

Das *Hipotiposes* aos *Ensaios*. O que está em jogo numa ruptura

FRÉDÉRIC BRAHAMI

(Université de Franche-Comté, Besançon, França). *E-mail*: fbrahami@wanadoo.fr

Tradução de Plínio Junqueira Smith (Unifesp, CNPq). *E-mail*: plinio.smith@gmail.com

1. Nada é mais legítimo, no que diz respeito a um autor que, como Montaigne, foi de tal maneira impregnado pela cultura humanista, do que buscar na literatura antiga quais foram suas fontes e, mesmo, seus modelos. E particularmente com relação ao seu ceticismo é preciso ver qual forma tomou nos *Ensaios* esse “retorno dos antigos”. Talvez, entretanto, exista um perigo em ler Montaigne, não tendo em vista a Antiguidade, mas a partir dela. Não se corre o risco de fazer de Montaigne um herdeiro, um discípulo, e de deixar na sombra precisamente aquilo em que seu ceticismo está em ruptura com o ceticismo de seus mestres, assim como aquilo por meio do que ele inaugura uma forma *positiva*, irreduzível às formas antigas ?¹

Com efeito, o ceticismo dos *Ensaios* não é simplesmente um dos elos renascentes de uma cadeia que remontaria a Pirro. Nos *Ensaios*, elabora-se um pensamento cético que pensa os objetos que não poderiam senão ser ignorados pelo ceticismo antigo.

Embora Montaigne tenha conhecido no detalhe as exposições céticas de Diógenes Laércio e de Cícero, é manifesto para todo leitor da “Apologia de Raimond Sebond” que são sobretudo as *Hipotiposes pirrônicas*² de Sexto que o atraíram. É, portanto, em face do ceticismo das *Hipotiposes* que é preciso ler o ceticismo dos *Ensaios*. Uma vez estabelecidos os pontos de ruptura, será mais fácil descobrir simultaneamente as causas e os efeitos.

2. “O ceticismo”, diz Sexto, “é a faculdade (*dunamis*) de opor as aparências

(ou fenômenos) e os conceitos de todas as maneiras possíveis; daí chegamos, por causa da força igual (*isosthéneian*) das coisas e das razões opostas, primeiro à suspensão do juízo (*eis épokhèn*), depois à tranquilidade (*eis ataraxían*)” (HP I, 8-9). A essência mesma do ceticismo reside na tríade equipolência-suspensão-tranquilidade (*isosthéneia-epokhé-ataraxía*). O que espanta, aqui, é a síntese entre uma análise propriamente epistemológica e uma finalidade, posta como tal, de ordem ética. Com efeito, de um lado, “o princípio e a causa do ceticismo são, de acordo com nós, a esperança (*tèn elpida*) da tranquilidade” (HP I, 12) e, de outro lado, “o princípio da escola cética é essencialmente o de que a toda razão se opõe uma razão igual” (HP I, 12). A descrição do processo que conduz à tranquilidade se faz em termos estritamente epistemológicos. A tranquilidade é o fim, como a esperança que dinamiza a investigação do pensador e, contudo, Sexto parece querer dizer que ele não a encontra lá onde ele a esperaria. É que ele não poderia ter uma pré-concepção dogmática do fim. Com efeito, “depois de ter começado a filosofar sobre a distinção das representações e sobre o conhecimento das verdadeiras e das falsas, de maneira a atingir a tranquilidade, ele se encontrou numa tal discordância de força igual que ele se absteve, por não poder fazê-lo, de decidir; a essa suspensão do juízo, por um acaso feliz, seguiu-se a tranquilidade com relação ao que é objeto de opinião” (HP I, 26). O fim esperado não resulta senão por acaso da *epokhé*. Por isso, é insuficiente dizer que a *epokhé* é somente um meio em vista da tranquilidade, como se houvesse uma exterioridade entre os dois e como se a *epokhé* fosse somente um procedimento metodológico prévio. Em verdade, a tranquilidade é o efeito, e mesmo o efeito imanente, da *epokhé*. Há, portanto, um intelectualismo da ética pirrônica, já que o bem se encontra implicado na e pela suspensão do juízo. Resulta que todo o ceticismo repousa sobre a equipolência, já que a *epokhé* e a tranquilidade são somente conseqüências não desejadas como tais, não buscadas, e que se impõem ao pensador somente na ocasião do trabalho de pesar as ideias por meio da experiência que ele fez da impossibilidade de escolher. Por essa razão, não se pode ver no ceticismo uma paralisia, uma imobilidade do pensamento. Ele está inteiro na *dunamis* da

ponderação, que é um ato. A tal ponto que a *isosthéneia* mesma nunca é senão a atuação dessa *dunamis*.

Ora, essa “potência”, essa “faculdade”, pressupõe que a mente tenha a capacidade de se desembaraçar da atração de tal ou qual representação para colocá-la à distância e opô-la a outra. É preciso que ele possa igualar de alguma maneira as representações para colocá-las na balança e ponderá-las uma com a outra. Esse trabalho do pensamento pressupõe que a mente seja uma instância autônoma superior a seus conteúdos representativos, apta a neutralizar os efeitos afetivos que comporta sua presença no pensamento.

Além disso, o trabalho de pensar operado pela balança intelectual pressupõe um certo teor, uma certa permanência da representação (que ela seja conceito ou fenômeno), um teor próprio e permanência que explicam que a representação continua idêntica a si mesma na colocação à distância como na colocação em vista de uma representação adversa.

A equipolência guarda, portanto, um duplo pressuposto: o primeiro diz respeito à mente (faculdade autônoma de ponderação), não totalmente prisioneira da representação presente; o segundo diz respeito às representações, carregadas elas mesmas também de uma certa autonomia pela qual elas permanecem as mesmas durante o pensamento. É essa exterioridade da faculdade em relação às suas representações que permite reconduzir todo saber a seu estatuto de simples *dóxa*.

Assim, o ceticismo marca seu pertencimento ao pensamento grego, na medida em que se trata de atingir a *epistéme*, a diferença cética, residindo em que as condições de *epistéme* jamais se encontram satisfeitas.

Pareceria que a originalidade do ceticismo grego reside no hiato instaurado entre a teoria e a prática. Enquanto, para os dogmatismos, a prática deveria sempre poder ser deduzida da teoria, mesmo que como um ideal, o ceticismo teria sido levado, do fato de sua teoria do conhecimento, a extrair dos princípios de conduta independentes de toda referência teórica simples “regras de vida”. E, de fato, existem princípios práticos extraídos da prática mesma e para a prática, sem nenhuma ligação a qualquer fundamento teórico: “Assim, portanto, vivemos sem opinião teórica ao

seguirmos as aparências e ao observarmos as regras da vida, pois não podemos ser inteiramente inativos. A observação mesma das regras de vida parece ter quatro objetos: as indicações da natureza, a necessidade de nossas disposições, a transmissão dos costumes e das leis, o ensinamento das artes. Eu digo as indicações da natureza, pois naturalmente temos sentidos e uma inteligência, a necessidade das disposições, pois a fome nos leva a comer e a sede, a beber, a transmissão dos costumes e das leis, pois julgamos boa uma vida de piedade e má, uma vida ímpia, o ensinamento das artes, pois não somos inativos nas artes às quais nos dedicamos. Dizemos tudo isso sem opinião teórica” (HP I, 23-24).

O valor desses critérios repousa inteiramente em sua necessidade vital, de um lado, e na sua utilidade, de outro. Se a necessidade não põe nenhum problema, já que o cético sente que ele é um ser vivo, a utilidade por si tem sentido somente em relação a um fim. E esse fim consiste em se dar os meios práticos da tranquilidade. A ruptura entre a prática e a teoria é real no sentido em que essas máximas não resultam de um saber positivo, mas ela é ao mesmo tempo superficial, de um lado porque ela resulta da *epokhé* (é por causa da inexistência de uma ciência que seguimos os preceitos conformistas) e, de outro, porque a verdade ética, o coração da sabedoria, é e permanece a tranquilidade. Ora, a tranquilidade, produto teórico, tem efeitos imediatamente práticos, já que por meio dela sofremos menos. Certamente, os princípios de conduta expressam o reconhecimento cético de uma autonomia da prática, mas essa prática não é positivamente teorizada como tal, não goza de nenhum privilégio e não está posta como uma ordem que exigiria uma reelaboração da teoria. De tal forma que a prática, mesmo que negativamente, permanece articulada à teoria, e articulada de maneira a ser-lhe submissa. Ainda aqui, e contrariamente às aparências, o ceticismo grego valoriza o teórico: o bem resulta da *epokhé* e não das regras da vida.

Finalmente, esse racionalismo singular permite explicar a separação fundamental entre o sábio e o vulgo. Certamente, a figura do sábio é pensada como uma figura ideal e a dificuldade de atingir a tranquilidade não é escondida. Diógenes Laércio, no livro IX das *Vidas e doutrinas*, relata

que se viu uma vez Pirro assustado por um cão raivoso, que outra vez ele foi visto irritado com sua irmã, o que manifestava pelo menos uma alma não isenta de perturbação. À censura que lhe foi feita, ele respondeu sem grande angústia que era “difícil despojar o homem”. Essa resposta tranquila à objeção brutal dos fatos significa que a resistência da afetividade e da *dóxa* não é considerada como uma falha teórica e não implica uma reavaliação da tríade cética.

A permanência da vulgaridade na vida mesma do sábio não é percebida como um índice que essa tríade é incapaz de explicar a complexidade real e a multiplicidade da *dóxa*. A dificuldade de despojar o homem não é pensada como uma impossibilidade essencial, o que quer dizer que alguma coisa da potência da *dóxa* não foi vista.

Primado da equipolência na epistemologia, autonomia inteiramente relativa da conduta numa ética que está ancorada na tranquilidade, passagem difícil mas contínua da conduta vulgar à sabedoria, esses três pontos (muito esquematicamente esboçados) do ceticismo apresentado por Sexto permitem extrair por contraste a originalidade do ceticismo de Montaigne. Com efeito, este pensa a impossibilidade radical da equipolência, o que implica o desmoronamento da *epokhé* e o conduz a dar um novo conteúdo à tranquilidade. Assim, é também a articulação da prática à teoria que se encontra invertida, tanto quanto a distinção do vulgo e do sábio que se encontra desprovida de toda pertinência.

3. Raramente se encontra, na pena de Montaigne, um pensamento propriamente equipolente terminando numa *epokhé* que se exibiria como tal. Em contrapartida, encontra-se uma prática cética dupla irreduzível às maneiras antigas.

i) A vontade de suscitar a equipolência, mesmo que maneira artificial: “Quando um prato da balança está completamente vazio, eu deixo oscilar o outro, sob os sonhos de uma velha” (E, III, 8, 923, p. 207). É o voluntarismo aqui que move a dinâmica, voluntarismo estranho à tradição que relata Sexto, já que a *epokhé* nela resultava da impossibilidade puramente intelectual de

decidir. Montaigne substitui o escrúpulo estritamente teórico da oposição de razões no ceticismo grego pelo trabalho de uma vontade que decide construir alternativas para se defender da evidência, suposta desde então em si mesma infalível ou coercitiva. Existe aí ao menos a indicação de que a equipolência não é necessariamente o resultado natural de uma ponderação rigorosa na ordem racional. Não fosse o golpe de força arbitrário da vontade, haveria assentimento. Essa potência da vontade sobre a tendência natural da mente a dogmatizar afasta o ceticismo dos *Ensaio*s daquele das *Hipotiposes*.

ii) Encontra-se, em particular na “Apologia de R. Sebond”, uma escritura do *acúmulo*. Montaigne pratica, a propósito das definições de Deus (E II, 12, 514-515, p. 271-274), da alma (E II, 12, 542-543, p. 313-315), dos costumes e opiniões (E II, 12, 573-574, p. 361-363), listas ou catálogos constituídos de uma simples sucessão, sem crítica nem comparação explícita. O efeito buscado é, em vez da *isosthéneia*, uma astenia. Com efeito, as opiniões apresentadas não são ponderadas uma pela outra, elas têm relação somente de contiguidade indefinida e indeterminada. Assim, o que se alcança, não é apenas a ausência de pertinência ou de validade objetiva de tal ou tal *phantasia*, mas a vaidade, a vacuidade intrínseca das opiniões. A “fantasia” não é mais somente a *phantasia* (da qual não se sabe se é adequada a seu objeto), ela é fantasma oco. A lista esvazia a representação de toda determinação e a perde como tal. Consequentemente, é a ideia mesma de colocar na balança que é abandonada.

A equipolência pressupõe uma dupla conservação: conservação da representação; conservação da mente. Ora, Montaigne pratica a experiência do pensamento em termos de flutuação. Não são somente os conteúdos que flutuam, é a mente mesma que está em fluxo. Não há ponto de Arquimedes que lhe permitiria permanecer idêntico a si através dos movimentos que a atravessam, a tal ponto que é na presença mesma do ensaio que faz Montaigne da equipolência segundo Sexto que ele experimenta a impossibilidade: “Muitas vezes (como me acontece fazer de bom grado), tendo tomado, por exercício e por diversão, a tarefa de manter uma opinião contrária à minha, minha mente, aplicando-se e voltando-se para aquele lado, prende-me

tão bem a ela que não encontro mais a razão de minha primeira opinião e abandono-a. Arrasto-me para onde me inclino, como quer que seja e me levo por meu peso” (II, 12, 556b, p. 350-351).

Há, aqui, certamente, o exercício efetivo do pirronismo: opor uma ideia a outra ideia. Mas o resultado está tão longe da *epokhé* que Montaigne esposa sua nova opinião. Como ele não vê mais no presente as razões de sua opinião pretérita, não pode existir aí equivalência. A mente passa de uma ideia a outra sem poder guardar delas equidistância. A mente, portanto, está determinada a aderir à última ideia porque esta, na sua presença, atinge-a mais fortemente e apaga a outra. Montaigne substitui a *epokhé* pela adesão indefinidamente variada, mas contudo inteira, a cada vez.

Eis aí um ponto essencial do ceticismo de Montaigne: a última opinião não é *dóxa*, mas crença. Lá onde, para os gregos, a crença era somente uma forma da *dóxa*, Montaigne põe a crença como a determinação da mente para aderir a tal representação do fato de sua atração, isto é, do fato de sua força afetiva. Ele volta, assim, contra os dogmáticos sua grande objeção ao ceticismo. Com efeito, os dogmáticos opunham à abstração da abstenção cética o fato do assentimento dado. Montaigne aceita o assentimento, mas como ele o faz no movimento mesmo em que ele tenta a equipolência, a adesão se encontra desligada de todo valor epistemológico para aceder ao estatuto de simples determinação subjetiva. Assim, ele abre uma psicologia cética que os antigos ignoravam.

O que faz desaparecer a possibilidade mesma do par equipolência-*epokhé* é precisamente a força da “fantasia”: “...” (II, 12, 563a, p.).

A balança é, ela mesma, injusta e a pedra de toque falsa. Noutras palavras, é o princípio mesmo de uma avaliação ponderada que se encontra recusado. Tomada inteiramente no presente da representação, atravessada sem resíduo pelo fluxo das “fantasias”, a alma desaparece como instância substancial.

É inevitável, então, que a relação da teoria com a prática seja ela mesma transformada. E, de fato, não há nada em Montaigne que pareça a uma separação da prática e da teoria. A teoria, seja na sua forma dogmática rígida ou no seu movimento cético, é sempre um efeito da prática. É assim que ele

é levado a considerar a presença do irracional, do afetivo, do vital no coração do ato de julgar e a desfazer até o horizonte mesmo de um julgamento fundado na razão: “...”(II, 12, 565a)

Vê-se que não há, de um lado, o exercício do pensamento e, de outro, o instinto. Montaigne reduziu o pensamento ao instinto. Todo saber é racionalização ou, ainda, dar forma discursiva às condições particulares, nela compreendido o ceticismo que ele pratica, que não se deve conceber como passagem a um nível de discursividade superior que escapa à ilusão, mas como uma certa maneira de se referir à flutuação da alma e à mobilidade do pensamento. Isto quer dizer que ele redefinirá totalmente a verdade, desligando-a de todo fundamento de ordem transcendente e relacionando-a ao movimento espontâneo da vida: “se o homem fosse sábio, ... “ (II, 12, p. 487) A vida singular é o critério de verdade.

Finalmente, resulta desses pontos que Montaigne ignora, ou quer ignorar, a hierarquia clássica do sábio e do vulgo. Quando ele afirma que “nós somos todos do vulgo” (II, 12, p. 570a) ou ainda quando ele faz a apologia das vidas comuns e baixas (em que ele se separa do mestre, Plutarco), quando ele admite que não é filósofo (III, 9, p. 950), não se trata nem da falsa modéstia convencional do escritor que teme o pedantismo, nem de uma confissão de impotência, mas antes, em conformidade com a letra do ensaio praticado, da impossibilidade de pensar uma teoria eficaz independente do movimento da vida. Trata-se, então, de mostrar precisamente o essencial, isto é, as modalidades ordinárias da existência. E se é verdade que há, em Montaigne, sabedoria (a sabedoria consistindo no reconhecimento do valor da vida ordinária ou mesmo, mais precisamente, no fato de que o ordinário é a *ataraxía*), também é certo que se encontram os rudimentos de uma pesquisa sobre as condutas e os costumes como tais, considerados como objetos autônomos do pensamento, e não somente como “*faire-valoir*” negativos de uma existência mais alta.

4. O ceticismo de Montaigne aparece aqui como profundamente estrangeiro ao ceticismo de que Sexto e Cícero foram os herdeiros. A razão, simultanea-

mente histórica e doutrinal, dessa mudança deve certamente ser buscada na novidade introduzida pela teologia cristã, a saber, o caráter ao mesmo tempo total e infinito do conceito de Deus. Com efeito, Montaigne pertence a essa tradição apologética que, a partir do trabalho de Henri Estienne, garante a fé na revelação com base na crítica dos saberes. Nessa longa tradição da “cética cristã”, Montaigne, como mais tarde Huet, assume uma postura extrema. Se o conceito de Deus deve ser levado a sério, isto é, ao pé da letra, então ele confisca em si a totalidade do ser, da razão e do valor. Ora, a desproporção do finito e do infinito sendo ela mesma infinita, segue-se que, de Deus, não somente não se pode conhecer nada, mas também não se pode pensar nada. É o fideísmo extremo de Montaigne que o leva a colocar a inanidade absoluta da razão, que se revela incapaz sequer de um pensamento coerente do único objeto que é real: “...” (II, 12, p. 527) Não é muito cristão para Montaigne afirmar que Deus é necessariamente eterno, pois essa necessidade limita sua potência infinita.

O paradoxo do fideísmo radical é que a descoberta da impossibilidade de pensar a simplicidade da noção cristã de um Deus todo-poderoso, ao mesmo tempo que ela desemboca numa dessubstancialização da alma racional e, portanto, da perda de toda verdade, coloca a verdade da fé como adesão à escritura, aceitando a ausência de toda razão de crer. É preciso, portanto, sob pena de ver em todo fideísta um libertino que se esconde ou um imbecil que se ignora, que a fé, cuja iniciativa cabe somente a Deus, seja de uma ordem não epistêmica e, mesmo, não natural e não humana. Ela é, então, um fato da Graça, vivida singularmente e da qual não se pode dizer nada. A fé divina não pode ser pensada senão como milagre experimentado. O fideísmo tende, portanto, ao entusiasmo. Mas, assim, é o sentido que acede ao estatuto de categoria primeira, mesmo se esse sentido é, no caso, sobrenatural.

Com efeito, o fideísmo, tendo rejeitado toda pertinência à razão, é necessariamente ainda o sentido, o afeto que, na vida profana, a única que interessa a Montaigne, se torna a categoria primeira a partir da qual emerge a crença humana. Assim, o fideísmo tem efeitos profanos de grande amplitude: definindo o homem com animal não racional, o fideísmo extremo de

Montaigne abre a possibilidade de um ceticismo que não é somente crítico, mas também capaz de produzir um discurso positivo. É que a desapareção da instância racional revela - o que não podia fazer o ceticismo antigo orientado em direção a um bem fundado na alma - a potência constitutiva do costume pelo qual somente o animal humano acede à forma da humanidade. A crítica do costume era feita, na tradição cética, como crítica do preconceito. Evidentemente, esse aspecto existe ainda em Montaigne, mas ao lado encontra-se nos *Ensaio*s uma elaboração positiva do costume. O costume é a forma: “Cabe ao costume dar forma a nossa vida, tal como lhe agrada; nisso, ele pode tudo” (III, 13, p. 1080). A diversidade caótica do aparecer se torna “mundo” a partir do fato do costume, o real não é senão o costumeiro.

Em vez de ver uma contradição em Montaigne entre a denúncia da parcialidade do costume (de sua estreiteza, da arrogância do particular que se erige em universal³) e a apologia do costume como única legitimidade do político⁴ ou como forma ordinária da vida, é preciso tentar buscar quais são as categorias que orientam o julgamento e determinam a avaliação que ele faz.

Montaigne é um pensador do movimento e seus julgamentos versam sobre as modalidades desse movimento. Quando o costume produz e exprime um movimento fácil, caracterizado essencialmente pelo fato que ele é agradável e não violento, o julgamento que ele faz sobre o costume será positivo. Mas quando o costume se fecha na particularidade, ele torna rígido o movimento do corpo ou da mente, pára-o, torna-o inapto à variação e, portanto, o julgamento será negativo. O julgamento de Montaigne sobre o costume é, portanto, determinado pela flexibilidade ou rigidez que ele implica. Não há hedonismo em Montaigne, prazer e dor não são princípio de julgamento. O agradável não é senão indício de que o movimento é livre; o penoso, o índice de que ele se fixa. A flexibilidade, a maleabilidade são, em Montaigne, - e tal é sua grande descoberta cética - a expressão de seu vitalismo e de sua sabedoria. É aí que é preciso situar a importância de sua crítica à medicina⁵, que fecha as edições de 1580 (II, 37) e de 1588 (III, 13) dos *Ensaio*s. Não se trata, de maneira nenhuma, de uma redefinição da *ataraxia*,

do soberano bem como saúde, isto é, como um movimento indeterminado da vida. A medicina dogmática repousa sobre a purgação, produzida pela imposição de regimes e pela absorção de remédios. Ora, todo remédio é mau quando destrói a continuidade do ritmo costumeiro da vida: “Vai-se ordenando-lhes [aos doentes], uma não somente nova forma de vida, mas uma forma contrária: mutação que um são não poderia sofrer” (III, 13, p. 1085). Em contraste, Montaigne determina sua regra médica: “minha saúde é manter sem perturbar meu estado costumeiro” (III, 13, p. 1080). Além disso, é impossível que o remédio assim como o regime sejam adequados ao doente, pois eles resultam de uma abstração e de uma generalização e podem somente fazer uma violência ao corpo. Os médicos “nos guiam como aquele que pinta os mares, as...” (III, 13, p. 1079). A medicina dogmática é vítima de uma teoria ingênua da representação; retendo as características comuns e grosseiras, ela pode somente negar a singularidade.

Essa concepção da mente (e do corpo indissolúvelmente) como fluxo não deixa mais nenhum lugar ao teórico, fosse ele reduzido ao vazio da *epokhé*. Qual é, então, o estatuto do discurso? Nem verdadeiro, nem falso. O bom discurso é aquele que acompanha o movimento calmo e fácil da vida, apto a desmontar as partes da particularidade rígida. O universal não tem sentido senão como exercício da flexibilidade pela qual se atravessa os particulares sem jamais ultrapassá-los.

5. A novidade do ceticismo de Montaigne está, portanto, no fato de que seu fideísmo extremo lhe permite, pela experiência da impotência da razão para pensar em Deus, destruir até a forma mesma de toda racionalidade e, por esse meio, levando essa experiência até seu termo, fazer emergir o único dado: o entusiasmo da Graça (que Montaigne ignora resolutamente) e a alegria do movimento da vida. Nesse vitalismo extremo, enquanto profano de seu fideísmo extremo, o próprio pensamento aparece como uma formação do costume e o saber se revela crença. Assim, lá onde, para os antigos, a crença pertencia ao domínio da *dóxa*, da simples aparência enganosa falsa, para Montaigne, ela é a afetividade mesma do humano, o resultado do processo

posto em forma elaborada pelo costume, isto é, pelo jogo dos afetos.

Referências Bibliográficas

- Conche, M. (1987) *Montaigne et la philosophie*, Villiers-sur-Mer: Mégare.
Dumont, J. P. (1985) *Le scepticisme et le phénomène*, Paris: Vrin.
Montaigne, M. de (E) *Essais*, V.-L. Saulnier e P. Villey (eds.), Paris: PUF, collection Quadrige.
Sexto Empírico (HP) *Oeuvres choisies*, J. Grenier e G. Goron (eds.), Paris: Aubier, 1948.
Sexto Empírico (HP) *Outlines of Pyrrhonism*, trad. R. G. Bury, Cambridge: Loeb Classical Library, 1933.

Notas

1 Conhece-se a “querela” que opôs recentemente J.-P. Dumont (1985) a M. Conche (1987). Enquanto, para o primeiro, a obra de Sexto dava conta adequadamente do pirronismo, o segundo não considerava válido senão o testemunho de Timão no fragmento de Aristócles, na *Preparação evangélica* de Eusébio. Mas, independentemente do ceticismo antigo, os dois exegetas viam Montaigne como o mais autêntico dos pirrônicos. “Nós poderíamos dizer que nenhum autor moderno, melhor do que ele, repensou o essencial do pirronismo ao ponto de tê-lo praticado de ponta a ponta” (Dumont, 1985, p. 48).

2 Citamos a edição *Oeuvres choisies* de Sexto Empírico (HP), editada por J. Grenier e G. Goron. Abreviaremos por HP, seguido pelo número do livro e da linha. Para o texto grego, consultamos a edição de Bury.

3 Ver, em particular, o começo de I, 23.

4 Se, para Montaigne, não é bom mudar de leis senão em caso de última necessidade, é porque todo sistema é arbitrário. Por isso, fazer um julgamento sobre o valor de uma instituição política é, primeiro, avaliar o grau de violência e de constrangimento que ela obriga as pessoas suportarem. É claro que um sistema imemorial, precisamente porque não é mais sentido como exterior, é bom. O costume fez disso uma forma macia.

5 A medicina é o paradigma de todo dogmatismo: “o que eu digo da medicina se pode extrair por exemplo genericamente de toda ciência” (II, 12, p. 491). O que Montaigne diz, portanto, de sua medicina singular vale para todos os domínios. Os mesmos argumentos aplicam-se à ordem moral e política. Se se entende por pensamento político um pensamento que se interroga sobre a instituição, então é como moralista que Montaigne põe os problemas políticos, na medida em que ele se interroga sobre os costumes e a sociabilidade e não enfoca o político senão sob esse aspecto. Ora, a moral, isto é, a reflexão sobre os costumes, é análoga à medicina, já que se trata de refletir sobre o costume.