ceticismo decorrente dessa dificuldade se manifesta, sobretudo na suspensão do juízo e na recusa de assumir qualquer asserção como verdadeira, fidedigna e segura.

⁵⁵ Texto em francês: “La peste de l’homme c’est l’opinion de savoir. Voilà pourquoi l’ignorance nous est tant recommandée par notre religion, comme pièce propre à la créance (croyance) et l’obéissance. [...] En ceci y a-il une générale convenance entre tous les philosophes de toutes sectes, que le souverain bien consiste em la tranquillité de l’âme et du corps. Mais où la trouvons-nous?”

⁵⁶ Texto em francês: “[...] la science est mère de toute vertu et que tout vice est produit par l’ignorance”.

Nesse ponto da pesquisa, se faz necessário entender a noção de ignorância pela via dubitativa, na qual a dúvida possui o poder de ser quase como um não-saber, uma espécie de inocência. Pela óptica livre de Montaigne, podemos levantar a seguinte suposição: se a teologia cristã nega ao conhecimento humano a possibilidade de mediante uso de suas ferramentas naturais alcançar os mistérios da verdade, seja divina, seja da natureza, como poderia então a busca humana atingir essa meta? A noção de saber relacionada a noção de fé traz em si uma exigência ao rebanho: a total submissão. Já no que tange a má-fé, a exigência é de contra-ação. É desta forma que o autor resgata o fundamento da fé cristã como base para sua teoria crítica acerca da possibilidade de existência de um patamar do conhecimento que seguramente é inacessível ao homem e seu saber. A fronteira dessa dimensão do mistério velado, até então, não se mostra perfurada nem pelos mais belos dos espíritos humanos, pois não passam de ideias aprisionadas ao campo da mera opinião, que por sua vez, possui margem ao uso de má-fé com base no poder do engano.

Nunca é demais lembrar que Montaigne se encontra na França do século XVI, sua análise da noção de saber gerou questionamentos que somente foram respondidos por descartes e Pascal. As guerras civis é um ponto comum entre a história desses pensadores franceses. A devassa político-militar se mune de símbolos e discursos teológicos, contudo, o que se constata no campo de batalha não era outra coisa que a luta pelo poder. Essa busca gerou ações como o massacre civil, a desonestidade como valor, a pusilanimidade como regra e os interesses pessoais acima do bem comum. Esse turbilhão também acontece na dimensão do saber, o vocabulário matemático atrelado ao paradigma axiomático é utilizado para sustentar teorias, crenças e costumes tirânicos, que com o passar do tempo podem ser contestados e substituídos por outros de igual peso. Onde está o saber mediante ações de massacre? São estas quebras de paradigmas vividos na pele por Montaigne⁵⁷ que o fazem duvidar da possibilidade humana de conhecer a verdade velada.

Nesse ponto da pesquisa, o fio condutor nos leva até a interpretação de Luis Eva acerca da noção de saber contida na *Apologia de Raimond de Sebond*:

⁵⁷ No tempo de Montaigne, os paradigmas estão sendo postos a baixo, tanto no campo geográfico, quanto no campo cosmológico. A queda da autoridade conferida à hegemonia do pensamento ptolomaico para as visões dos italianos Galileu Galilei e Giordano Bruno dão provas de como as alterações geopolíticas e a descoberta dos continentes americanos com diferentes povos que neste território habitaram seria impossível de se crer algum tempo antes. Paradigmas antropológicos, sociais, políticos, morais e teológicos são postos à prova, a novos exames que os contestam, que possuem dúvidas acerca da possibilidade de se fixar a possibilidade do homem legislar sobre a natureza.

Parece possível distinguir duas etapas na argumentação aparentemente assistemática de Montaigne. Num primeiro momento, a investigação sobre seus saberes acerca-se do objeto ainda de uma perspectiva externa, com certo distanciamento, pois se trata de indagar pelo seu valor na busca humana pela felicidade. Em seguida, o autor vai examinar a solidez dos saberes segundo o valor fundamental que eles próprios se conferem. Oferecem de fato ao homem a verdade que anunciam? (EVA, 2004, p. 85).

Mediante esta passagem, podemos dizer que, embora na primeira visão, Montaigne trate da questão com certa impessoalidade, na segunda ele trata diretamente acerca do saber (*sciense*) dos homens como um produto da razão humana que se propõe a julgar de seus benefícios, sem deixar de lado a avaliação do alcance do saber e do possível valor que ele possa ter. Nas palavras de Montaigne: “pelo contrário, a primeira tentação que atingiu à natureza humana por parte do diabo, o primeiro veneno inoculado em nós, através de suas promessas de ciência e conhecimento”⁵⁸ (MONTAIGNE, 2009, p. 233); ou escreve ainda: “Parece à verdade, (que vos digo) que a natureza, para consolação de nossa condição miserável e infeliz, deu-nos em contrapartida somente a presunção”⁵⁹ (Ibid, 2009, p. 233).

Montaigne visa demonstrar que, ao contrário do que se propaga na opinião comum, num primeiro momento, o saber não é o fundamento da possível constatação do divino no homem. Para o ensaísta, seria o homem que diviniza a si próprio, em processo de sobrenaturalização do indivíduo, mediante processo imaginativo, motivado pela presunção, restringindo-se o acesso a qualquer resquício de natureza divina que por ventura houvesse em nós.

Outra passagem da teologia cristã são os versos hebraicos do Gênesis, que Jerônimo verteu para o latim como *eritis sicut dii scientes bonum et malum*, e Montaigne traduziu para o francês como: *vous serez comme des dieux connaissant le bien et le mal* (serás como os deuses quando conheceres o bem e o mal). É nesse sentido que o ensaísta faz referência à Odisseia de Homero: “[...] e as Sereias para enganar (enganar) Ulisses em Homero e atraí-lo para seus perigosos e ruinosos lagos (armadilhas), ofereceram a ele como um presente a ciência”⁶⁰ (Ibid, 2009, p. 233). É exatamente a esse processo de divinização do homem que Montaigne busca combater quando ataca os racionalistas e a teologia natural de Sebond.

⁵⁸ Texto em francês: “Et au rebours, la première tentation qui vint à l’humaine nature de la part du diable, la première potion, s’insinua en nous par les promesses qu’il nous fit de science et de connaissance”.

⁵⁹ “Texto em francês: “Il samble à la verité, que nature, pour la consolation de notre état misérable et chétif, ne nous ait donné en partage que la présomption”.

⁶⁰ Ver Cícero, De finibus, V, XVIII, 49, no qual faz menção a Homero, Odisséia, XII, 188.

Na visão autônoma do autor, tanto o diabo, quanto as sereias oferecem o alto saber como objeto de troca para que o homem se volte contra certa ordem natural. Em outras palavras, seja pela via da teologia cristã, seja pela via do pensamento grego, Montaigne critica a postura tanto do racionalismo quanto da teologia natural que estandardizam seus dogmas de escolas da verdade. É como se essas escolas possuíssem em seus métodos a possibilidade do conhecimento humano atingir as verdades do campo natural e sobrenatural, como se superassem a própria limitação da condição humana que é natural e marca geral do homem.

Essa ciência moral que trafega sustentada pela autoridade da Cátedra e da Catedral, ao mesmo tempo em que perpassa a Coroa real e os partidos que se aglomeram no entorno do poder central, para o ensaísta, são vãs, posto que essa teoria não se comprova no âmbito da realidade. A divinização do saber humano, que aparece em posições consolidadas como a de Demócrito, Aristóteles, Crisipo e Sêneca, são criticadas, levando Montaigne a recorrer ao ceticismo de Cícero, referendando sua teoria de que a dimensão do saber humano tem origem em sua própria dimensão natural, e não em dimensão divina. Nas palavras do autor: “nenhum homem se ofende como se ver comparado a Deus, mas deprime-se se o nivelam aos animais, prova evidente de que presamos mais a nós mesmos do que a glória do Criador” (Ibid, 2009, p. 227).

A pretensão do saber não atinge o que busca, mas apenas se torna o ponto sólido para fixar a origem de todos os males no homem: a vanidade. Ao invés do saber, o homem possui a presunção do saber. A noção de saber está umbilicalmente ligada às ferramentas humanas, dentre elas se encontra a razão, decantada pelos racionalistas como a chancela da verdade no discurso científico humano. Mas que Montaigne entende por razão?

Eu chamo sempre razão, aquela aparência de discurso (raciocínio) que uma forja de si: esta razão, condicionada a encontrar uma centena de opostos em torno de um mesmo tema: é um instrumento de chumbo e cêra, alongável, manipulável, e passível de qualquer viés e a todas as medidas: resta apenas a suficiência de saber como contorná-lo (falta somente a capacidade a capacidade de saber como modelar⁶¹. (MONTAIGNE, 2009, p. 342).

⁶¹ Texto em francês: “J’appelle toujours raison, cette apparence de discours (raisonnement) que chacun forge en soi: cette raison, de la condition de laquelle, il y en peut avoir cent contraires autour d’un même sujet: c’est un instrument de plomb, et de cire, allongable, ployable, et accommodable à tout biais et à toutes mesures: il ne reste que la suffisance de le savoir contourner (il ne manque que la capacité de savoir modeler”.

Percebemos que para Montaigne a razão pode ser descrita como mutável, cambiante, polimórfica, que possui capacidade de se relacionar e de se transformar. A razão é tida como dupla, ora ela é *plomb* (chumbo), ora ela é *cire* (cêra). A razão não é apenas teórica, ela é prática, e é sobre essa massa que se modela mediante o movimento da experiência que a habilidade do saber poderia ter utilidade. Essa noção de Montaigne é simbólica para esta pesquisa, posto que a noção de razão apresentada na Apologia demonstra a relação entre o logos e os interesses reais ligados as necessidades da vida. A razão se metamorfoseia mediante escolhas que por ventura nem são racionais, gerando no discurso racional uma anomalia na qual se atribui capaz de tudo provar e estabelecer, desde a síntese, até mesmo a antítese, variando de acordo com o movimento circunstancial.

Montaigne escreve na Apologia que,

Mas é necessário calçar (pisotear) os pés desta tola vaidade e sacudir com vivacidade e coragem esses fundamentos ridículos, sobre as quais essas falsas opiniões são edificadas. Enquanto ele pensa em ter alguns meios e alguma força de si mesmo, o homem nunca reconhecerá o que ele deve ao seu mestre: ele sempre fará de suas galinhas de ovos de ouro, como eles dizem, a necessidade de pô-la em molde⁶². (MONTAIGNE, 2009, p. 235).

O homem despido simboliza o homem destituído de sua presunção. Em outras palavras, Montaigne toma o caminho no qual a tarefa é executar uma apologia de dois conceitos: o da simplicidade e o da ignorância. A defesa da simplicidade é uma apologia ao catolicismo no campo teórico e o da ignorância uma apologia ao ceticismo antigo. Vejamos essas passagens que ilustram a defesa da simplicidade: “Eu digo, então, que se a simplicidade nos levar ao ponto de não existir mais o mal, ela nos levará a feliz estado de acordo com nossa condição”⁶³ (Ibid, 2009, p. 240). Algumas linhas à frente, escreve: “como a vida passa pela simplicidade, mais aprazível, ela passa também mais inocente e melhor”⁶⁴ (Ibid, 2009, p. 240).

Partindo dessa noção de simplicidade da vida que Montaigne relaciona a noção de saber à noção de ignorância. Citemos palavras da Apologia:

⁶² Texto em francês: “Mais il faut mettre (fouler) aux pieds de cette sottise vanité, et secouer vivement et hardiment les fondements ridicules, sur quoi ces fausses opinions se bâtissent. Tant qu’il pensera avoir quelque moyen et quelque force de soi jamais l’homme ne reconnaîtra ce qu’il doit à son maître: il fera toujours de ses œufs poules, comme on dit, il faut mettre en chemise (dépouiller)”.

⁶³ Texto em francês: “je dis donc, que si la simplessse nous achemine à point n’avoir de mal, elle nous achemine à un très heureux état selon notre condition”.

⁶⁴ Texto em francês: “[...] Comme la vie se rend par la simplicité, plus plaisante, elle s’en rend aussi plus innocente et meilleure”.

É uma vantagem muito grande para a honra da ignorância, que a própria ciência nos rejeita entre seus braços, quando ela se percebe impedida de enrijecer contra o pensador dos males: ela é compelida a chegar a esta composição (este compromisso), de soltar o freio e nos dar licença para salvar-nos em seu seio, e nos colocar sob o abrigo dos corpos e percalços da fortuna⁶⁵. (Ibid, 2009, p. 241).

Esse é um forte argumento do autor em prol da ignorância como símbolo da limitação do saber humano. Os detratores de Sebond são ilustrados como os falsos sábios. Nas palavras de Horácio: “o sábio só é inferior a Júpiter, sente-se rico, livre, honrado, belo, rei do mundo, a menos que o defluxo o atormente”. É contra a noção do mito do homem sábio que Montaigne se propõe a contra golpear como num golpe de esgrima contido nos Ensaaios. O racionalismo se propõe a elevar o homem ao trono de *rei do mundo*, sem legitimidade real, impossibilitado pela condição natural a todos os homens, que, os iguala horizontalmente chegando a ideia de homem, inserida entre todas as espécies de vida deste mundo. O que vive, vive em busca de potência, de permanecer vivo, de caminhada rumo à “eudaimonia” (felicidade). Não é o saber a ferramenta mais útil para o homem neste caminho. O saber não é chancela válida para elevar o homem acima da humanidade.

É este espaço da *Apologia de Raimond de Sebond* que Montaigne se sente à vontade para expor sua relação mais íntima com o ceticismo, seja de Pirro de Élis via Sexto Empírico, traduzido do grego para o latim pelo francês Henri Estienne, ou seja pelos textos acadêmicos do pensador romano Cícero. Nossa interpretação coincide com a de Luis Eva, em suas palavras:

Propondo uma investigação sobre a busca humana da verdade, ele passa imediatamente a expor e comentar os diversos conceitos e temáticas da filosofia cética, como a suspensão do juízo (epokhé), a tranquilidade da alma (ataraxia), a utilização cética da linguagem e o modo pirrônico de proceder ante as necessidades práticas. Adequando o pirronismo à religião, ele conclui que essa filosofia é a ‘invenção humana’ a um só tempo verossímil e mais útil, ao apresentar o homem nu e vazio, reconhecendo sua fraqueza natural, desguarnecido de *humaine science*, como uma carta em branco, pronta para receber do dedo de Deus as formas que lhe aprovar aí gravar. Eis aí, portanto, uma primeira evidência de que o ceticismo inspira a crítica de Montaigne à vaidade dos saberes. (EVA, 2004, p. 86-87).

A interpretação de Eva, ao novo ver, se encontra bem fiel a noção de saber de Montaigne. Para o ensaísta, a felicidade suprema do homem é ter consciência da fraqueza de nosso julgamento. Citemos, Montaigne:

⁶⁵ Texto em francês: “C’est un très grand avantage pour l’honneur de l’ignorance, que la science même nous rejette entre ses bras, quand elle se trouve empêchée à nous roidir contre la pensateur des maux: elle est contrainte de venir à cette composition (ce compromis), de nous lâcher la bride et donner congé de nous sauver en son giron, et nous mettre sous as faveur à l’abri des corps et injures de la fortune”.

De lá veio essa antiga opinião dos filósofos, que acompanharam o bem soberano ao reconhecimento da fraqueza de nosso julgamento. Minha ignorância me dá tanto motivo de esperança quanto de medo, e não tendo outra regra de minha saúde, do que a dos exemplos de outros, e dos eventos que eu vejo todas essas ocasiões, eu encontro de todos os tipos, e me estaciona em comparações, que são mais favoráveis para mim⁶⁶. (MONTAIGNE, 2009, p. 241).

Ao municiar sua *Apologia de Raimond de Sebond* com termos do vocabulário cético, Montaigne abre espaço para uma abordagem que leve em considerações os problemas de seu tempo, como a quebra de paradigmas teóricos e as práticas violentas de guerras civis, sem que se envolva diretamente no embate superficial de ideias dos blocos envolvidos. A crítica de Montaigne se dirige para uma escola do ceticismo que ficou conhecida como dogmáticos, pois, para eles o conhecimento humano poderia encontrar alguma verdade.

Segundo Montaigne, os dogmáticos enganaram-se em crer que atingiriam os mistérios da verdade, quando apenas se deparavam com os limites do conhecimento humano, limitados a suas ferramentas do saber. Isso fica claro quando ele ironiza o pensador grego Aristóteles, chamando-o de *príncipe dos dogmáticos*. O ensaísta põe em cheque toda a tradição do pensamento escolástico que fundamenta seu pensamento em comentários aos textos gregos de Platão e Aristóteles, e de comentários as Escrituras da teologia cristã. Ambos os lados possuem a mesma visão acerca da noção de saber? O que pensam a Catedral e a Cátedra sobre a noção de saber?

Nessa mesma linha de pensamento, Montaigne questiona na *Apologia*: “Mas quando a ciência faz (concretamente) o que dizem, para embotar e enterrar a amargura dos infortúnios que nos seguem (o que eles estão fazendo), o que ela faz, o que mais a ignorância faz e mais evidentemente⁶⁷?” (MONTAIGNE, 2009, p. 236). Embora utilizem vocabulários distintos, tanto a teologia cristã fundamentada nas Cartas de Paulo de Tarso, quanto a sabedoria grega fundamentada no pensamento de Sócrates, Platão e Aristóteles sugerem que o muito saber é sinônimo de nada saber. Em outras palavras, quanto mais se sabe, mais se ignora. O homem está preso nesse paradoxo. Não seria controverso da parte de Montaigne tratar uma crítica ao saber e a razão mediante uso da própria razão, de certa

⁶⁶ Texto em francês: “De là est venue cette ancienne opinion des philosophes, qui longeaient le souverain bien à la reconnaissance de la faiblesse de notre jugement. Mon ignorance me prête autant d’occasion d’espérance que de crainte, et n’ayant autre règle de ma santé, que celle des exemples d’autrui, et des événements que je vois ailleurs em pareille occasion, j’en trouve de toutes sortes, et m’arrête aux comparaison, qui me sont plus favorables”.

⁶⁷ Texto em francês: “Mais quand la science ferait par effet (concrètement) ce qu’ils disent, d’émousser et rabattre l’aigreur des infortunes qui nous suivent (poursuivent), que fait-elle, que ce que fait beaucoup plus purement l’ignorance et plus évidemment?”.

forma, o ensaísta parte de uma teoria do conhecimento que relaciona a oposição entre saber e ignorância, principalmente, pelo prisma de apologia da ignorância, aceitando a ideia decantada por Paulo de Tarso, na primeira Carta a Coríntios, III, 19: *η γαρ σοφια του κοσμου τουτου μωρια παρα τω θεω εστιν (Trad. Br. pois, a sophia (saber) desse cosmos (mundo) loucura é perante Deus).*

Montaigne visa demonstrar que tanto pelo caminho da teologia cristã, quanto da sabedoria grega, a inutilidade do saber e a nulidade de suas pretensões dão prova de que a ignorância (não-saber) é o mais seguro que temos, pois sabemos que não sabemos. Vejamos essa passagem da Apologia:

De que se faz a mais sutil loucura que senão da mais sutil sabedoria. Como das grandes amizades nascem as grandes inimizades, da saúde vigorosa as doenças mortais; e ainda das raras e vívidas agitações de nossas almas, as mais excelentes manias e as maiores pancadas: há apenas um de passo de um para o outro. As ações dos homens insensatos, vemos o quanto propriamente acontecem além da loucura, com as mais vigorosas operações da nossa alma. Quem sabe quanto é imperceptível a proximidade entre a loucura com as elevações obscenas de um espírito livre, e os efeitos de uma virtude suprema e extraordinária? ⁶⁸ (MONTAIGNE, 2009, p. 238).

Montaigne defere uma análise entre diversas noções de saber humano acerca das coisas naturais e das coisas divinas, chegando a conclusão de que nas duas dimensões o juízo tem de ser suspenso. No que se refere a primeira, Montaigne chega a elogiar o pensamento dos antigos, principalmente Pitágoras, que definiu a noção de Deus a algo que o homem se encontra incapaz de compreender e que está ligado a certa transcendência abstrata, ainda sob a limitação de certa incompatibilidade com a este algo que o homem devota a divindade, ou seja, nem mesmo a razão pode contribuir com este milagre de atingir os mistérios da verdade velada. A dimensão da exceção é atingida apenas pela graça da ciência divina, restando, tanto ao ápice do conhecimento humano, quanto ao seu ponto oposto (ignorância ou loucura), a impossibilidade de ascender a uma ação extraordinária, ou seja, que exceda a limitação da condição da natureza humana.

⁶⁸ Texto em francês: “De quoi se fait la plus subtile folie que de la plus subtile sagesse. Comme des grandes amitiés naissent des grandes inimitiés, des santé vigoureuses les mortelles maladies: ainsi des rares et vives agitations de nos âmes, les plus excellentes manies, et plus détraquées: il n’y a qu’un demi-tour de cheville (cheville d’un instrument À cordes) à passer de l’un à l’autre. Aux actions des hommes insensés, nous voyons combien propement s’advient (s’adjoint de manière appropriée) la folie, avec les plus vigoureuses opérations de nôtre âme. Qui ne sait combien est imperceptible le voisinage d’entre la folie avec les gaillardes élévations d’un esprit libre, et les effets d’une vertu suprême et extraordinaire?”

[...] isto é, como eu penso, que eles tinham muito conhecimento e suficiência, e uma grande falta de prudência (probidade). A incivilidade, a ignorância, a simplicidade, a rudeza são voluntariamente acompanhadas de inocência: a curiosidade, a sutileza, o saber (conhecimento), fica a malícia em seu rastro, na humildade, no medo, na obediência, O enfeitamento (que são as principais peças para a preservação da sociedade humana) requer uma alma vazia, dócil, presumida e pequena. Os cristãos possuem um conhecimento particular, combinando a curiosidade é um mal natural e original no homem. Foi a primeira ruína da raça humana, o caminho pelo qual ele correu para a condenação eterna. O orgulho é perda e corrupção: é o orgulho que lança o homem nos caminhos comuns, o que o faz abraçar novas coisas, e melhor ser o líder de uma trupe errante, e desencaminhado pela perdição. Gostar mais de ser regente e preceptor do erro e da mentira do que ser um discípulo da escola da verdade, deixando-se guiar e conduzir pela mão dos outros, pelos caminhos batidos da bondade e do justo⁶⁹. (MONTAIGNE, 2009, p. 246-247).

O saber que gera ação violenta não pode ser sinal de elevação humana. Ao se dedicar à crítica do conhecimento, Montaigne utiliza de certas reflexões no âmbito da epistemologia, contudo, sem perder o principal objetivo da *Apologia de Raimond de Sebond*: indagar a dignidade essencial do homem.

4.2 Saber e sabedoria

Embora a razão seja a principal ferramenta do saber humano, para Montaigne noção de razão tem como base, “Eu chamo sempre razão, aquela aparência de discurso (raciocínio) que cada um forja de si”⁷⁰ (Ibid, 2009, p. 342). A razão estaria, ao mesmo tempo, ligada por um lado à dimensão do saber (episteme), por outro, ela se encontra inexplicavelmente conectada ao espírito (mente) humano, espírito este que se constata perante os movimentos forjados de um eu que se vê e se reconhe enquanto descobrimento de si mediante os movimentos do ser. Entretanto, este segundo trato não é, aqui, foco da pesquisa, nos servindo como apoio para o desenvolvimento do primeiro trato. Nesse ponto, o fio condutor nos leva a tratar da pretensão central do *ratio* (*raison*, razão):

⁶⁹ Texto em francês: “(...) c’est-à-dire, comme je pense, qu’ils avaient beaucoup de savoir et de suffisance, et grande faute de prud homie (probité). L’incivilité, l’ignorance, la simplesse, la rudesse s’accompagnent volontiers de l’innocence: la curiosité, la subtilité, le savoir, traînent, la malice à leur suite: l’humilité, la crainte, l’obéissance, ladébonnaireté (qui sont les pièces principales pour la conservation de la société humaine) demandent une âme vide, docile et présumant peu de soi. Les Chrétiens ont une particulière connaissance, combiens la curiosité est un mal naturel et originel en l’homme. Le soin de s’augmenter em sagesse et em sciense, ce fut la première ruine du genre humain, c’est la voie, par où il s’est précipité à la damnation éternelle. L’orgueil est as perte et as corruption: c’est l’orgueil qui jette l’homme à quartier des voies comunes, qui lui fait embrasser les nouvelletés, et aimer mieux être chef d’une troupe errante, et dévoyée au sentier de perdition, aimer mieux être régent et précepteur d’erreur et de mensonge, que d’être discipleen l’école de vérité, se laissant mener et conduire par le main d’autrui, à la voie battue et droiturière”.

⁷⁰ Texto em francês: “J’appelle toujours raison, cette apparence de discours (raisonnement) que chacun forge en soi”.

atingir o mistério da verdade velada. A verdade seria critério fundamental da humanidade que se firma sob o paradigma de que *o homem é um animal racional*, portanto, a *razão* seria o sumo bem do homem. Porém, haveria ela (a humanidade) alguma evidência real, se confrontada à dimensão natural das coisas?

Nos *Ensaaios*, esse paradigma (dogma) tem sua utilidade desnudada, sua função é similar em poder ao mito; essa noção do *homo sapiens*, *homme sage*, animal racional, a racionalidade humana é tida como chave de acesso aos mistérios da verdade velada. Montaigne não deixa de colocá-la na *balança* do julgamento para gerar a dúvida acerca do dogma em si. Voltemos então às asserções distintas acerca da noção de homem, entre Montaigne e Sebond. No capítulo anterior, não chegamos a expor a saída de Montaigne em relação a esta problemática.

Contra o império dogmático, Montaigne mune sua Apologia de teologia cristã e de ceticismo pirrônico e acadêmico. Prova disto é a constatação de um bestiário ensaiado, que, ao invés de defender o homem e suas ferramentas, o ensaísta usa as ferramentas humanas contra elas mesmas, ele tira o homem tanto de seu posto no céu, quanto do topo da pirâmide das vidas deste mundo. Em outras palavras, o autor rebaixa o homem para o patamar de criatura, ou seja, que o iguala horizontalmente aos animais viventes da terra. Se o homem se lança ao *alto* através da presunção e da imaginação, e não pelo saber e pela razão, Montaigne denuncia que o homem rebaixa os outros animais para que possa se ver em medida maior do que a que realmente é⁷¹.

Por mais que no idioma francês o termo *sagesse* (sabedoria, sapiência) aparentemente tenha sentido único, a nosso ver, no uso de Montaigne na Apologia de Raimond de Sebond, ele contém em si certa indicação dupla: *sofia* e *phronesis*. A herança da tradição grega identifica cada uma com um conceito que se perdeu já na assimilação do latim clássico, que trata *sofia* e *phronesis* como *sapientia*. No idioma natural desta pesquisa (português), é possível encontrar os dois conceitos, tanto sapiência, quanto sabedoria, o que torna mais perceptível a distinção.

Dessa forma, *sagesse* enquanto termo que designa a *sabedoria*, não traz consigo a ideia necessária de conhecer, ou seja, o conhecimento das coisas mais elevadas não é sentido na leitura dos *Ensaaios*. Não se trata meramente de conhecer as coisas superiores à

⁷¹ Montaigne sustenta sua teoria sob o critério da semelhança, e não da verdade. As coisas humanas são símbolos que nos unem às outras formas de vida deste mundo. O homem não estaria nem acima nem abaixo do restante, pois, o autor recorre ao sentido da condição humana de criatura previsto na teologia cristã, na qual considera que tudo que está sob o céu está condicionado à lei e igual destino, sem deixar de fazer menção às diferenças, que a seu ver, são de *ordens e graus, mas sob a face da mesma natureza*.

esfera natural humana, mas também um algo ligado às atividades humanas (moral e política). Sob à perspectiva de Montaigne, nem a ciência, nem a teologia seriam as mais indicadas para lidar com essa dimensão problemática inerente ao problema que aborda. Seria o filósofo, então, a figura mais apta para lidar com a *sofia* e a *phronesis*? Em caso afirmativo, alguma doutrina filosófica poderia contribuir nessa miraculosa tarefa? Ao invés de jogar com o novelo de lã, poderia a filosofia ser útil em desfazer esse engodo teórico que influencia diretamente no campo real das ações?

Sob a perspectiva da filosofia atual, é possível observamos uma distinção clara entre sapiência e sabedoria, marca direta da tradição grega. Enquanto a primeira estaria ligada à dimensão contemplativa, a outra estaria ligada ao campo prático, por vezes quase como um norte para o homem no mundo. Sobre esse tema, escreve Hugo Friedrich:

Não depende da assimilação de teses ontológicas, filosóficas ou teológicas, nem da posse de conhecimento preciso da realidade. A definição de Cícero, para quem a sabedoria, sapientia, é *divinarum humanarumque scientia*, muitas vezes não é levada em consideração. Como alguns herdeiros do helenismo, como Petrarca e Erasmo, como certos místicos cristãos, ele vê na sabedoria uma realidade interior da ordem da salvação, superior ao conhecimento dos seres e das coisas. Ele separa *scientia* e *sapientia*⁷². (FRIEDRICH, 1968, p. 316-317).

Mais precisamente, na filosofia pós-Aristóteles é que esta distinção brilhou mais claramente. Exatamente no período das escolas filosóficas que Montaigne está tratando nesse ponto da *Apologia de Raimond de Sebond* (estoicismo, epicurismo e ceticismo). Teriam elas alguma contribuição para um melhor entendimento no campo das ideias acerca da problemática central desta pesquisa? O quê as três escolas teriam a contribuir com teorias para estabelecer a paz no campo real das ações?

Na opinião de Montaigne, apenas o ceticismo pode gerar material teórico-prático que contribua com a paz no cenário caótico das guerras cívico-religiosas. Por quê somente o ceticismo? Por que somente ele traz com seu método à suspensão do juízo, no campo teórico, e à aceitação da vigência das normas em forma de leis e costumes, campo prático. Se por um lado, o ceticismo pode levar à liberdade espiritual perante os obstáculos dogmáticos, conduzindo o pensamento humano a não se apegar ao discurso da

⁷² Texto em francês: “Il ne la fait pas dépendre de l’assimilation de thèses onthologiques, philosophiques ou théologiques, ni de la possession de connaissances précises du réel. La définition souvent reprise de Cicéron, pour qui la sagesse, sapientia, est *divinarum humanarumque scientia*, n’entre pas pour lui en considération. Comme quelques penseur héritiers de l’hellénisme, comme Pétrarque et Érasme, comme certains mystiques chrétiens, il voit dans la sagesse une réalité intérieure de l’ordre du salut, supérieure à la connaissance des êtres et des choses. Il sépare *scientia* e *sapientia*”.

verdade, que traz consigo o fundamento ao agir violento, por outro lado, ele contribui para que as ações tomadas estejam em concordância com o permitido pela legislação de cada país, gerando impedimento a prática do pecado, e do crime.

Certamente não podemos tratar da sabedoria como algo único, pois na visão de Montaigne ela se fragmenta. Ela não é meramente saber acadêmico, longe disso. Essa visão se respalda com as palavras de Hugo Friedrich acerca da noção de sabedoria em Montaigne:

Ela se repete com a necessidade de respiração natural. O que ela pensa, ela impregna além de sua participação íntima. Não é uma questão para Montaigne discutir teoricamente "problemas", mas subsistir em seu ser intelectual. Este, para estar sempre mais seguro, precisa penetrar e invadir constantemente situações intelectuais e morais que são sempre as mesmas, porém, urgentes⁷³. (FRIEDRICH, 1968, p. 316).

Mediante essa noção, o fio condutor da pesquisa nos autoriza questionarmos, quem seria um símbolo de homem sábio para o autor dos Ensaios? Haveria por sobre a Terra algum homem que Montaigne denominou sábio? Quem simbolizaria esse mortal, sábio duplamente, pela via da sapiência, e pela via da sabedoria? Em um primeiro momento, se pensaria no nome do próprio Messias, contudo, Montaigne não considera Jesus como homem, mas sim, como elemento da santíssima trindade divina, logo, as atitudes do Filho de Deus demonstram a sabedoria (teórica e prática), porém inatingíveis aos atos e paixões humanas. Se no Messias há amor e bem, no homem, o bem reveza com o mal. Portanto, esse é um paradoxo que o homem se encontra inserido condicionalmente. Montaigne destaca que o homem e sua ação têm em si a possibilidade de produzir bem, mas também de produzir mal, este último muito mais praticado em relação ao primeiro, pois o que se contata são a covardia, a crueldade, a pusilanimidade e um vale-tudo pelo poder. O homem pode sim trazer sinais de virtude e prudência, ou seja, que não se trate apenas de mero brilho teórico do campo da *scientia*, mas sim que brilhe no campo prático da sabedoria.

Montaigne se demonstra fiel à teologia cristã quando elege Paulo de Tarso como expoente de sua ode à ignorância. De fato, já vimos que Paulo trata as altas castas do conhecimento como mera loucura perante a verdadeira Sabedoria. No desconhecido está o que escapa à razão humana. A ignorância dos ouvintes é a porta para os argumentos

⁷³ Texto em francês: “Elle se répète avec la nécessité d’une respiration naturelle. Ce qu’elle pense, elle l’imprègne en outre de son intime participation. Il ne s’agit pas pour Montaigne de débattre théoriquement des « problèmes », mais de subsister dans son être intellectuel. Celui-ci a besoin, pour s’assurer toujours davantage, de pénétrer et repénétrer sans cesse des situations intellectuelles et morales toujours pareilles, mais urgentes”.

que não podem ser verificados, daí, que Montaigne relaciona a credulidade com a falta de conhecimento, o que gera sujeitos que alegam “interpretar e controlar” os desígnios da divindade e os mistérios da natureza do mundo. É este sujeito que Montaigne caracterizou como aquele que pinta “com o mesmo carvão o preto e o branco”. Embora Paulo de Tarso tenha os requisitos teóricos, o símbolo de homem duplamente sábio, este posto está reservado para o caso Sócrates.

Nas palavras de Montaigne:

Que ele, pelo título de homem sábio a quem os deuses deferiram à ele, também derrotou em seu amor viril e mental da faculdade de infantilizar, e se contenta em ajudar e favorecer o seu suporte aos engendramentos; abrir sua natureza, lustrar suas condutas, originado de sua infantilização, julgar a partir dele, o batizar, o tecer e circunscrever. Exercitando empunhando seus instrumentos a riscos e acaso dos outros⁷⁴. (MONTAIGNE, 2009, p. 262).

Diante desta passagem, podemos destacar que para Montaigne a sabedoria de Sócrates está para além do título de homem mais sábio do mundo, de homem que mais sabe, mas sim porque há o controle de um processo de infantilização do homem que o distancia de ações que tenham o bem como fim, ou de conhecer a si perante este movimento. O título de príncipe da sabedoria lhes é outorgado mediante sua máxima de somente saber de uma coisa, que é, não saber. Essa expressão socrática confirma a teoria pirrônica que, em outras palavras significa dizer que por mais que o homem e seu saber venham a atingir algum tipo de conhecimento, ele seria insuficiente perante a noção de ignorância, ou seja, o algo que supostamente sabemos, não seria outra coisa que uma minúscula parcela do que ignoramos.

Esse trato de Montaigne ao caso Sócrates transparece a esta pesquisa como símbolo da crítica contida na Apologia à noção de saber, no campo teórico e prático. O saber estaria umbilicalmente ligado à ignorância, inocência e loucura, pois, quando Sócrates é intitulado sábio pelos oráculos, o que estava em jogo eram quesitos como a coragem, a justiça, a sabedoria e a utilidade ao país. Portanto, como Sócrates poderia se dizer sábio, se nada sabia? Nos diálogos platônicos, é exatamente este modo cético que o outorgava o título de homem mais sábio do mundo, pois, se por um lado, nem o próprio Sócrates se considerava sábio, por outro considerava tolice a opinião humana acerca da ciência e da

⁷⁴ Texto em francês: “Que lui, par le titre de sage-homme que les dieux lui ont déferé, s’est aussi défait en son amour viril et mental de la faculté d’enfanter, et se contente d’aider et favoriser de son secours les engendrans: ouvrir leur nature, graisser leurs conduits, faciliter l’issue de leur enfantement, juger d’icelui, le baptiser, le mailloter et circoncrire. Exerçant maniant son enginaux périls et fortunes d’autrui”.

sabedoria, restando à ignorância como mais útil doutrina, aquela que leva o homem à simplicidade de espírito como verdadeira sabedoria.

Desta forma, podemos dizer que o ensaísta vê em Sócrates um exemplo de homem sábio, praticamente assimilando a maiêutica ao patamar de técnica cética, levando o homem à suposição de o *nada saber* pode nos levar a suspensão de juízo (*epoché*), ou ainda, que, o *nada saber* também pode nos levar a agir em conformidade com o consentimento da vigência das leis de cada nação. É por isso que Montaigne vê no gesto de Sócrates em beber a cicuta como um símbolo de sabedoria, pois um homem que se deixa levar ao limite dessa perspectiva, pagando com sua própria vida para estar de acordo com a legislação de sua amada Grécia (Atenas), e se propõe a nada saber, este homem merece o título de sábio, seja pela sapiência, seja pela sabedoria.

4.3 A Escola de Pirro e a Crítica ao saber filosófico

A filosofia teria, enquanto amiga do saber, o poder de que seus discursos portem consigo a chancela da verdade velada? Seria possível o homem adquirir o verdadeiro saber das coisas naturais? Para Montaigne a filosofia não é outra coisa que uma *poesie sophistiquée*, que nós traduzimos aqui por poesia de sofismas. A filosofia não teria em seus grandes quadros a chancela da verdade em seu discurso. A falta de clareza gera a obscuridade. Nas palavras da Apologia: “A dificuldade (obscuridade) é a moeda que os sábios utilizam”⁷⁵ (MONTAIGNE, 2009, p. 261). É o que Montaigne chama de moeda que usam os sábios que o leva a manusear a razão para atacá-la com as próprias armas. Não somente com Heráclito, mas toda a tradição órfica já lidava com o mistério inacessível. A arte de ocultar é a técnica que fala bem ao grande público, tanto que não venha a conflitar com os preceitos da teologia cristã.

Vejamos o questionamento proferido por Montaigne: “Porque não somente Aristóteles, mas grande parte dos filósofos foram afetados pela dificuldade (obscuridade), isso somente os fez valorizar a vanidade do sujeito, além de divertir a curiosidade de

⁷⁵ Texto em francês: “La difficulté est, une monnaie que les savants emploient”.

nosso espírito, fornecendo a ele lugar para pastar, para roer esse osso sem carne”⁷⁶ (Ibid, 2009, p. 261).

A crítica de Montaigne ao saber não pode ser tomada com espanto, pois ele segue o caminho de Sócrates:

[...] de todos, assim, Sócrates só abria exceção para tratar somente dos costumes e da vida. De algo que lhe foi questionado, ele sempre trouxe de volta o investigador para dar conta das condições de sua vida presente e passada, o que, ao examinar e julgar considerava qualquer outro aprendizado posterior àquele subsequente e sobrenatural⁷⁷. (Ibid, 2009, p. 262).

Montaigne põe Homero como precursor de todas as seitas filosóficas, ponto de partida. Seria a literatura, a poesia, os cantos de mitologia que seriam a mãe da filosofia. Para o ensaísta, a filosofia deve ter como finalidade a investigação, o julgamento já lhe foge a alçada. A forma do filosofar deveria transcorrer no campo dubitativo, não no campo dogmático, mesmo quando houver afirmações em meio a seu discurso. As decisões de justiça, que possuem amparo legal de ações previstas em código de lei, julgadas por sumas excelências do magistrado, produzem julgamentos contraditórios mediante permissão da ciência do direito.

O que o saber filosófico teria de sobre humano? Até onde se sabe, nada. Ou se levamos em consideração o ceticismo pirrônico utilizado por Montaigne, podemos dizer melhor que, até onde se sabe, não se poderia julgar se é possível saber ou não, gerando uma suspensão de juízo que serviria como forma de paz para o espírito humano que se deixa levar naturalmente pelo movimento do acaso, pois o homem não seria medida nem de si mesmo, quiçá medida de outra coisa, é o que podemos chamar de *cegueira da razão*.

A noção de saber em Montaigne leva a Apologia de Raimond de Sebond ao patamar de elogio à ignorância. Esse movimento textual abre espaço para o florescer do ceticismo no ensaio. Para estender sua análise do campo teológico para o campo da filosofia, Montaigne considera a tríplice divisão das escolas helênicas proferidas por Sexto Empírico nas *Hipotiposes*: epicurismo, estoicismo e ceticismo. Uma diz *sim*, a segunda diz *não* e a terceira diz *talvez*. Como nos mostra essa passagem da *Apologia*:

⁷⁶ Texto em francês: “pourquoi non Aristote seulement, mais la pluspart des philosophes, ont affecté la difficulté, si ce n’est pour faire valoir la vanité du sujet, et amuser la curiosité de notre Esprit, lui donnant où se paître, à ronger cet os creux et décharné?”.

⁷⁷ Texto em francês: “[...] Socrates de toute aussi, sauf celle seulement qui traite des moeurs et de la vie. De quelque chose qu’on s’enquît à lui, il ramenait em premier lieu toujours l’enquérant à rendre compte des conditions de as vie présente passée: lesquelles il examinait et jugeait: estimant tout autre apprentissage subsécutif à celui-là et supernunéraire”.

Quem quer que procure alguma coisa, acaba por chegar a este ponto, ou que ele encontrou, ou que não pode ser encontrado, ou que ele diz, que ele achou, ou que ele pode encontrar, ou ele ainda está buscando. Toda filosofia é distribuída entre esses três tipos. Seu plano é buscar a verdade, a ciência e a certeza. [...] os acadêmicos desesperaram-se em sua busca e julgaram que a verdade não poderia ser concebida por nossos meios. O fim destes é a fraqueza e a ignorância humana: este grupo teve a maior êxito e seus seguidores considerados mais nobres⁷⁸. (MONTAIGNE, 2009, p. 252-253).

Embora o ensaísta deixe claro sua identificação pessoal com a escola de Pirro, o corpo textual da *Apologia de Raimond de Sebond* deixa transparecer certa confusão entre o ceticismo pirrônico e o ceticismo acadêmico, o que praticamente não tem relevância para esta pesquisa, a não ser em caso específico de confusão do próprio autor, que possa gerar algum prejuízo de coerência. O certo é que, o ceticismo passa a auxiliar Montaigne tanto com a postura intelectual, quanto com a postura prática do autor mediante os problemas de seu tempo.

Quando se fala em elogio à ignorância, a que ignorância Montaigne se refere? Seria uma noção de ignorância completa? Montaigne responde que não, pois se assim o fosse, seria necessário que ela ignorasse a si mesma. A ignorância humana é algo que parte do princípio de que ao menos sabe de si mesma, ou seja, que saiba que há algo que não sabe. É exatamente acerca da noção de saber que surge a pergunta lapidar de todos os três livros dos Ensaaios: *Qui sais-je?*⁷⁹ (Trad. Br. *Que sei eu?*). Se Sócrates responderia com *só sei que nada sei*, o pensador francês Descartes responderia com *penso, logo existo*. A *Apologia* já trazia consigo o elemento da teoria do conhecimento que se relaciona com certa forma de subjetividade. O que pode o meu saber perante minhas atitudes tirânicas?

A tarefa dos pirrônicos consiste, precisamente, em duvidar das coisas, investigá-las sem afirmar nem assegurar. O espírito que concebe, deseja, e admite, destas três impressões, os pirrônicos aceitam as duas primeiras e mantêm a última em situação ambígua, sem a aprovar por tampouco que seja, nem a negar. Vejamos essas palavras da *Apologia*: “[...] eles debatem de uma maneira mole: eles não temem vingança por seu argumento. Quando dizem que o peso pesa, eles seriam tão maus que acreditavam, e

⁷⁸ Texto em francês: “Quiconque cherche quelque chose, il en vient à ce point, ou qu’il l’a trouvée, ou qu’elle ne se peut trouver, ou qu’il dit, qu’il l’a trouvée, ou qu’elle ne se peut trouver, ou qu’il en est encore en quête. Toute la philosophie est départie en ces trois genres. Son dessein est de chercher la vérité, la science et la certitude. [...] les Académiciens on désespéré de leu quête, et jugé, que la vérité ne se pouvait concevoir par nos moyens. La fin de ceux-ci, c’est la faiblesse et humaine ignorance: Ce parti a eu la plus grande suite, et les secteurs, les plus nobles”.

⁷⁹ MONTAIGNE, 2009, p. 287.

procuravam ser contrariados, para gerar a dubitação e a suspeição do juízo, que é o fim deles”⁸⁰ (Ibid, 2009, p. 254).

Na visão autônoma do ensaísta, mais vale agir bem por ignorância, que agir mal sabiamente. Montaigne tenta fundamentar sua neutralidade prática no embate entre católicos e huguenotes através da ferramenta cética. O ensaísta questiona se seria atitude ilícita um homem optar pela dúvida. Antes seguir as leis e costumes do país no qual o homem se encontre, que causar desordem sabiamente. Segundo Montaigne, o pirrônico está mais próximo de um estado de liberdade de espírito, posto que não teme a derrota em debates, do que o espírito cativo que se apega a triste ilusão da infalibilidade da razão. O pensador francês vê na *epokhé* a libertação do espírito. Se no campo prático o autor sugere a docilidade e obediência ao trato social, político e teológico, no campo teórico ensaiado, ele busca a verdadeira beleza do espírito livre que se realiza na experiência, na descoberta de si, esta por sua vez, limitada as contingências e o mistério do desconhecido.

O conhecimento humano é tratado por Montaigne no campo do exercício, da experimentação, pois o espírito que se exercita estaria mais próximo a sabedoria, sob a ressalva da conexão umbilical entre a possibilidade de conhecer os fenômenos de e a inexorabilidade do não-saber. Nas palavras da Apologia:

Por que não lhes será permitido, dizem eles, tal qual é entre os dogmáticos, à um dizer verde e ao outro amarelo, a eles também cabe duvidar: é isso que podemos propor a você, admitir ou recusar, o que não pode ser considerado ambíguo? E onde os outros estão desgastados, ou pelo costume de seu país, ou pela instituição dos pais, ou por reencontro, como por uma tempestade, sem julgamento e sem escolha, ou ainda mais frequentemente antes da era da discricção, para tal ou outra opinião, à seita, seja ela estoica ou epicurista, ao qual se hipotecam, escravizados e aprisionados, como uma que não podem ser abaladas: (...) Por que aos céticos não será similarmente concedido o direito da se manter sua liberdade e considerar as coisas sem obrigação e servidão?⁸¹ (MONTAIGNE, 2009, p. 255).

⁸⁰ Texto em francês: “[...] ils débattent d’une molle façon: ils ne craignent point la revanche à leur dispute. Quand ils disent que le pesant va contre-bas, ils seraient biens marris qu’on les un crût, et cherchent qu’on les contredie, pour engendrer la dubitation et surséance de jugement, qui est leur fin”.

⁸¹ Texto em francês: “Pourquoi ne leur sera-il permis, disent-ils comme il est entre les dogmatistes, à l’un dire vert à l’autre jaune, à eux aussi douter: est-il chose qu’on vous puisse proposer pour l’avouer ou refuser, laquelle il ne soit pas loisible de considérer comme ambiguë? Et où les autres sont portés, ou par la coutume de leur pays, ou par l’institution des parents, ou par rencontre, comme par une tempête, sans jugement et sans choix, voire le plus souvent avant l’âge de discrétion, à telle ou telle opinion, à la secte ou Stoïque ou Épicurienne, à laquelle ils se trouvent hypothéqués, asservis et collés, comme à une prise qu’ils ne peuvent démordre: [...] Pourquoi à ceux-ci ne sera-il pareillement concédé de maintenir leur liberté, et considérer les choses sans obligation et servitude?”.

Não se trata de taxar Montaigne simplesmente como um pensador cético, mas sim de que, além de uma proximidade pessoal com o ceticismo pirrônico e acadêmico, a pesquisa constata que o autor se utiliza do método, não como mera opção de escolha, mas como crítica ao dogmatismo e a sua posse da verdade, que funcionam como um estandarte do autoritarismo e da austeridade, impondo-se de tal forma que “não nos autoriza ignorar isso que [realmente] ignoramos”⁸² (MONTAIGNE, 2009, p. 255).

A degeneração do cenário político da França do século XVI sob pena de violentas guerras civis sob a máscara dos símbolos teológicos envolvem Montaigne, o autor se vê fisicamente afetado pela realidade bárbara do gênero humano que se auto atribui racional e imagem divina. Uma nação que se diz cristã, mas que não brilha em atos, o cenário é de massacres, torturas, dominações, perseguições, extermínio e Inquisição. O ensaísta denuncia que a disputa se dá não no campo teológico, mas no campo político e militar, mediante força bélica e estratégias de guerra em busca do poder central.

Montaigne defende o direito à isenção, ao não envolvimento direto, de permanecer ignorante ao debate de profanação do sagrado e da dogmática do saber racional. A posição de Montaigne é expressada nessa passagem:

Pegue o partido mais famoso, ele nunca será tão certo, que você não tenha que defendê-lo, atacar e combater cem e cem partidos opostos. Não seria melhor ficar de fora desse tumulto? Você tem permissão para se esposar dele, como sua honra e sua vida, assim como a reivindicação de Aristóteles sobre o tema da eternidade da alma, e sua negativa a Platão, e a eles (os céticos) será proibido duvidar?⁸³ (Ibid, 2009, p. 255-256).

O ensaio que tinha de início a missão de advogar Sebond e sua Teologia Natural, se vê distante dessa meta inicial, posto que nesse ponto da Apologia, o objeto de defesa seja a escola de Pirro e o método cético empregado por ela, enquanto liberdade de pensamento. Tudo e qualquer coisa podem lhe servir de argumento. Embora Montaigne faça menção a certo desprezo teórico pela Retórica e Gramática, é sobre essa vantagem de discurso que o ensaísta se refere. É o que em outras palavras podemos dizer que é a vantagem do contra ataque que é decantada, praticamente como um movimento da esgrima. Se há um vencedor do debate, não será o valor da razão, mas o valor da falta de razão. O

⁸² Texto em francês: “ne nous est pas permis d’ignorer ce que nous ignorons”.

⁸³ Texto em francês: “Prenez le plus fameux parti, il ne sera jamais si sûr, qu’il ne vous faille pour le défendre, attaquer et combattre cent et cent contraires partis. Vaut-il pas mieux se tenir hors de cette mêlée? Il vous est permis d’épouser comme votre honneur et votre vie, la créance d’Aristote sur l’Éternité de l’âme, et dédire et démentir Platon là-dessus, et à eux il sera interdit de douter?”.

erro demonstra a ignorância que se constata. O que não é confirmado pelo discurso do gênero humano, é chancelado pela natureza. A certeza da incerteza é decantada em estribilhos cuidadosamente escolhidos⁸⁴:

Seus modos de falar são, eu não estabeleço nada, ou nem um nem outro, eu não compreendo este ponto; as aparências são iguais em todos os casos: a lei do falar a favor e contra, é o mesmo. Nada parece verdadeiro que não possa parecer errado. Sua palavra sacramental é ἐπέχω (epékhō), ou seja, eu apoio, não me movo. Seu efeito é uma pura, completa e muito perfeita suspensão do juízo⁸⁵ (Ibid, 2009, p. 256-257).

Montaigne traz a teoria do conhecimento, não pela possibilidade de argumentar para provar que uma coisa é verdadeira, mas sim de provar a falsidade da verdade dogmática, posto que para ele isto significa dizer o que não é, e não o que é, ou ainda da crença no que não crível. Se é que temos de emitir julgamentos que sejam para encontrar falhas e não para tomar decisões.

De tal modo que, a cada vez que admitimos ter entendido algo, em conformidade com este segundo aspecto, assumimos implicitamente que o resultado dessa ação é satisfatório em vista dos dados reconhecíveis e que, caso fôssemos capazes de reconhecer algum elemento externo interferindo no resultado, estaríamos em princípio dispostos a reavaliar aquilo que julgamos, ou a impressão de termos entendido o que entendemos. (EVA, 2004, p. 153-154).

Essa abordagem de Luis Eva coincide precisamente com a análise cética de Montaigne. O ensaísta demonstra essa visão na Apologia, vejamos essa passagem: *Ils se servent de leur raison pour enquérir et pour débattre*: Eles usam sua razão para inquirir e debater: mas não para parar ou escolher. “Quem imaginaria uma perpétua confissão de ignorância, um julgamento sem declive e sem inclinação em qualquer ocasião que isso poderia estar, assim, se concebe o pirronismo”⁸⁶ (MONTAIGNE, 2009, p. 257).

⁸⁴ As resistências à assimilação do ceticismo foram numerosas no Renascimento. A tradução do décimo quarto livro de Préparation évangélique, do autor Eusébio de Cesárea, teve tradução acuada de manipulada e tortuosa. Essa seria uma das maiores provas disso. Podemos identificar que Montaigne parte de uma diversité do modo de expor que leva a queda desses tópicos mediante sua técnica heterogênic, tendo como base Sexto e Diórgenes Laércio. Quando Montaigne se refere à obscurité, a imprecisão rende uma exposição aproximativa, proposta esta, reivindicada e assumida pelo próprio autor das Hypotiposes (I, 1, 4), um esboço no qual o cético não pode assumir a exatidão sem romper uma situação de enunciação assertiva).

⁸⁵ Texto em francês: “Leurs façons de parler sont, je n’établis rien: il n’est non plus ainsi qu’ainsi, ou que ni l’un ni l’autre: je ne comprends point: les apparences sont égales partout: la loi de parler, et pour et contre, est pareille. Rien ne semble vrai qui ne puisse sembler faux. Leur mot sacramental, c’est ἐπέχω (epékhō), c’est-à-dire je soutiens, je ne bouge. Leur effet, c’est une pure, entière et très parfaite surséance et suspension de jugement”.

⁸⁶ Texto em francês: “mais non pour arrêter ou choisir. Quiconque imaginera une perpétuelle confession d’ignorance, un jugement sans pente, et sans inclination à quelque occasion que ce puisse être, il conçoit le Pyrrhonisme”.

Nesse ponto da Apologia, não se trata de apenas defender teoricamente o método pirrônico, mas sim de trazê-lo ao campo do real, onde aplicada na prática pode vir a levar a existência do sujeito a realizar-se. Vejamos essa passagem que bem ilustra essa posição de ação, definição tal qual Sextus Empíricus, *Hypotiposes pyrrhoniennes*, I, XI, 23-24:

Quanto às ações da vida, eles estão no modo comum. Eles se prestam e acomodam às inclinações naturais, à impulsão e à restrição das paixões, às constituições de leis e costumes, e as tradições das artes. [...] Eles se permitem serem guiados por essas coisas, suas ações comuns, sem qualquer oposição ou julgamento⁸⁷ (Ibid, 2009, p. 257).

A maneira que Montaigne opta por tratar da escola de Pirro é a de despi-la dos exageros seculares, pintando-a como um espelho pirrônico, no qual os argumentos do *carpe diem* (colher o dia) sejam tratados como movimento disposto pela natureza, o que não é impeditivo do exercício das faculdades físicas e mentais, contudo, partindo do princípio da honestidade e dos limites dessa permissão. É o que o ensaísta denomina de renúncia ao direito absurdo de administração da verdade. Montaigne considera que o homem pratica uma pseudo autoatribuição imaginária quando se dispõe a decretar e ordenar questões políticas e morais baseando-se sob critério da verdade.

É isto que significa dizer que Pirro não quis ele se transformar em pedra ou tronco. Na *Apologia de Raimond de Sebond*, Montaigne expõe de forma clara que “quando ele (Pirro) vai para o mar, ele segue este método, ignorando ele o que será útil, dobrando-se a isso, que se o navio é bom, o navegante é experiente, a estação é conveniente, circunstância provável somente”⁸⁸ (MONTAIGNE, 2009, p. 258). Em outras palavras, sob à perspectiva livre de Montaigne, para se viver no mundo, se faz necessário adaptar-se a força da prática e de seguir incontáveis orientações que discordam. Tanto a Corte e a Igreja Católica, quanto os huguenotes e a Igreja Reformista, não possuem nenhum direito divino a seu favor, quando se trata das guerras civis praticadas na França do século XVI. Segundo a abordagem autônoma de Montaigne, cada subjetividade humana deve experimentar o real de viver no mundo sem seguir preceitos de outrem, mas desde que se

⁸⁷ Texto em francês: “Quant aux actions de la vie, ils sont en cela de la commune façon. Ils se prêtent et accomodent aux inclinations naturelles, à l’impulsion et contrainte de passions, aux constitutions des lois et des coutumes, et à la traditions des arts. [...] Ils laissent guider à ces choses-là, leur actions communes, sans aucune opinion ou jugement”.

⁸⁸ Texto em francês: “quand il monte en mer il suit ce dessein, ignorant s’il lui sera utile: et se plie à ce que vaisseau est bon, le pilote expérimenté, la saison commode, circonstance probable seulement”.

busque conhecer a si mesmo perante as aparências do movimento de si e manter sua conduta limitada às práticas permitidas pelas leis dos países onde este homem viva. É como se Montaigne, amparado pela tradição do pensamento grego e da tradição da teologia cristã, negasse a possibilidade de existência de um direito universal, que traga em si o fundamento do internacional, pois a soberania de cada país se faz perante a manutenção de suas leis próprias sem interferência de outros países. Quanto ao homem, individualmente falando, lhe resta buscar a realização do verdadeiro *espírito livre*, aquele espírito (mente) que se encontra isento de preconceitos, esta, a seu ver, seria a verdadeira vantagem que se pode ser alcançada mediante o caminho da *ataraxia*. Uma *ataraxia* pessoal levaria a obediência da constituição das leis nacionais, logo, ao fim das guerras civis. O símbolo do homem sábio é de uma conduta obediente à legislação política vigente no país onde o sujeito se encontra. O homem simples de espírito segue a ordem sem muita curiosidade, investigam e dogmatizam acerca das coisas humanas e divinas. A incontestável utilidade está na simplicidade.

Nessa filosofia pirrônica empregada por Montaigne na Apologia, o homem aparece nu e vazio, ainda consciente de sua fraqueza natural, da suscetibilidade das coisas que podem vir do devir, seja recebido de Cima, seja recebido pela Natureza. Se constata, até certo ponto, a força de que carece o homem, ou seja, aquilo que lhe escapa às mãos. A ciência divina é tida como um domicílio ao qual o conhecimento humano estranha. A abstração de sua *inteligência* é prova de um maior espaço destinado à fé cristã. O sábio cético não poderia crer, mas não encontraria uma fundamentação fideísta no perfil deste homem sábio? O verdadeiro sábio, para Montaigne, é aquele que crê e não propõe nenhum dogma contrário às leis e aos costumes; abraçado a valores como a humilde e a obediência que o tornariam inimigo declarado da heresia. Esse sábio se encontraria em pleno exercício do espírito livre, portanto, livre das vãs filosofias e de seitas contrárias à religião vigente na França do século XVI. Este sábio não cederia sua ação para fomentar dissidências práticas, pois Montaigne o considera como uma “*carte blanche, carta branca*” (MONTAIGNE, 2009, p. 259) que se encontra de pronto preparada para receber o que há de vir.

5 O SABER E A POLÍTICA

“Não conheço senão um escritor que, por honestidade, eu coloco tão elevadamente, senão mais, do que Schopenhauer: é Montaigne. Na verdade, pelo fato de que um tal homem tenha escrito, o prazer de viver nesta terra foi aumentado”.

Friedrich Nietzsche, *Considerações Extemporâneas III*.

5.1 Política: ideal ou real?

Neste capítulo conclusivo, analisaremos a relação contida nos Ensaio entre a noção de saber e sua relação com a realidade política na qual o autor se encontra inserido. A relevante distinção entre a política ideal e a política real motivam Montaigne a adentrar nesse pantanoso ambiente da política francesa do século XVI. A distinção entre teoria e prática, e a proximidade com a filosofia política de Maquiavel. Seria a violência aceitável na política? Para tanto, entender como o ceticismo (e o fideísmo) lhe foi útil ao que tange a crítica em relação à dimensão moral (ou falta de) envolvida nas questões de poder. Veremos a crítica ao direito natural e a relevância da noção de autoridade. É preferível ser sábio ou ser hábil? Por fim, entendermos a tendência à conservação e a impossibilidade de encontrarmos o melhor regime de governo político ideal.

Montaigne teve profunda ligação com a dimensão da ordem política de seu tempo, seja na prática do poder legislativo e executivo⁸⁹, seja marcado no conteúdo de seus Ensaio. Podemos destacar como símbolo dessa sinuosa relação, entre o pensador francês e a política prática, se dá com a nomeação do ensaísta ao Conselho Real pelo rei *Henri de Navarre* (1553-1610), coroado Henri IV, o rei huguenote (protestante) teve de se converter ao catolicismo para poder assumir o trono da monarquia francesa. A função de conselheiro real o levou a fazer missões diplomáticas em nome da Coroa francesa, fenômeno este, dessa natureza política que podem servir de evidências para esta pesquisa, no que trata do papel prático de Montaigne e sua posição crítica em relação às *máscaras* da política (e da moral); talvez possamos, no fim deste capítulo, entender o que motivou Montaigne a se distanciar da vida pública e suas tribulações.

Por ora, vamos retomar um raciocínio da pesquisa levantado ainda no segundo capítulo, quando tratamos, ali, da noção de fé na Apologia de Raimond de Sebond e a relação do pensamento do autor com a teologia cristã. Naquele ponto tratamos a distinção básica entre

⁸⁹ O autor, de fato, não apenas teve proximidade com reis de seu país, como também ele próprio desempenhou atividades parlamentares (no poder legislativo) e no poder executivo (por duas vezes prefeito de Bordeaux).

a defesa teórica do catolicismo (*catolicus*, universal), e certa dimensão prática de moderação, que por sua vez, exigia razoável consideração a prudência perante as leis vigentes do país de onde se encontra. O fio condutor nos direciona para a necessidade de aprofundar o entendimento acerca de como o autor tratou desta distinção (teoria e prática), não mais pela óptica religiosa, e sim pelas ciências, pela política e pela moral. Durante muitos anos (de sua curta vida), Montaigne se viu submerso na densa atmosfera do poder político central, contudo, vejamos como o ensaísta abordou essa temática:

Devemos também sujeição e obediência a todos os reis, pois ela (sujeição) olha para o seu ofício; mas a estima que temos para com eles se deve somente por afecção, e não por sua virtude. Admitamos que a nossa ordem política nos obriguem sofrer (suportá-los) com paciência por mais indignos que sejam, dissimular-lhes os vícios, e endossar-lhes os atos quaisquer que sejam, para reforçar nossa recomendação de indiferença com suas ações; enquanto sua autoridade necessita de nosso apoio. Mas nosso dever é finito, não é correto recusar a justiça e nossa liberdade de expressão de nossos verdadeiros ressentimentos para com eles. E especificamente para refutar a bons súditos a glória de ter servido reverentemente e fielmente um mestre. As imperfeições de que eram tão bem conhecidas frustram a posteridade de um exemplo útil. E aqueles que, por respeito a alguma obrigação privada, esposam indiscriminadamente com a memória de um príncipe indigno, fazem ato de justiça peculiarmente em prejuízo da justiça pública⁹⁰. (MONTAIGNE, 2009, p. 132).

A vida organizada em sociedade exige sujeição à autoridade, ou seja, todo cidadão tem de tolerar a autoridade, não por ela ser boa ou ideal, mas por ser real, fundamentada no poder e vinculada à força do Estado e suas leis que devem ser obedecidas, mesmo que façam mal a quem as pratique. Diante desse raciocínio, podemos destacar que Montaigne busca não se enganar sobre a relevância da noção de autoridade e de poder, pois fica claro que ele reduz essa atmosfera à dimensão das afecções⁹¹ (*l'affection*). Portanto, Montaigne sinaliza a influência de outras forças sobre o sujeito que o modificam a ponto de gerarem efeitos sobre si mesmo. Essas afecções interferem inclusive no pensamento e na consciência, pois as ideias passam a englobar não somente a natureza do sujeito afetado, como a exterioridade do sujeito afetante. Dessa forma, não podemos entender *affections* (afecções) por *afetos*. O autor faz

⁹⁰ Texto em francês: “Nous devons la sujétion et l’obéissance également à tour Rois, car elle regarde leur office: mais l’estimation non plus que l’affection nous ne la devons qu’à leur vertu. Donnons à l’ordre politique de les souffrir patiemment indignes, de celer leurs vices, d’aider de notre recommandation leurs actions indifférentes pendant que leur autorité a besoin de notre appui. Mais notre commerce fini, ce n’est pas raison de refuser à la justice et à notre liberté d’expression de nos vrai ressentiments. Et nommément de refuser aux bons sujets la gloire d’avoir révéremment et fidèlement servi un maître. Les imperfections duquel leur étaient si bien connues : frustrant la postérité d’un [si] utile exemple. Et ceux qui par respect de quelque obligation privée épousent indiquement la memoire d’un prince mèslouable, font justice particulière aux dépens de la justice publique”.

⁹¹ De origem latina, *affectio*, *afecção* é um termo que faz referência ao próprio modo em si de como devem se dar as ações humanas. Somente após o avanço dos idiomas nacionais é que se deu uma divisão mais clara acerca do sentido de *affectio* ser entendido como afecção ou *afeto*. Essa noção única, contida nos Ensaíes, trata das *afecções* como modos individuais do sujeito ou de seus atributos.

uma distinção básica dos limites da noção de autoridade política, ou seja, uma autoridade que, mesmo com bases nos vícios humanos, não deve ser encarada como um valor a nortear as ações humanas. Portanto, resta ao ensaísta apelar para a distinção radical entre teoria e prática, pois, para esclarecer acerca da problemática dimensão política na França do século XVI, é necessário esclarecer que não são “os refinamentos do espírito o que torna prudente do ponto de vista político”⁹² (MONTAIGNE, 2009, p. 236).

A dimensão do saber já havia sido desmistificada pelo autor na Apologia de Raimond de Sebond, aqui, Montaigne põe a dimensão prática no centro de sua análise ensaiada, a prudência é invocada como critério de ação, e não a sapiência. Nessa passagem, transparece o ponto no qual a moral se esfacela perante a fortuna da sabedoria profana (mundana). De quê adianta um *espírito refinado* e o sujeito agir como um *porco*? Por vezes, para tornar sua posição mais clara, Montaigne faz associações metafóricas a fim de atingir uma melhor imagem acerca do que tenta expressar, como é o caso político da relação entre o *pied* (pé) e *soulier* (sapato), que por mais que queiramos pôr o pé esquerdo, no sapato direito, o pé não se adaptaria ao sapato. Nesse caso, o *pé* seria a teoria, e o *sapato seria a prática*. Escreve o autor, em III, 9: “Por mais novo e bem feito que seja o sapato desse homem do tempo passado, ele machuca seu pé; e que o desconhecido ignora quanto nos custa manter a harmonia aparente [...], e que para manter a aparência dessa ordem, pagamos um preço muito elevado”⁹³ (Ibid, 2009, p. 239). Enquanto teoria, a *moral* pura pode se projetar e se instruir a si mesma, porém, o resultado disso, ao ver de Montaigne, é certa nocividade da *moral*, enquanto herdeira de uma virtude fundamentada na tradição escolástica. À dimensão prática, resta se orientar perante as próprias necessidades, segundo o caso em particular, como acontece com a *virtude flexível*. Escreve o autor: “A virtude que os temas deste mundo exigem é uma virtude flexível, capaz de se adequar à fraqueza humana; não é pura nem simples; não é reta, nem nata, nem constante, nem tampouco puramente inocente”⁹⁴ (MONTAIGNE, 2009, p. 300).

No século XVI, era comum meditar sobre essa ruptura (teoria e prática) à propósito das relações entre a moral e a política, mesmo no caso de suas contraposições acerca da ideia de certa *raison d’État* (razão de Estado). Não é novidade no corpo textual

⁹² Texto em francês: “(...) ce que l’affinement des esprits, ce n’en est pas l’assagissement em une police”.

⁹³ Texto em francês: “Joint le soulier neuf, et bien formé, de cet homme du temps passé, qui vous blesse le pied. Et que l’étranger n’entend pas combien il vous coûte, et bien vous prêtez, à maintenir l’apparence de cet ordre, qu’on voit en votre famille, Et qu’à l’aventure l’achetez-vous trop cher (...)”.

⁹⁴ Texto em francês: “La vertu assignée aux affaires du monde, est une vertu, à plusieurs plis, encoignures, et coudes, pour s’appliquer et joindre à l’humaine faiblesse. Mêlée et artificielle : non droite, nette, constante, ni purement innocente”.

dessa pesquisa a abordagem *du realisme* (do realismo) nos Ensaaios, o mesmo precisava se dar no trato político, ou seja, Montaigne põe os problemas políticos de seu tempo sob à perspectiva real, essa necessidade é, para o autor, mais um indício de falha da condição humana, ver a si, mediante artificios, e não como homem nu. Embora o ensaísta se dedique à tratar da relação política entre as noções de fé e de saber, não podemos afirmar que ele tenha tratado especificamente dos problemas da teoria política, nem tampouco acerca das ideias de razão de Estado, a nosso ver, o autor se contentou a tratar superficialmente estes temas, entretanto, ele pôs o questionamento que se encontra na origem do realismo político moderno (já praticado por outros autores italianos, como Maquiavel e Guicciardini): até onde deve ir a ação humana na política? Qual o critério, pela utilidade ou pela honestidade?

Montaigne vai transitar tanto na questão do conflito quanto na possibilidade de conciliação. A base disso, se encontra ancorada na contestação dos critérios, entre os princípios da utilidade e da moralidade, o que nos termos da antiguidade eram tratados como *utile* e *honestum*, no tempo de Montaigne, essa divisão se refletia na dimensão prática do dever (como deve ser praticado). A relação entre o útil e o honesto inclui os Ensaaios na literatura moral e política do século XVI⁹⁵. Na verdade, Montaigne destacou uma diferença considerável entre a abordagem da resolução de conflito segundo o ceticismo acadêmico de Cícero e a abordagem da política real segundo a noção de política pós-renascimento. A bem da verdade, Cícero não tratou do conflito entre moral e política como uma antinomia entre esferas inconciliáveis, mas como um processo duplo que se dá nos diversos níveis de moralidade. Como na abordagem acerca da experiência humana de matar (extinguir a vida de outro, outro este que é semelhante), pelo lado do direito é tida como inadmissível, pelo lado político, se quem tiver de perder a vida for um tirano, matar-lhe vem a ser um ato legítimo (legitimado), dado que a política leva em consideração, por vezes, o princípio da utilidade, ou seja, a grosso modo, o fim justifica os meios, se levarmos em consideração o benefício público causado ao Estado. Dada a densidade desse ponto, o fio condutor da pesquisa nos leva, nesse sentido, à interpretação de Hugo Friedrich:

O homicida voluntário, que é condenável do ponto de vista da moral privada (*turpis*, hediondo), é transformado em um valor moral (*honestas*) do ponto de vista utilitário da moral política (*utilitas*). O que parece ser, de início, uma subordinação da moral absoluta à necessidade prática do caso particular é, em realidade, uma articulação da

⁹⁵ Mesmo que a base desse pensamento tenha origem no renascimento italiano, ele encontra solo fértil no humanismo francês, como é o caso do historiador Bodin. Nessa mesma linha, Montaigne intitula o primeiro ensaio do Livro III como, « *De l'utile et de l'honneste* ».

moralidade em função dos domínios de aplicação graduais. A própria moralidade não é destruída, mas somente funcionalizada⁹⁶. (FRIEDRICH, 1964, p. 196).

Essa relação, entre *honestas* e *utilitas*, deixa marcas nos ensaios maduros do Livro III. Particularmente, Montaigne é contra a violação da retitude moral nas ações políticas, com raros casos excepcionais. O autor dos Ensaios não fez menção nominal a Maquiavel, contudo, há duas passagens, ambas no Livro II (II, 17 e II, 34) que tratam de certa relação entre moral e política. Contudo, a pesquisa ressalta que nas vezes em que o ensaísta alude os defensores de uma política amoral do poder (como em II, 17), não teremos como precisar se essa relação específica se refere necessariamente à Maquiavel. O fato é que Montaigne, por vezes, trata do comportamento dos príncipes e reis. A própria Apologia de Raimond de Sebond é dirigida à princesa francesa Margaride de Valois, realeza com quem manteve estreita relação política e moral.

Nesse ponto da pesquisa, é válido ressaltar também que não vemos Montaigne como um autor que tem posição próxima a uma revolta contra a moral, mas sim como um autor que tem na base de seu *método*, a sinceridade de tratar a condição humana real, e não a ideal, imaginada e auto atributiva, essa é sua busca para além da tática discursiva. A abordagem de Montaigne não foge do terreno pragmático do princípio maquiavélico, dado que não seria seu objetivo refutar Maquiavel, mantendo, assim, sua liberdade, pois, em outro momento o ensaísta pode se sentir à vontade de fazer relações entre a moral e a política, como no caso excepcional da defesa da deslealdade (caracterizado como *perfidia* no século XVI), como podemos perceber nesse trecho dos Ensaios: “[...] onde a pele do leão não é suficiente, cumpre costurar um pedaço da pele de raposa”⁹⁷ (MONTAIGNE, 2009, p. 144). A “pele de raposa”, encontrada em I, 5 faz menção não à prática de corrupção, mas sim à prática que pode retirar o homem dessa dimensão do poder político a fim de se resguardar a si mesmo, em corpo e alma⁹⁸, não de forma dualizada, mas por inteiro.

⁹⁶ Texto em francês: “Le meurtre, condamnable du point de vue de la morale privée (turpis), se transforme en valeur morale (honestas) du point de vue utilitaire de la morale politique (utilitas). Ce qui semble être d’abord ici une subordination de l’absolu moral a nécessité pratique du cas particulier est donc en réalité une articulation de la moralité en fonction de domaines d’application gradués. La moralité elle même n’est pas détruite, mais seulement fonctionalisée”.

⁹⁷ Texto em francês: “(...) où la peau du lion ne peut suffire, il y faut coudre un lopin de celle du renard”.

⁹⁸ Ver ensaio I, 5 – Deve o comandante de uma praça sitiada sair para parlamentar ?, mais precisamente a passagem: “Quanto à nós, menos superticiosos, consideramos que as honras da guerra cabem a quem com ela se beneficia e estimamos, depois de Lisandro, que, se a pele do leão não basta, cumpre juntar um pedaço da pele de raposa. Ora, como acontece que é quando se parlamenta que ocorrem as grandes supresas, nesse momento em particular deve o chefe pôr-se sobreaviso. Daí a regra em vigor entre homens de guerra de nossa época, a saber, que o governador de uma praça sitiada nunca saia a fim de parlamentar” (p. 18 a-b)

A questão central sobre até que ponto deve um homem se submeter a defender sua posição pública, parece não encontrar um conhecimento sólido. Haveria um limite, ou deve o pagar com a própria vida os desejos de certa constituição do poder público? A resposta para Montaigne é *não*. Nem tudo que é útil, é honesto. Embora o ensaísta não se considere filósofo, ele se comporta como um pensador, pois o autor vai contestar (questionar) essa relação conflituosa entre duas dimensões que se dão na política, a privada (a do sujeito que tem vida, família, amigos, trabalho e ociosidade), e a dimensão da ordem pública (e seus deveres), dessa forma, o cenário político posto é o cenário político real, ou seja, o cenário da desordem (das guerras cívico-religiosas). Hipoteticamente, podemos dizer que, se Montaigne vivesse em período distinto ao do embate sangrento entre católicos e *huguenotes* (protestantes), talvez seu posicionamento poderia ser outro, porém, como vivia na França do século XVI, podemos dizer que o autor se dispôs a descrever a condição real da política de seu tempo, e não uma visão ideal.

A distinção feita por Maquiavel acerca do *como se vive* e do *como se deveria viver* é recebida pelo pensamento de Montaigne, passando a ser também esta sua perspectiva nos ensaios políticos. Não à toa, o ensaísta formulou a questão da *verité des facts* (verdade dos fatos), no ensaio III, 2:

Os outros formam (educam) o homem, eu o recito (descrevo). E representá-lo em particular assim, mal formado; e se eu tivesse que o remoldar, eu faria, realmente muito diferente do que é. Acontece que já está feito. Agora as características da minha pintura não falham, embora elas mudem e diversifiquem. O mundo é apenas um tremor (movimento) permanente. Todas as coisas estão em tremor (mudança) constantemente⁹⁹. (MONTAIGNE, 2009, p. 34).

A pesquisa não é leviana de afirmar categoricamente que Montaigne seja maquiavélico, ou que ele tenha aderido integralmente à suas proposições; a pesquisa visa sim ressaltar que na visão autônoma do autor não há possibilidade de uma apologia nem da política, nem tampouco da amoralidade ou imoralidade. Contudo, o ensaísta deixa transparecer em seu texto que o homem tende a penetrar na zona profana da política, e desde que ele não desdenhe da nobreza dos caráter (escrúpulo), sairá de lá contaminado pelo veneno das relações políticas que envolvem o poder. Montaigne denuncia a imutabilidade da falha condição humana, repleta de paradoxos em todos os seus domínios, para descrever um

⁹⁹ Texto em francês: “Les autres forment l’homme. Je le recite (raconte), et em représente un particulier, bien mal formé, et le quel si j’avais à façonner nouveau, je ferais, vraiment bien autre qu’il n’est. Méshui (désormais) c’est fait. Or les traits de ma peinture, ne fourvoient point, quoiqu’ils se changent et diversifient. Le monde n’est qu’une branloire pérenne. Toutes choses y branlent sans cesse”.

homem real, afetado pelos fenômenos políticos, sendo, por vezes, levado em casos específicos a agir de forma amoral.

Sobre a relação entre amoralidade e prática política em Montaigne, escreve Hugo Friedrich: “[...] a necessidade de decisões amorais na prática, no entanto, resulta menos, para Montaigne, de uma mentalidade política de suas concepções acerca da humanidade, que sua enfermidade torna incapaz de se conduzir idealmente”¹⁰⁰ (FRIEDRICH, 1968, p. 198). A necessidade de decisões amorais na prática, no entanto, resulta menos, para Montaigne, de uma mentalidade política de suas concepções acerca da humanidade, que a *enfermidade* viciosa da política torna incapaz de se conduzir idealmente. A interpretação de Friedrich encontra-se em perfeita consonância com a visão desta pesquisa, pois como ressaltamos em capítulos anteriores, a condição humana possui papel fundamental na construção do pensamento crítico de Montaigne, cristalizado pela imagem da pintura do homem nu. No campo político e moral, esse princípio também se faz presente como base, pois o autor considera que é a fraqueza dessa condição e o movimento das contingências do mundo podem induzir o homem a empregar *mauvais moyens* (meios maus) em busca de atingir um *bonne fin* (bom fim).

É precisamente este movimento de que vale tudo para atingir um objetivo, que Montaigne põe na balança, chegando a analisar, de forma pragmática, uma ação imoral da ciência, alta casta do saber humano, como podemos destacar nessa passagem, II, 23:

[...] Estes eram ainda mais tortuosos, os que antigamente autorizavam o uso de homens que cometiam crimes, eram condenados a algum tipo de pena de morte, fossem dissecados ainda em vida pelos médicos (cientistas), a fim de entender o funcionamento natural de nossas partes internas, e para estabelecerem mais certezas na arte deles; porque se é necessário transgredir, são mais desculpáveis fazendo isso mais para a saúde da alma, do que para a do corpo¹⁰¹. (MONTAIGNE, 2009, p. 511-512).

O princípio da utilidade pode induzir os homens às práticas de ações inaceitáveis do ponto de vista moral e da própria dignidade humana. Desta forma, é no mínimo equívoca a ideia de que Montaigne trataria o homem da forma simplista, o fato é que nos Ensaios o homem é abordado em sua forma mais ampla e crua, que considere, inclusive, a polaridade

¹⁰⁰ Texto em francês: “[...] la nécessité de décisions amoraes dans la pratique résulte cependant moins, pour Montaigne, d’une mentalité politique de sa conceptions foncière de l’humanité, que son infirmité rend incapable de jamais se conduire idéalement”.

¹⁰¹ Texto em francês: “Ceux-là avaient encore plus de tort, qui permettaient anciennement que les criminel, à quelque sorte de mort qu’ils fussent condamné, fussent déchirés tout vifs par les médecins, pour y voir au naturel nos parties intérieures, et en établir plus de certitude en leur art: car s’il se faut débaucher, ont est plus excusable le faisant pour la santé de l’âme, que pour celle du corps”.

entre bem e mal, que são valores alternantes no homem, relativos à determinada região, contudo, com algum princípio para ações humanas no âmbito geral se revezam no homem, o que em outras palavras significa dizer que, o homem não é somente produtor de ações negativas, ele pode agir mal e injustamente, mas também pode agir bem e justamente, contudo, dada a sujeição à condição da natureza humana em todas as suas dimensões, inclusive na política, que ao seu ver, se refletem na presença da força, da imoralidade e da falta de consciência, isto é, “o bem (interesse) público exige que a gente traia, que a gente minta e que a gente massacre”¹⁰² (MONTAIGNE, 2009, p. 15). Sendo assim, o homem não deve seguir ao limite extremo de anular a si mesmo e os princípios de humanidade, para agir cruelmente em defesa do governo e do Estado.

O pensamento de Montaigne possui mais nuances que outros seguidores do pensamento político e moral de Maquiavel, contudo, encerramos, aqui, a relação entre os dois pensadores ressaltando que o ensaísta francês nunca fez opção pela ação humana exclusivamente orientada pela guerra e pelo Estado, como podemos perceber nas duas passagens em que ele ressalta o trato de humanidade feito por Epaminondas (em II, 36 e III, 1), o gesto ressaltado de um rei que parou de guerrear para salvar um amigo que batalhava no exército inimigo. Um governante que não levou a ação política a desprender-se dos princípios de dignidade humana conferida a todos os homens dada sua condição natural. Para o ensaísta, os fins de guerra e de política não são suficientemente nobres, como visam parecer, exatamente pelo *cruel* poder de suprimir a humanidade do homem em todos os casos e níveis.

O senso de realidade de Montaigne é descrito, nos *Ensaaios*, como pintar o homem nu, ou seja, como ele o é, sem artifícios, foi isso que o fez se aproximar das abordagens realistas do renascimento italiano (florentino). Podemos citar a maneira peculiar como ele tratou do clássico problema entre a oposição de utilidade e de honestidade, como acontece no ensaio que consagra a abertura do livro III dos Ensaaios: “Nosso mundo, seja público ou privado, está pleno de imperfeições. Contudo, não há nada de inútil na natureza, nem mesmo a inutilidade em si. Nada existe nesse universo, que não tenha seu espaço oportuno. Nosso ser é concretizado com qualidades defeituosas”¹⁰³ (MONTAIGNE, 2009, p. 14).

Os valores e sentimentos negativos, como é o caso da ambição, do ciúme, da inveja, da superstição e do desespero, são marcas naturais no homem, não exclusiva pois

¹⁰² Texto em francês: “Le bien public requiert qu’on trahisse, et qu’on mente, et qu’on massacre”.

¹⁰³ Texto em francês: “Notre bâtiment, public et privé, est plein d’imperfection. Mais il n’y a rien d’inutile en nature. Non pas l’inutilité même. Rien ne s’est ingéré en cet univers, qui n’y tiennne place oportune. Notre être est cimenté de qualités malades”.

também são perceptíveis nos comportamentos de outros animais. Contudo, como se justificaria o vício humano da crueldade e de suas práticas? Embora Montaigne a caracterize como antinatural, o autor constata que ela se aloja habita no homem paralelamente a sentimentos como a compaixão, porém, não é plausível que o homem venha a experimentar, com volúpia, ao doentio espetáculo do sofrimento do outro. Nesse mesmo ensaio, escreve o autor: “Dasquelas qualidades que retirassem o germe (do mal) no homem destruiriam as condições fundamentais de nossa vida. Da mesma forma, em qualquer Estado, há funções necessárias que são abjetas viciosas”¹⁰⁴ (MONTAIGNE, 2009, p. 14). O homem sem o mal, seria santo, ou seja, não se daria nessa dimensão real, mas sim perante uma ação miraculosa da graça divina. Raramente, Montaigne faz menção a essência do homem, e quando o fez, foi identificar ali a base dos valores, bons ou maus, que por sua vez, encontram-se enraizados nesse solo pantanoso da moral.

Montaigne assimila a pátria como um corpo, um organismo vivo que possui muitas partes distintas que juntas fazem um todo, supostamente governável, porém repleto de enfermidades, longe de ser um corpo saudável. Nas palavras de Montaigne, em III, 1:

Da mesma forma, em qualquer Estado há funções necessárias que são não somente abjetas como também viciosas. Os vícios aí têm função, e são empregados na costura dos diversos elementos da sociedade, como o veneno se usa na conservação de nossa saúde. Se são desculpáveis, porque o interesse comum exige, deixemos que os pratiquem os cidadãos mais enérgicos, cuja vontade de salvar o país leva ao sacrifício da honra e da consciência, como levava outrora heróis a sacrificarem a própria vida¹⁰⁵. (MONTAIGNE, 2009, p. 14-15).

Enquanto Montaigne tenta manter certo distanciamento em comparação da má conduta politicamente necessária, a pesquisa percebe, nos *Ensaio*s, uma clara recusa em tomar a baixez moral como critério de ação política, o autor se posiciona divergente da prática amoral na política, pois considera incompatíveis a dimensão prática (utilidade) e o domínio moral ideal (honestidade). As *coisas do mundo*, em sua realidade de fato se dispõem ao lado da regra ideal, não abaixo, nem à cima. Montaigne, por vezes, recorre ao uso de anedotas, chocando umas nas outras. O grande número de anedotas é visto por essa pesquisa como prova viva do interesse que Montaigne direciona às dificuldades dos problemas dessa ordem

¹⁰⁴ Texto em francês: “Dequelles qualités qui ôterait les semences en l’homme, détruirait les fondamentales conditions de notre vie”.

¹⁰⁵ Texto em francês: “De même, en toute police, il y a des office nécessaire, non seulement abjet, mais encore vicieux : Les vices y trouvent leur rang, et s’emploient à la couture de notre liaison : comme les venins à conservation de notre santé. S’ils deviennent excusable, d’autant qu’ils nous font besoin : et que la nécessité commune efface vrai qualité : il faut laisser jouer cette partie, aux citoyens plus vigoureux, et moins craintifs : qui sacrifient leur honneur et leur conscience, comme ces autres anciens sacrifèrent leur vie, pour le salut de leur pays : Nous autres plus faible, prenons des rôles et plus aisés et moins hasardeux”.

política (e moral). Entre essas anedotas, o ensaísta recorre a algumas da tradição do pensamento antigo que já contêm em si certa relação de causa, mesmo que de forma implícita. A indicação do texto de Montaigne nos leva a repensar o papel da prudência e da moderação nas questões morais, políticas e teológicas de seu tempo, ou seja, o fato da prática da ação imoral não suprime a consciência faz com que a moralidade pura tenha um efeito nocivo sobre a vida.

Montaigne exita em afirmar algo acerca da possibilidade da moral como última palavra no debate acerca do critério de ação humana. O autor demonstra certa recusa a esse caminho desde as primeiras páginas dos *Ensaaios*, pois o ensaísta se vê inserido como parte dessa problemática moral e política. O próprio desenvolvimento do discurso dos *Ensaaios*, por vezes, se mostra contraditório, deixando a si mesmo como clara experiência particularmente instrutiva, transparecendo a mudança de perspectiva e de esclarecimento, no qual se alternam, o *pro* e o *contra*, submetendo-se assim à análise do sujeito, restando ao papel do leitor retirar suas próprias conclusões. Sobre esse ponto, esclarece Hugo Friedrich:

Por este processo, ele procura definir a cumplicidade da coisa. As relações de regra e realidade, de moralidade e necessidade prática, são tão complexas que nenhuma solução geral é possível, nem mesmo aquela que atribuiria a preeminência absoluta à esfera do útil. O homem concreto só pode decidir em tal¹⁰⁶. (FRIEDRICH, 1968, p. 201).

Nos *Ensaaios*, Montaigne para a tecer uma crítica entre a relação do *l'interet commun* (bem comum) e o *interet privé* (bem privado), têm de serem vistos pelo critério que leve em consideração a relação do sujeito particular e do sujeito público, seja enquanto exercício de cargo, ou ainda de modo mais amplo, em relação a coletividade dos sujeitos. Para o ensaísta, na dimensão política, “o interesse geral não deve tudo reivindicar em detrimento do interesse particular”¹⁰⁷ (MONTAIGNE, 2009, p. 32). Para bem ilustrar seu pensamento, assim como fez com o caso Sócrates, Montaigne recorre a uma experiência concreta de um *grande homem* da tradição política europeia. Como Sócrates foi tomado como exemplo de homem sábio, tanto no que diz respeito à sapiência, quanto no que tange à sabedoria prática, eis que surge o momento oportuno de recorrer à experiência de Epaminondas, o homem que ocupou cargo de rei e não trocou a honestidade pela utilidade. O autor dos *Ensaaios* *elegeu*

¹⁰⁶ Texto em francês: “Par ce procédé, il cherche à cerner la complexité de la chose. Les rapports de la règle et de la réalité, de la morale et de la nécessité pratique, sont si complexes qu’aucune solution générale n’est possible, pas même celle qui attribuerait la prééminence absolue à la sphère de l’utile. L’homme concret ne peut se décider que dans tel cas donné”.

¹⁰⁷ Texto em francês: “[...] que l’intérêt commun ne doit pas tout requérir de tous, contre l’intérêt privé”.

Epaminondas como símbolo da eminência humana, por considerá-lo como homem que elevou o nível do dever público, trazendo para compor suas ações políticas uma base sólida fundamentada em princípios humanitários (da humanidade). Dentre as belas ações políticas de Epaminondas listadas por Montaigne encontramos o fato de que o rei jamais deveria exceder os limites da moral, ou seja, mesmo que haja vitória declarada em guerra, não se faz necessário dizimar o inimigo rendido. A honestidade deve falar mais alto que a utilidade, no que tange o critério da ação humana, ou no caso da remoção legal do tirano que governava outro país, ou ainda, que julgava homem cruel aquele que não poupasse o amigo por ventura viesse a encontrar militando nas fileiras inimigas. Montaigne conclui que o brilho das ações do governante tem origem na riqueza da alma, riqueza esta que deve ser levada em consideração quando o homem se depara com as adversidades reais das contingências do mundo, se mantendo, assim, de bom grado na bondade e generosidade, e isso mesmo em condições mais delicadas previstas pela filosofia, como as que se repetem nas guerras cívico-religiosas da França do século XVI. A mesma medida que vale para ações dos reis, vale para as ações dos súditos.

A distância entre o símbolo das ações de Epaminondas e a catastrófica realidade política do tempo de Montaigne é separada por um abismo, considerado inclusive misterioso e incompreensível (miraculoso) quando se trata da possibilidade real de sua prática. Caracterizamos miraculoso, pois Montaigne, diante da realidade política que o cerca é induzido a ver com descrença a possibilidade de realização de ações dessa ordem. É a essa imagem da justiça, e somente pelo rigor de seus princípios, que Montaigne descreve Epaminondas como um homem que pôde associá-las (suas ações) a valores positivos da condição humana como à doçura, à prática dos bons costumes, da tolerância, e da mais pura inocência. Enquanto ideias do senso comum versam sobre *os tratados nada mais valem quando se pegam em armas*, ou ainda, *o ruído das armas impede de se ouvir as leis*, não foram suficientes para impedir Epaminondas de agir sabiamente, em sentido de se buscar manter a nobreza da ação, uma ação capaz de descartar o que foge aos limites da boa consciência.

Diante desse transcórrer argumentativo, podemos afirmar que a conclusão de Montaigne põe, lado a lado, duas formas possíveis para fundamentar a ação humana, por um lado, pode ser moral, por outro, pode ser segundo à utilidade, sem decidir pelos inumeráveis casos nos quais tanto uma quanto a outra serão recomendáveis. Caberá, ao homem, em situações peculiares, eleger para si e suas ações, o critério que contribua para uma existência menos sofrível. Nas palavras de Hugo Friedrich: “Por este processo, ele procura definir a

cumplicidade da coisa. As relações de regra e da realidade, de moralidade e de necessidade prática, são tão complexas que nenhuma solução geral é possível, nem mesmo aquela que atribuiria a preeminência absoluta à esfera do útil. O homem concreto só pode decidir em tal”¹⁰⁸ (FRIEDRICH, 1964, p. 201).

É exatamente este ponto que, ao ver dessa pesquisa, se distingue a abordagem de Montaigne a de Bodin, o ensaísta não tinha como meta *educar alguém*, mas sim recitar (descrever) o homem nu e sua política crua, longe de qualquer possibilidade de optar por uma abordagem da política ideal. Os meios e os fins passam por uma repaginação nos *Ensaio*s, embora permaneçam naquela visão a qual o domínio da sabedoria prática deve refletir na política. As *coisas futuras* são preocupações humanas que levam o homem a não presumir o que está por vir, aos olhos de Montaigne, acabam por levar o homem a regozijar da realidade que os cercam no presente. O pseudo contentamento é produto de uma política que, segundo o autor francês, se engana quando presume ter em si forças para retardar uma possível catástrofe futura. Montaigne discorda dessa conjectura, baseado em certa impossibilidade humana de gerir às rédeas do porvir (fortuna). As rédeas do mundo não estão nas mãos do homem. *O mundo se contempla a si mesmo*. Há no homem uma falsa imaginação que impele a agir, mais do que a própria ciência, dado a limitação do saber humano no que diz respeito ao caminho a se percorrer (futuro). O princípio de movimento e mutabilidade fazem com que homem nunca estando em si, no presente, viva enganado pensando no futuro. Daí a necessidade de se encaixar na fluidez das coisas, restando ao homem exercer aquilo que lhe cabe, levando em consideração as limitações de sua condição natural, e buscar conhecer a si mediante os exercícios do espírito. As proposições da sabedoria grega demonstram dimensão do *dever*, sem deixar de lado a necessidade de encontrar certo conhecimento de si e de suas habilidades (aptidões).

Por vezes, percebemos que Montaigne retorna ao enigma de nossa condição humana, que também se faz perceptível na ordem política e social. O ensaísta aborda a corrupção moral da vida pública de seu tempo, mais precisamente no ensaio *De la Vanité* (III, 9), *Da Vaidade*, no qual o autor questiona como o Estado pode perdurar milênios sobre à face terrestre, nessas condições que envolvem o governo do ingovernável, e a ordem da desordem, ao mesmo tempo em que o autor destaca o fato da existência real dessa aparência efetiva chamada Estado. Se por um lado, há algo de transcórrer natural no perpassar dos impérios e

¹⁰⁸ Texto em francês: “[...] dans toutes ces considérations, qui peuvent si facilement donner une impression d’immoralité, il ne faut jamais perdre de vue que Montaigne ne veut pas enseigner la désinvolture de la conduite, mais bien chercher à comprendre la nature même de notre condition”.

reinos, algo que flui naturalmente, e não *rédeas* que estão nas mãos humanas, como escreve em III, 9: “Por fim, eu percebo pelo nosso próprio exemplo que a sociedade dos homens está de pé e se costura naturalmente, seja qual for o preço”¹⁰⁹ (MONTAIGNE, 2009, p. 267); por outro lado, Montaigne retoma uma importância secundária às máximas da sabedoria prática, que vão se manifestar de forma disseminada por todos os ensaios de seu livro: o espírito da prudência política no íntimo de seu pensamento crítico e de sua postura prática. Sob esta perspectiva, escreve Hugo Friedrich:

Isso significa dizer que, a ordem social não depende da ordem moral. A maravilha é que uma sociedade pode ser mantida quando todos os sinais anunciam a ruína e se baseiam no vício em si. Montaigne libera esse paradoxo na oposição vícios-justo, onde apenas não é mais do que o significado de conveniente (apropriado). Ele vê na sociedade e nas formações do estado dadas de todo valor. Sua ordem constituída de pura "desordem" é misteriosa, mas real, confirmando o absurdo de todas as coisas humanas. É nesta descoberta de traços essenciais do homem que reside o significado do raciocínio "maquiavélico" de Montaigne¹¹⁰. (FRIEDRICH, 1964, p. 201).

Essa díade, *ordem e desordem*, destacada por Hugo Friedrich, atrelada a uma posição de Montaigne acerca da relativização dos costumes e crenças, levando esta pesquisa a abordar esta questão da política e da moral sob a perspectiva de uma impossibilidade de se atingir uma jurisdição supra legislação nacional, ou seja, de que a soberania de um país sobreponha a soberania de outro, o que limita o poder da pátria à internalidade de suas fronteiras. Montaigne arrebatava seus fundamentos éticos à sociedade humana e renuncia à ideia de uma moral universal, o que para Hugo Friedrich, é o mesmo que renunciar à ideia de um direito universal, o que não significa que o ensaísta tivesse intenção de reformar a lei. O autor visava, mediante análise de caso em particular, descrever a irredutibilidade de natureza fluente e contraditória aos princípios normativos universais. Em pleno cenário hostil do século XVI, na França, ao escrever os Ensaaios, Montaigne tinha por objetivo libertar o ser humano do quadro abstrato das estipulações legais para torná-lo distinto de sua realidade, de acordo com os indivíduos e os casos. O autor considera temerário que o homem regrida a um mundo pré-legislativo (antes das leis), ao mesmo tempo em que considerava insuficiente a pretensão das

¹⁰⁹ Texto em francês: “En fin je vois par notre exemple que la société des hommes se tient et se coust, à quelque pris que soit”.

¹¹⁰ Texto em francês: “C’est-à-dire que l’ordre social ne dépend pas de l’ordre morale. La merveille est qu’une société puisse se maintenir quand tous les signes en annoncent la ruine, et se fonder sur le vice même. Montaigne dégage ce paradoxe dans l’opposition vices-juste, où juste n’e plus que le sens de convenable. Il voit dans la société et l’État des formations données en dehors de toute valeur. Leur ordre constitué de purs « désordre » est mystérieux, mais réel, - confirmant l’absurdité de toutes choses humaines. C’est dans cette découverte de traits essentiels de l’homme que réside le sens de raisonnements « maquiavéliques » de Montaigne”.

leis perante o incontável número de ações humanas; e mais, Montaigne vê as leis, ainda, como incentivos às práticas de meios negativos.

Se o estado francês fosse ordenado, não estaria imerso em guerras civis. O homem, mesmo escravo da razão, se encontra submerso nas paixões, agindo desmoderadamente. Os partidos abandonaram a política, a moral e a justiça como forma de buscar poder e passaram a adotar a crueldade e a violência não apenas como linguagem política, mas como adoção prática. As guerras transparecem uma natureza que razoavelmente detém muitos privilégios agravados pela razão e a dimensão do saber, isso leva o autor a escrever, em I, 26: “[...] antes um homem hábil, que um homem sábio (*sapiens*)”¹¹¹ (MONTAIGNE, 2009, p. 319). Em outras palavras, na esfera real da política é preferível habilidade à sapiência.

5.2 Política e moral

Em busca de uma visão mais ampla a respeito da relação entre saber e fé com a dimensão política contida nos Ensaios, o fio condutor da pesquisa nos leva até o ensaio II, 17, *A Corvadia mãe da Crueldade*, onde o autor retoma uma temática já explorada no ensaio II, 11, somado, ainda, às considerações acerca dos duelos (tratados no final do ensaio II, 18). Nesse ensaio, podemos perceber que Montaigne oscila entre os dois sentidos de *cruauté* (crueldade): por um lado, o perverso prazer em fazer sofrer, e por outro, o indiscreto gosto pelos massacres e pelo sangue derramado. Ao relacionar a política e a moral, o ensaísta ressalta que a violência exercida pelo príncipe (governante) é símbolo de fraqueza humana que se reflete no regime de governo, e não um símbolo de força, como consideravam os violadores. Montaigne considera a crueldade como marca de uma alma vil, próprio da baixaza da condição humana, tendo como ponto de partida as ações de covardia empregadas pelos homens, como podemos ver nessa passagem: (...) que a covardia é mãe da crueldade (*la couardise est mère de cruauté*): “e têm, por experiência, visto que essa amargura e amargurado de coragem maliciosa e inumana são acompanhadas costumeiramente de moleza”¹¹² (MONTAIGNE, 2009, p. 523). Essa *moleza* faz menção a certa falta de rigidez de caráter, a ação que leva em questão não somente as paixões, mas há também um requinte de direcionamento *racional*, por vezes, taxado de *virtuoso* no século XVI.

¹¹¹ Texto em francês: [...] ayant plutôt envie d'en tirer un habile homme, qu'un homme savant.

¹¹² Texto em francês: “[...] que la couardise est mère de cruauté: et ai par expérience aperçu, que cette aigreur, et âpreté de courage (coeur) malicieux (méchant) et inhumain, s'accompagne coutumièrement de molesse [...]”.

Em se tratando de conflito de argumentos, seja no campo teológico, seja no campo político, eles deveriam se dar de forma que, o mais razoável argumento vencesse, ou ainda, por mais que não houvesse vitória de um argumento sobre outro (seria o paraíso cético), gerando uma *epoché*, e é nesse sentido que Montaigne aproxima o ceticismo (ora pirrônico, ora acadêmico) da solução da problemática conflitiva de seu tempo, como bem escreve, em III, 1: “Seria suficiente mergulhar nossas penas em tinta, ao invés de mergulhá-las em sangue”¹¹³ (MONTAIGNE, 2009, p. 32).

O homem, enquanto animal racional que se auto atribui superior a todas espécies deste mundo, deveria vencer confrontos políticos pela via racional, e não mediante a possibilidade do extermínio da ideia divergente. No primeiro ensaio do Livro III, Montaigne trata dessa delicada problemática oriunda da relação entre a ética e a política, sob a perspectiva de quem se encontra submerso nessas questões, mais precisamente em sua realidade crua. Sem remeter particularmente ao massacre de São Bartolomeu (1572), cujo evento hostil é ainda debatido nos dias de hoje, o ensaísta fez menção ao assassinato dos Guises (huguenotes) sob ordem real do monarca, Henrique III. Tratava-se, ali, de uma ação de Estado que tinha como finalidade a conservação do poder político central, e os meios para se atingir esse fim era o caminho do massacre e do extermínio dos opositores, de forma covarde e pusilânime, eliminando não somente as ideias, mas a vida dos adversários. Ora, como seria a violência uma ação aceitável na política? Montaigne se questionou sem falsos pudores acerca dos casos nos quais a utilidade coletiva pode autorizar algumas deficiências em relação à moral. Para Montaigne, por vezes, os fins justificarem os meios é aceitável somente em casos excepcionais (como no caso do privilégio do rei, deficiências da política perante a moral).

Como o homem pode ao mesmo tempo agir traiçoeiramente, e se aferir como imagem semelhante de algo divino? A própria fidelidade humana jurada a Deus não possui nada de divino, possui sim o reflexo do critério da utilidade, ou seja, dos interesses particulares. Não trata-se, aqui, de remeter Montaigne ao amoralismo radical, comum no renascimento florentino, mas sim de dar destaque a essa forma de realismo político peculiar do ensaísta, algo que não impediu o autor de ensaiar sobre a ética, pois o autor transparece certa oscilação entre a aceção de se manter resignado dos crimes de Estado (nível coletivo) e o voraz desejo de não se comprometer (de forma pessoal) com essa forma de política real. Se escreve Montaigne, *o bem público requer que nós traiamos, que nós mintamos, e que nós*

¹¹³ Texto em francês: “C’est assez de tremper nos plumes en encre, sans les tremper em sang”.

*massacremos*¹¹⁴ (o termo massacre foi incluído no corpo textual após o assassinato dos Guises), essa ação de Estado criminosa será executada sem a atuação de Montaigne, que literalmente, não quis “se sujar nessas obras de baixaza”¹¹⁵ (MONTAIGNE, 2009, p. 32). Ao *lavar suas mãos*, o pensador francês visou reafirmar não apenas sua repulsa corporal a toda essa atmosfera das guerras civis, que, a seu ver tem por princípios a falsidade e a violência, como sua repulsa teórica. Essa repulsa corporal faz menção direta à vontade de liberdade que movem tanto o pensamento, quanto as ações do Sr. de Montaigne. Ao defender o catolicismo de forma teórica, Montaigne defende a seita religiosa vigente à no país onde o homem se encontra, dessa forma, não se põe à margem da lei por mero desejo de desordem. O autor não entra em conflito com a legislação vigente na prática, lavar as mãos, pois ambos os lados molharam suas penas em sangue. Do lado católico, o crime de Estado, do lado *huguenote*, a subversão da lei e a desordem. Por vezes, Montaigne se vê na posição de moderador (mediador), pois considera importante que haja fim aos confrontos violentos dos civis. Dessa forma, o próprio autor se vê na encruzilhada da política e da ética, pois, como o autor que tem ligações com o príncipe da França e atua politicamente em cargos (legislativo e executivo) poderia se engajar sem se deixar arrastar por esta correnteza do poder, ou seja, ser eficaz sem se distanciar de seus ideais? Para responder a este questionamento, aqui, precisamos entender Montaigne como alguém que explora essas questões problemáticas, sem esperar por soluções simples e definitivas. Se tivéssemos de afirmar algo nesse sentido, a pesquisa tomaria o caminho de certa excitação entre dois modelos de *virtude*, isto é, de ação política de qualidade tendo como símbolo Epaminondas, como bem vimos, que combatia sem renunciar às exigências da moralidade, e em menor escala, o posicionamento de Atticus, o amigo de Cícero que soube conservar sua neutralidade em meio as guerras civis.

Montaigne não denuncia somente a falta de moralidade na política, ele traz ao centro do debate a questão da justiça e a clara distinção entre o partido do direito defendido por ele, e a justiça real constatada na França do século XVI. Enquanto o primeiro leva em consideração o ideal de justiça, o segundo lida com a justiça real, na qual os juízes julgam por motivações questionáveis, com bases em leis que permitindo dentro de seu ordenamento ações injustas. O ensaísta deixa elucidada a distinção entre a dimensão política da utilidade e a dimensão moral da honestidade. Vejamos o posicionamento do autor, escreve ele:

¹¹⁴ Texto em francês: “le bien public requiert qu’on trahisse, et qu’on mente, et qu’on massacre”.

¹¹⁵ Texto em francês: “ne veut pas se mêler des ses basses oeuvres”.

Eu vejo a nossos reis por uma afecção simplesmente de legitimidade e de civilidade. Pelo que tiro de mim, a causa é justa e geral, portanto, não me ligue mais a ele que não seja de forma moderada e sem febre. Eu não estou sujeito a essas hipotecas e compromissos penetrantes e íntimos: A raiva e o ódio estão além do dever da justiça. São paixões servís, para aqueles que não se apegam ao dever, pela razão simples. Todas as intenções legítimas e justas são por si mesmas aceitáveis e moderadas, sem o que se tornariam subversivas e ilegítimas. Todas as intenções legítimas e equitativas são elas mesmas e temperadas, caso contrário, elas são alteradas em sediciosas e ilegítimas. Isso é o que me faz andar por toda parte, cabeça erguida, rosto e coração aberto. Na verdade, e não hesite em admitir isso, eu usaria facilmente uma vela para S. Michel, a outra para a serpente, de acordo com o desenho da velhinha. E seguirei o partido do direito até a fogueira inclusive. Que Montaigne se arruíne om a ruína do país, se necessário; mas se não for preciso, agradecerei ao destino por salvá-lo. [...] Sou aliás de opinião que em tempestades como essas convém não alimentar ambições e não se comprometer pessoalmente¹¹⁶. (MONTAIGNE, 2009, p. 16-17).

Montaigne não chega a fazer uma definição universal acerca do que é o *certo* e do que é *honesto*, entretanto, quando se trata das agitações que subvertem o país, dividindo-o, a indicação do autor é a moderação, ou seja, o homem deveria se conservar hesitante no engajamento dos partidos políticos, sem aderir preferências nem por um nem por outro, até que a *fortuna* mostre o momento oportuno para isso. A noção de saber e fé na dimensão política dos Ensaios têm como base o ceticismo e o fideísmo do autor, que o permitem recusar a tomada de caminhos *sugeridos*, ou ainda de seguir caminho algum, em outras palavras, suspende à ação, não acompanha o rebanho, mantém o seu posicionamento de aguardar os acontecimentos, para somente num segundo momento aderir ao lado que se beneficie com a vitória. Escreve Hugo Friedrich:

A ordem existente é boa desde que tenha feito suas comprovações, não importa qual seja, e se tenha tornado um hábito. Isso que convém ao Estado, à sociedade, à família, à moral, não é definido pelas noções de injusto, mas de ordem e desordem. E a ordem, nesse caso, não tem outro papel além de ser uma regra do jogo, um expediente em uma existência em que tudo foi revelado como sendo conveniente - uma contingência organizada. Indiferente aos valores, é ela quem mantém a vida¹¹⁷. (FRIEDRICH, 1968, p. 207).

¹¹⁶ Texto em francês: “Je regarde nos Rois d’une affection simplement légitime [et] civile: ni émue, [ni] démue par intérêt privé. [De] quoi je me sais bon gré: la cause générale et juste, ne m’attache non plus, que modérément et sans fièvre. Je ne suis pas sujet à ces hypothèques et engagements pénétrants et intime: La colère et la haine, sont au-delà du devoir de la justice: Et sont passions servants seulement, à ceux, qui ne tiennent pas assez à leur devoir, par la raison simple: toutes intentions légitimes et équitables et sont d’elles-mêmes équables et tempérées: sinon, elles s’altèrent en séditieuses et ilégitimes. C’est ce qui me fait marcher partout, la tête haute, le visage et le coeur ouvert. À la vérité, et ne crains point de l’avouer, je porterais facilment au besoin, une chandelle à S. Michel, l’autre à sont serpent, suivant le dessein de la veielle. Je suivrai le bon parti jusques au feu: mais exclusivement si je puis: Que Montaigne s’engouffre quant et la ruine publique, si besoin est. Mais s’il n’est pas besoin, je saurai bon gré à la fortune qu’il sauve”.

¹¹⁷ Texto em francês: “L’ordre existant est bon pour autant qu’il a fait ses preuves, si peu que ce soit, et est devenue une habitude. Ce qui convient à l’État, à la société, à la famille, aux mœurs, ne se définit pas par les notions de juste d’injuste, mais d’ordre et désordre. Et l’ordre, en l’occurrence, n’a pas d’autre rôle que d’être

Há, nesse ponto, a possibilidade de união entre a utilidade e a honestidade, pois se trata da manutenção da ordem política vigente, no caso da França, a monarquia católica. Essa *conservação* se constata na escrita dos Ensaaios; Montaigne não se refere a nomes particulares dos lados que se opõem em guerra, mas faz referência às experiências antigas ele pode simular dentro do cenário da França do século XVI, como é o caso do tirano Gélon de Siracusa, em momento de indecisão sobre qual partido tomar na guerra entre gregos e bárbaros, somente quando um dos lados da balança estiver favorável é que se dá o momento oportuno para o rei se manifestar em concílio com o vencedor. Contudo, no tempo e país de Montaigne a Coroa está envolvida nos massacres, levando o país à prática de crimes de Estado contra às condições básicas de humanidade. O ensaísta não está tratando especificamente da opinião deliberada em particular, mas sim em relação à ação de governo e Estado. Montaigne defende até que a guerra externa pode ser aceitável, contudo, esse posicionamento não exime o trato distinto que o autor tem no que diz respeito aos temas *intra-pátria*, aqui, Montaigne recomenda a moderação, “eu penso que somente aos reis, propriamente ditos, cabem lutar com os reis”¹¹⁸ (MONTAIGNE, 2009, p. 18). A abordagem do autor acerca da problemática moral e política de seu tempo caminham para além da discordância de pensamento, chegando a análise da ação violenta, que se tivesse sendo praticada em defesa das leis e da ordem seriam ainda desculpáveis, pois estariam na dimensão do dever e da honra, o que não se constata na França do século XVI. Contudo, a noção de dever para Montaigne não está assimilada na questão cotidiana (paixões e interesses), mas sim de forma mais ampla, a ponto de questionar a conduta que se diz corajosa, é em verdade cruel e violenta. Escreve o ensaísta: “Não é a causa que os motiva, mas sim o interesse. Eles agitam a guerra, não porque ela é justa, mas sim porque é guerra”¹¹⁹ (MONTAIGNE, 2009, p. 19). Até na guerra existem regras morais a se seguir. A sensatez da conduta entre inimigos leais não se constata na análise de experiência desses conflitos. Indicação do próprio autor: “e busquemos singrar em águas turvas sem, entretanto, nelas querer pescar”¹²⁰ (Ibid, 2009, p. 19).

As guerras civis são eventos de violência marcadas por esses confrontos políticos pelo poder central, fantasiados de religiosos, refletindo assim o erro da ação de governante, pois se ele exige a submissão de alguém que é naturalmente livre (independente), essa

ube règle du jeu, un expédient dans une existence où tout s'est révélé expédient, - une contingence organisée. Indifférente aux valeurs, c'est elle qui conserve la vie”.

¹¹⁸ Texto em francês: “Je tiens que c'est aux Rois propement, de s'animer contre les Rois”.

¹¹⁹ Texto em francês: “C'est ne pas la cause, qui les échauffe, c'est leur intérêt. Ils attisent la guerre: non parce qu'elle est juste, mais parce que c'est guerre”.

¹²⁰ Texto em francês: “Et de couler en eau trouble, sans y vouloir pêcher”.

submissão e obediência se daria a um rei que presasse por certa moralidade com as leis e seus súditos, pois caso contrário, o que levaria um súdito a seguir às leis do país? Para Montaigne, tanto o rei, quanto o súdito são iguais no que tange à condição humana, portanto seguir o ensinamento socrático de seguir às leis do país onde se encontra é elas (as leis) poupam o homem de maiores dificuldades no campo da ação em geral, e da ação política em si, seja ela no caso da tomada de partido, ou seja, na aceitação ao que tem autoridade. O homem real é este que por mais que um sujeito seja induzido, por paixão, a filiar-se a um dos dois partidos, essa ação deve levar em consideração a conjuntura real, e não a ideal.

Diante da grave problemática da falta de parâmetros para fundamentar o agir humano, Montaigne apela para certa noção de *consciência* particular que pode pôr as ordens na balança, mesmo que por ventura possam provir da autoridade real, que obriguem o sujeito a agir mal, seja por imposição de ideias, ou ainda por força, retirando do interesse das singularidades o lucro destinado a dimensão da coletividade. O ensaísta evidencia que nossa ação pode, ao mesmo tempo, ser eficiente e mesmo assim o homem estará colhendo prejuízos particulares, ao invés de colher justiça. Montaigne ilustra sua teoria, seja com a análise dos casos das guerras civis que assolam a França do século XVI, seja com experiências da tradição, contudo tendo como finalidade representar a fragilidade do critério da utilidade perante o critério da honestidade. Escreve o autor: “O interesse público não deve levar-nos a violentar nossa consciência; assim mesmo quando perfeitamente definido”¹²¹ (MONTAIGNE, 2009, p. 29), ou ainda, “[...] há coisas que um homem de bem não faz nem em defesa do rei, nem em defesa da ordem e da lei” (Ibid, 2009, p. 31). Essas passagens deixam claro a distinção entre teoria e prática que mencionamos anteriormente, tema fundamental na compreensão da noção de fé e saber na dimensão política dos Ensaaios, oportuno diante da problemática moral e política de seu tempo. Até onde nos pode levar o engajamento político? É este questionamento que direciona o fio condutor da pesquisa ao ensaio III, 9, no qual escreve:

A filosofia política, de fato, acusa a baixeza e a esterilidade de minha ocupação, como se eu pudesse ter mais gosto por isso, como meu pai, que tem dessas opiniões, que servir ao público e ser útil é o que há de mais honroso. A meu ver, eu estou fora dessa visão. Parte por consciência, pois vejo o peso que toca essa dimensão. Parte pela pequenez dos meios que empregamos nessa dimensão, por covardia e consciência; tais encargos parecem-me tão pesados que tenho a convicção de não poder desempenhá-los. [...] contento-me em desfrutar o mundo, sem demasiado

¹²¹ Texto em francês: *Aucune utilité privée, n'est digne, pour laquelle nous faisons cet effort à notre conscience: La publique bien, lorsqu'elle est, et très apparente, et très importante.*

ardor. Somente levar uma vida simplesmente suportável que não seja um estorvo nem para mim nem para os outros¹²² (Ibid, 2009, p. 245).

O engajamento político tem sua utilidade porém o custo é excessivo, o caro preço do distanciamento da honestidade e da dignidade, como uma espécie de tolhimento da própria consciência do engajado, fadado a *matar*, a *mentir* e *massacrar*. A seu ver, pode ser útil, porém não é honesta, não é moral, não é necessária e não é ética. A concepção de sociedade montaigneana traz consigo uma observação de um movimento de perpetuação natural, que por um lado caminha pelas próprias pernas, e por outro se confronta com a *fortuna* (devir), ou seja, não cabe somente à política o ordenamento social dos homens, há algo de natural que os une e os ordena, como “objetos heterogêneos que pomos em nosso bolso e que acabam por se ajeitar sozinhos, por vezes melhor do que a arte humana poderia fazer”¹²³ (MONTAIGNE, 2009, p. 250-251).

A conservação dos Estados é tida, nos Ensaios, como algo que ultrapassa a dimensão do saber humano. Há no governo uma força indissolúvel que perpassa a história milenar da humanidade. A resistência desse corpo político (e militar) resiste a doenças mortais, por maior que seja a corrosão moral que o roem interiormente ele se mantém sob vigência de leis, por vezes, injustas, manipuladas por tiranos e tiranetes que tem na prevaricação de políticos e magistrados o domínio da sociedade e dos povos. É a esse fenômeno político e social do tempo e Montaigne, pode ser entendido como um fenômeno de uma *sociedade heteroclítica*, ou seja, uma sociedade composta por um estado político baseado nos próprios vícios dos habitantes desse país, para somente num segundo momento passarem por implementações legislativas da ordem e da justiça. Os costumes da França do século XVI demonstram a ferocidade e a desumanidade (inumanidade) como prática do homem que tem sua política fundamentada na utilidade e deslealdade. A execução de ações cruéis demonstra que a *coragem*, símbolo da virilidade, era uma máscara, não de vigor e resolução, mas de covardia, de erro e de maldade. Se há algo de necessário que une e *acomoda* os homens, seria uma primeira natureza, algo que estaria em todos, ao mesmo tempo e de forma natural, que

¹²² Texto em francês: “La philosophie politique, aura bel accuser la bassesse et stérilité de mon occupation, si j’en ouis une fois pendre le goût comme lui. Je suis de cet avis, qua la plus honorable vacation, est de servir au public, et être utile à beaucoup. [...] Pour mon regard je m’en dépars. Partie par conscience, car par où je vois le poids qui touche telles vacations, je vois aussi le peu de moyen que j’ai d’y fournir. [...] Je me contente de jouir le monde, sans m’en empresser : de vivre une vie, seulement excusable : et qui seulement, ne pèse, ni à moi ni à autrui”.

¹²³ Texto em francês: “En quelque assiette (position) qu’on les couche, ils s’apilent, et se rangent, en se remuant, et s’entassant, comme des corps mal unis qu’on empoche sans ordre, trouvent d’eux-mêmes la façon de se joindre et s’emplacer les uns parmi les autres, souvent mieux que l’art ne les eût su disposer”.

num segundo momento se metamorfoseia numa segunda natureza, na qual vigoram as leis do direito, dentre as quais se depararam as mais selvagens imagináveis, que produziram resultados úteis e duradouros que toda a política ideal seria capaz de produzir, pois a distinção entre teoria e prática denuncia a insuficiência e ineptidão que as medidas revelam ter na prática:

O exercício dessas perversidades insignificantes trazem uma marca de vigor e de força da alma, tanto quanto de erro e de desordem. A necessidade compõe os homens e assalta-os. Essa costura fortuita é formada posteriormente em leis. Pois tem sido tão feroz, que nenhuma opinião humana pode dar à luz, pois seus corpos foram mantidos, com tanta saúde e duração de vida, como o de Platão e Aristóteles seria capaz de fazer, e certamente todos esses detetives da polícia (governo), imaginadas pela arte humana, são ridículas e ineptas para dominar a realidade na prática. São grandes e longas alterações, da melhor forma de sociedade, e regras mais convenientes para nos prender, suas alterações apropriadas apenas ao exercício de nossa mente. Quaisquer que sejam as possibilidades que tenhamos de corrigi-lo e reorganizá-lo, não podemos, sem o quebrar, dobrá-lo até perder o vínculo antigo (...). A melhor forma de governo de um país é aquela que vem sendo adotada tradicionalmente e não a ideal, pois sua eficiência depende somente dos costumes¹²⁴. (MONTAIGNE, 2009, p. 251).

A melhor *police*, a mais útil, não é a *police* idealizada por mentes brilhantes da tradição filosófica, mas sim aquela *police* que se encontra em plena vigência, limitada às fronteiras de determinada região. O pensamento político de Montaigne passa pela conservação do ordenamento vigente elegendo a mudança radical como o maior mal que pode atingir uma nação. As guerras civis são o caminho para a prática da tirania e da injustiça. A conservação do Estado passa pela manutenção de suas peças particulares, caso alguma apresente deficiência, que seja aperfeiçoada, e não destruída, pois somente a conservação da ordem vigente é que se poderia evitar que a alteração e a corrupção inerente a todas as coisas humanas não os afastassem demasiado dos princípios humanos e de instituições sólidas. Nas palavras de Montaigne: “mas querer refundir tão grande massa e trocar os alicerces de tamanho edifício é fazer como os que, para melhorar, apagam tudo, para corrigir um defeito

¹²⁴ Texto em francês: “L’exercice de ces méchancetés insignes, porte marque de vigueur et force d’âme, autant que d’erreur et dérèglement. La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette couture fortuite se forme après en lois. Car il en a été d’aussi farouches qu’aucune opinion humaine puisse enfanter, que toutefois on maintenu leurs corps, avec autant de santé et longueur de vie, que celle de Platon et Aristote sauraient faire, Et certes toutes ces descriptions de police (gouvernement), feintes (imaginées) par art, se trouvent ridicules, et ineptes à matre en pratique. C’est grandes et longues altercations, de la meilleure forme de la société, et des règles plus commodes à nous attacher, son altercations propres seulement à l’exercice de notre esprit. (...) Non par opinion, mais en vérité, l’excellente et meilleure police (regime politique), est à chacune nation, celle sous laquelle elle s’est maintenue. Sa forme et commodité essentielle dépend de l’usage”.

tudo desmantelam, para curar, matam o doente”¹²⁵ (MONTAIGNE, 2009, p. 253). Dessa forma, a pesquisa pode explicitar à percepção política do autor de que mesmo o Estado demasiado enfermo, não morrerá, pois, há certo movimento natural, embora, *o que balança, em geral, não cai* (Ibid, 2009, p. 255). Sob esse aspecto político dos *Ensaïos*, escreve Hugo Friedrich:

Montaigne examinou profundamente a infecciosidade do Estado, da sociedade e da justiça. No entanto, ele não a enfrenta nem com o idealismo do revolucionário, nem com o niilismo dos sem esperança. Seu senso de realidade o preserva de tal excesso [...]. Ele não sonha com uma perfectibilidade do mundo. Escapa à perspectiva do ceticismo teórico por um salto para a razão prática, que é, sem dúvida, uma inconsistência, mas também a aceitação da natureza humana com a fúria que corre por lá. Torna possível agir e viver na ordem tradicional de uma maneira sensata, neste ou naquele caso específico, ao menos¹²⁶. (FRIEDRICH, 1968, p. 207).

A sensatez é algo que deve ser levado em conta no que tange a dimensão das ações humanas. O agir desmoderado, certamente é problemático. O Estado de grandes nações, sejam elas de qual seita religiosa forem adeptas, esse Estado está sujeito a mutações correntes, dentre elas o caminho do desastre e da catástrofe que são eventos inerentes ao controle humano, dada sua condição limitada. Para Montaigne, a conservação do Estado também passa pela dimensão do desconhecimento, de certo obscurantismo, o que não significa dizer que a visão do autor passe por certa cosmologia, mas sim que o modo como encara a política real de seu tempo passa pela distinção ríspida entre o ideal e prático. A dimensão do saber humano, limitada perante o mistério do desconhecido, não possui ferramentas para transpor esse abismo que separa o conhecimento humano e a verdade. A política, assim como tudo que o homem e sua razão tocam, ao ver de Montaigne, é falha e limitada, pois não atinge perfeitamente àquilo que pretende. A evidência de que o bem e o mal revesam nele (no homem), tanto o bem como o mal podem ser universais, e é nessa generalização que o ensaïsta encontra razões para que o homem não se desole por inteiro, pois resta aí, a esperança de duração (perpetuação) do gênero humano, da sociedade e do Estado, pois, “nada cai quando tudo cai. (...) onde tudo é igual não pode haver dissolução. Eu não desespero, antes

¹²⁵ Texto em francês: “Mais d’entreprendre à refondre une si grande masse, et à changer les fondements d’un si grand bâtiment, c’est à faire à ceux qui pour déccrasser effacent : qui veulent amender les défauts particuliers, par une confusion universelle, et guérir les maladie par la mort”.

¹²⁶ Texto em francês: “Montaigne a profondément scruté l’infiemité de l’État, de la société, de la justice. Pourtant, il ne l’affronte ni avec l’idéalisme du révolutionnaire, ni avec le nihilisme du désespéré. Son sens de réalité le préserve de pareil excès (...). Il ne rêve pas d’une perfectibilité du monde. Il échappe à la perplexité du scepticisme théorique par un saut dans la raison pratique, qui est sans doute une inconséquence, mais aussi l’acceptio de la nature humaine avec la fêlure qui y court. Cela permet d’agir et de vivre dans l’ordre traditionnel de manière sensée, dans tel et tel cas précis tout au moins”.

descubro possibilidades de salvação” (MONTAIGNE, 2009, p. 158 a), o que nos leva a destacar a conclusão de Montaigne, em relação ao saber e à política, esses deveres, tanto a sabedoria humana, quanto a política não cumprem, de forma alguma, as pretensões nas quais se autoatribuíram. Esta limitação é refletida no cenário político da França, no século XVI, como podemos perceber nessa passagem do autor:

Eu vejo nesses desmembramentos da França, e divisões nas quais no metemos. Cada um se engaja a defender sua causa própria, onde até as melhores causas são apenas dissimulação e mentira. Quem quisesse escrever essa história, o faria ressaltando a imprudência e a crueldade. História fiando-se nas aparências, seria muito temerário e não diria a verdade. Mesmo o partido mais justo não o é senão parte de um corpo corroído pelos vermes; mas o membro menos doente desse organismo não deixa de passar por saudável, porque somente por comparação é que podemos julgar [...]. Pode-se ter saudade de outros tempos, mas não se pode fugir ao presente; pode-se desejar ter outros magistrados, mas não desobedecer aos que estão em função¹²⁷. (Ibid, 2009, p. 303).

Seu desejo de conservação não o torna escravo da monarquia, o torna sim submisso a uma força de autoridade real, pois tanto nas relações sociais, quanto na vida de modo geral, o homem sábio (e hábil) busca a fluidez das coisas, a flexibilidade é algo útil ao vivente, que, para Montaigne, tanto na política, quanto na vida em si, a arte de se modelar conforme à realidade pode tornar essa vida política menos sofrível e desgastante, seja na dimensão do saber ou ainda na dimensão da política em si, pois, mediante adversidades reais, como é o caso da cisão dos partidos contrários, essa situação peculiar não serviu de empecilho para o autor optar por tribulações, ao contrário, Montaigne busca se proteger da tempestade das guerras civis, para tanto, conserva-se publicamente *cristão* e *monárquico*. A melhor forma de governo é aquela que se encontra em vigor no seu tempo, e no seu espaço limitado, ou seja, relativo e não absoluto. Citemos o autor: “Entre César e Pompeu teria francamente tomado partido; mas entre os três ladrões que se lhes seguiram seria preciso esconder-se ou seguir a corrente, o que acho lícito quando a razão já não nos pode guiar”¹²⁸ (Ibid, 2009, p. 304).

Os *Ensaíos* garantem a seu autor um espaço na concepção de vida política e social em geral, no qual o ensaísta demonstra com clareza sua posição contra os perigos do saber humano, os perigos dessa inteligência teórica em detrimento de se questionar acerca das

¹²⁷ Texto em francês: “J’aperçois en ces démembrement de la France, et division où nous sommes tombés: chacun se travailler à défendre sa cause, mais jusques aux meilleurs, avec déguisement et mensonge. Qui en écrirait rwndement, en écrirait témérairement et vicieusement. Le plus juste parti, si est-ce encore membre d’un corps vermoulu et véreux. Mais d’un tel corps, le membre moins malade s’appelle sain : et à bon droit : d’autant que nos qualités n’ont titre qu’en la comparaison”.

¹²⁸ Texto em francês: “Entre Caesar et Pompeius, je me fusse franchement déclaré. Mais entre ces trois voleurs, qui vinrent depuis : ou il eût fallu se cacher, ou suivre le vent : ce que j’estime loisible, quand la raison ne guide plus”.

diretrizes fundamentais para a ação prática. É mediante sua posição política que Montaigne evidencia a renúncia do pensamento teórico ao que tange sua pretensão de poder decidir o justo e o injusto; Ao ver desta pesquisa, a esta renúncia cética associa-se à vontade de se revoltar contra a ordem existente. Em consonância com a abordagem de Hugo Friedrich, como podemos perceber nessa citação:

O ceticismo desmonta a idealidade das regras aceitas, mas consolida sua validade na prática. Ele descobre a possibilidade de viver em condições absurdas. Ele aconselha ao homem que abandonem intactos o estado tradicional das coisas, que é o seu por nascimento (natural, inato), para manter as formas sem considerar se elas não cobrem absurdos¹²⁹. (FREIDRICH, 1968, p. 206).

É nesse sentido que entendemos o ceticismo do autor, como uma possibilidade não somente de suspensão de juízo, mas também como uma suspensão imediata da ação, aderindo à legislação vigente em determinada limitação espacial, o que em termos práticos, mantém Montaigne como católico, francês e crítico da Reforma, logo, conservador. Não à toa seus textos munidos da teologia cristã e do ceticismo antigo (pirrônico ou acadêmico) serviram de base para o movimento do pensamento francês, encabeçada pela obra *De la Sagesse* (1601) escrita por Pierre Charron (1541-1603), *Discours de la Méthode* (1637) lançada por René Descartes (1596-1650). “Qui sais-je?”, é uma expressão que está para além da mera pergunta epistemológica, levando o questionamento de Montaigne até a dimensão política, social, moral e ética. O que sei eu? O que pode o homem saber que lhe permita práticas cruéis? Não se trata de uma defesa dogmática, mas de uma crítica à noção de autoridade humana confrontada com a experiência real, como em II, 17: “Eu me deixo levar pela ordem pública do mundo”¹³⁰.

A política ideal, quando confrontada à noção de autoridade humana na experiência da política real, não se sustenta. A ordem das coisas públicas deste mundo é algo que ultrapassa a compreensibilidade da razão humana, ou seja, algo que está para além da dimensão do saber e das vontades do homem. Por isso, podemos dizer que Montaigne não é aceitável as práticas políticas de guerras civis tremulando bandeiras religiosas como máscara de ações de barbárie e crueldade, extraindo a moralidade da política reduzida ao critério da utilidade.

¹²⁹ Texto em francês: “Le scepticisme met en pièces l’idéalité des règles admises, mais en consolide la valideté de fait. Il découvre la possibilité de vivre dans des conditions absurdes. Il conseille à l’homme de laisser intact l’état de chose traditionnel qui est le sien par la naissance, d’en garder les formes sans considérer si elles ne recouvrent pas inepties”.

¹³⁰ Texto em francês: “je me laisse volontiers mener à l’ordre public du monde”.

6 CONCLUSÃO

No perpassar das páginas anteriores, esta pesquisa buscou explicar acerca das noções de saber e fê contidas na Apologia de Raimond de Sebond a fim de demonstrar que Montaigne, com as ferramentas que dispunha, se propôs a testemunhar (descrição e denúncia) e contribuir com a solução dos problemas de seu tempo. A queda da teoria cosmológica de Copérnico, a descoberta das Américas e seus povos nativos, a crise da razão científica, a crise moral cristã, juntamente com a degeneração da política monárquica francesa e os atos de barbárie promovidas pelo Estado em forma de massacre à população são fenômenos reais que inspiram e perpassam a escrita dos Ensaio.

É nesse cenário de violência (de queda das crenças vigentes e da desordem instaurada na França do século XVI) que Montaigne compõe sua noção de fê e de saber. A inacessibilidade passa a ser critério da noção de fê montaigneana, assim como a ignorância, a loucura e o exercício do espírito estão ligados à noção de saber. A passividade atribuída ao ensaísta é, ao nosso ver, no mínimo falha e superficial, quando ele é confrontado com passagens específicas do fideísmo e do ceticismo contidos na Apologia. Com esta característica de estilo, o autor recorre à teologia cristã e à tradição filosófica, para somente desta forma atingir seus objetivos pessoais (interesses privados, particulares) na escrita.

A figura do fiel (homem santo) e a figura do sábio (*homo sapiens*) ganha novo tratamento no Humanismo; o que era tido como dois sujeitos incrivelmente distintos, ao olhos livres de Montaigne, são máscaras medíocres igualmente forjadas do *barro*, totalmente isonômicas mediante o princípio da condição humana (o limite que nos une). Montaigne registra nessas páginas uma visão crua, acerca do homem, quer seja uma ideia de homem universal, quer seja uma ideia de si mesmo enquanto sujeito, não como mera autobiografia. Montaigne tem sob sua pena e tinta um objeto comum: o *homem nu*. Para tanto se fez necessário *desnudar* seu objeto de estudo, o homem se enfeita com adornos e crenças para ver a si mesmo como *imagem e semelhança de Deus*, ou ainda, para se ver como o ser absoluto deste mundo onde toda as formas de vida estão sujeitas ao jugo tirânico e dominante do poder europeu. Antes ser um campesino simples e feliz, tido geralmente como *ignorante*, do que ser um douto problemático da Universidade de Sorbone.

Sobretudo, a pesquisa buscou transparecer essa percepção de Montaigne ao abordar à Apologia. Sua ode à ignorância é, ao mesmo tempo, uma defesa teórica do catolicismo e um ataque ao racionalismo ferindo o movimento com suas próprias armas. É

precisamente esta contribuição, uma ação direta para finalizar os conflitos, que Montaigne interfere no debate de ideias e no embate das guerras cívico-religiosas, essas por sua vez, ilustram o caminho tomado rumo à contramão do caminho do bem e do amor, ou seja, a humanidade caminha para a prática do mal e do ódio. O autor assumir uma postura de coragem leva Montaigne a confrontar o racionalismo é o que chama a atenção dessa pesquisa no ensaio da Apologia de Raimond de Sebond.

Tanto no campo da fé, quanto no campo do saber, o homem se enganaria ao se taxar superior (ao transpor sua condição de miséria para a de grandeza) simplesmente por ser cristão, ou por ser sábio. Montaigne denuncia que no campo da ação não se constata menção a grandeza, a intervenção divina, ou ainda a divinização do homem, mas sim, o que se constata são indicações da miséria condicionada pós-queda é não outra coisa que a crueldade, a covardia, a tirania, a pusilanimidade, a subjugação e a barbárie. A pesquisa não tratou da visão de Montaigne distanciada dos afetos e do exercício de si, mas sim uma abordagem que demonstra a ação concreta do autor em retirar das mãos mortais suas mirradas armas, que por sua vez, levam o homem a se munir de fantasias e adornos para *tornar-se* o privilegiado dentre as criaturas deste mundo.

Nossa leitura do ensaio Apologia de Raimond de Sebond procurou reconstituir a crítica que Montaigne dirigiu ao racionalismo e a teologia natural quando superficialmente defendia Sebond. Não se trata de mera excelência teórica, mas sim de transparecer o brilho prático da ação humana, ação esta que se descobre no exercício do espírito que deve não mais se alimentar pelo critério da utilidade, mas sim pelo critério da honestidade. Tanto o sábio, quanto o santo podem optar pelo uso da má-fé, enquanto o *ignorante* vive sua vida simples, longe da prática do mal, desfrutando da paz que vem do suor de seu trabalho, dia a dia.

Acreditamos, assim, termos explicado o esforço do ensaísta em manter-se ativo na discussão que envolve a problemática de seu tempo. Montaigne demonstra que os cristãos franceses estão equivocados em pensar que a violência militar está avalizada pelo poder da divindade, mas sim, que se constata nos campos de batalha a apenas a dimensão humana do desejo particular e a busca pelo poder central. Católicos e huguenotes não guerreavam com orações, mas com estratégias militares. A teologia do Messias não pregava a guerra, mas o seguimento da lei, quando dizia “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. Os reinos da terra não são de Deus, são no mínimo dos homens que foram enxotados do Paraíso. Montaigne teoricamente defende o catolicismo para na prática defender a ordem instaurada, pois não é permitido a nenhum súdito que se volte com

armas contra o seu rei para defender a sua religião. Para combater o discurso da violência fundamentado na fé da teologia cristã, Montaigne usa a própria teologia cristã para desnudar esse homem que aparece vestido de fiel, mas no que tange o real é apenas um miserável homem que pratica o mal em busca de poder. Para combater o discurso fundamentado no saber do homem europeu, Montaigne recorre ao ceticismo antigo para destituir os dogmas injetados no discurso bélico que move as estratégias militares.

Contra à dúvida de rotular Montaigne como cético ou fideísta, propomos uma abordagem cética da Apologia de Raimond de Sebond, permitindo ao ensaísta se expressar livremente, destacando a noção (noções) de fé e a noção (noções) de saber submersas em meios a escrita enigmática da Apologia, quando necessário comparada à passagem de outros ensaios. Comprovamos que antes de tudo, Montaigne se entende como cristão, demonstra profundo conhecimento da Teologia cristã, principalmente Paulo de Tarso (ignorância e loucura), o Rei Coelet do Eclesiastes (busca do sentido da vida) e Tomás de Aquino (fé e razão): “C’est à notre foi Chrétienne, non à as vertu Stoïque, de prétendre à cette divine et miraculeuse métamorphose (é à nossa fé cristã, e não à virtude estoica, de pretender à essa divina e miraculosa metamorfose)”.

Contudo, Montaigne define a noção de fé, tal qual a teologia cristã, ou seja, como inacessível a dimensão do homem dada sua condição real. A teologia de Montaigne é transcendência mas somente como transformação do conteúdo transformado a partir do conhecimento do homem no âmago deste mundo. Logo, Montaigne é fideísta? Podemos dizer que sim. Porém, esta afirmativa é conclusiva quando confrontada às explicações céticas da Apologia? Claramente que não. Montaigne é cético? Podemos dizer que sim. Como um cético que suspende o juízo pode ser fideísta, ou seja, alguém que crê? Este paradoxo é comum entre os pensadores céticos do século XVI e XVII por serem cristãos. Podemos dizer que Montaigne é um fideísta cético, ou seja, na visão independente do autor, a sabedoria cristã constitui tese antagônica à qualquer forma de saber racional (*science rationel*).

O fio condutor desta pesquisa funcionou como um *fio de Ariadne* no labirinto do Minotauro, aqui, o labirinto foi o enigmático estilo dos ensaios envolvidos nesse estudo, como foi o caso da Apologia de Raimond de Sebond, da Covardia Mãe da Crueldade, do Útil e do Honesto, Da Experiência, da Vaidade, dentre outros. Nesses ensaios, foi possível destacarmos a posição de Montaigne em caracterizar a noção de fé como algo que não pode ser fundamentado racionalmente, o que amplia a compatibilidade dessa noção de fé com a noção de saber cética e sua dimensão

epistemológica (distinto à mera suspensão da crença). O que tem valor para o fideísmo cético de Montaigne se dá no espaço entre *crença* (e sua suspensão) e *evidência* (ou falta de). Paulo de Tarso passa a não somente ser compatível com a perspectiva do ceticismo antigo, como passa a ser ferramenta útil em via de mão dupla: o ceticismo abrindo espaço no espírito humano para a fé, e a fé livrando-o do engano oriundo das falsas opiniões e saberes da douta criatura, levando-nos à possibilidade de recepção sobrenatural da *loucura* da fé.

Garantimos a esta pesquisa o acesso cru ao texto da *Apologia de Raimond de Sebond* em idioma original, em versão francesa moderna, com menção ao francês arcaico de Montaigne quando necessário ao real entendimento da opção de estilo do autor. Nos dirigimos mediante à exposição argumentativa do autor, por vezes, ressaltando o exercício de espírito sem modelos, as contradições, as nuances dos Ensaios acerca do homem. Uma antropologia anacrônica que já no século XVI era prática elementar da estética montaigneana. A noção de fé e a noção de saber tem um objeto em comum: o homem. Homem, este, que, *Si avons-nous beau monter sur des échasses, car sur des échasses enconre faut-il marcher de nos jambes. Et au plus élevé trône du monde si ne sommes assis que sur notre cul*¹³¹ (Se nós podemos subir em pernas de pau, sob pernas de pau caminharemos, ainda, por nossas próprias pernas. E no mais alto trono do mundo estaremos, ainda, sentados sob nosso traseiro).

Montaigne escreve acerca de um ceticismo antigo sob à perspectiva da capacidade cognitiva do homem, quer seja no campo natural, quer seja no campo espiritual. Com auxílio do confronto de argumentos entre os comentadores dos Ensaios, desde a abordagem de Pascal, ou ainda pelas contribuições mais recentes, como Pierre Villey, Hugo Friedrich, Frédéric Brahami, Richard Popkins e Luis Eva. Visões que, somadas à abordagem específica desta pesquisa, que tratando das características particulares do ensaio da *Apologia de Raimond de Sebond*, isto é, o tratamento de como um texto que sustenta que a crença religiosa pode ter o mesmo estatuto de aparências (tal qual na *Hipotiposis pirronicas* de Sexto Empírico) que admite um critério de vida a partir da óptica do ceticismo (de Pirro de Élis e Cícero), o que mantém Montaigne dentro das linhas de certo respeito à tradição do pensamento filosófico e com os costumes estabelecidos em seu país.

A noção de fé e a noção de saber em relação à postura do fideísmo cético de Montaigne é demonstrada quando relaciona filosofia e teologia segundo à abordagem de Tomás de Aquino, contudo, sob uma óptica que inverte o sentido dessa relação. Se para

¹³¹ MONTAIGNE. 2009. p. 481.

Tomás de Aquino à filosofia é serva da teologia e demonstra-se racionalmente à existência da divindade. No fideísmo cético, a escola de Pirro é serva do fideísmo, um fideísmo que trate à fé tal qual descrita na teologia cristã, ou seja, uma fé inacessível ao homem, livre da manipulação racional das opiniões, *trop humaine* (demasiado humano).

REFERÊNCIAS

- BIRCHAL, T. **Fé, razão e crença na Apologia de Raymond Sebon: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães?** *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 111, Jun/2005, p. 44-54.
- BRAHAMI, F. **Le scepticisme de Montaigne**. Presses Universitaires de France – PUF: Paris, 1997.
- BRAHAMI, F. **Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume**. Presses Universitaires de France – PUF: Paris, 2001.
- EVA, L. A. A. **Montaigne contra a vaidade: um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond de Sebond**. Humanitas FFLCH/USP: São Paulo, 2004.
- FRIEDRICH, H. **Montaigne**. Trad. Fr. Robert Bovini. Gallimard: Paris, 1968.
- MONTAIGNE, M. **Les Essais I**. Gallimard: Paris, 2009.
- MONTAIGNE, M. **Les Essais II**. Gallimard: Paris, 2009.
- MONTAIGNE, M. **Les Essais III**. Gallimard: Paris, 2009.
- POPKIN, R. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Trad. Br. Danilo Marconde. Francisco Alves: Rio de Janeiro, 2000.
- STAROBINSKI, J. **Montaigne em Movimento**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- TOURNON, A. **Montaigne**. Trad. Br. Edson Querubini. Discurso Editorial: São Paulo, 2004.
- TOURNON, A. **Montaigne la Glose et l'Essai**. Presses Universitaires de Lyon: Lyon, 1983.