

Ceticismo e tolerância em Montaigne¹

Montaigne's skepticism and tolerance

Resumo

O ceticismo de Montaigne no campo prático e moral é caracterizado pela falta de um critério ou regras de conduta para que se possa consentir num padrão geral de comportamento ou numa tradição qualquer. O período no qual ele viveu era propício para reforçar este quadro: as guerras religiosas na França e em toda a Europa e a descoberta dos povos do Novo Mundo foram fatores fundamentais para o crescimento da dúvida filosófica acerca do comportamento individual e em sociedade organizada. Apesar disso, Montaigne denuncia as crueldades cometidas em seu tempo, seja entre os indígenas, seja entre os católicos e protestantes e, frequentemente, argumenta em favor da liberdade de consciência e opinião. Neste artigo mostrarei que a filosofia de Montaigne, não obstante seu ceticismo, é suscetível a uma ideia geral de tolerância entre diferentes povos e indivíduos, ainda que o conceito de tolerância não esteja sistematizado em seus escritos e que a sua defesa pareça incompatível com um determinado tipo de ceticismo.

Palavras-chave: Montaigne; ceticismo; tolerância; ceticismo moral.

1 Este artigo é derivado de pesquisas realizadas com recursos da Fapesc (Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina).

* Professor no curso de Filosofia e do programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fronteira Sul (UFFS). E-mail: flaviozim@gmail.com

Recebido em: 17/07/2018 Aceito em: 18/06/2019

Abstract

Montaigne's skepticism in the practical and moral realms is characterized by the lack of criteria or rules of conduct so that one could attain a general pattern of behavior or tradition. The period in which he lived was propitious to reinforce the following scenario: the religious wars in France and all over Europe and the discovery of the peoples in the New World were fundamental factors for the growth of philosophical doubts regarding individual behavior and organized society. Nevertheless, Montaigne denounces the cruelties committed in his time, whether among the indigenous people or between Catholics and Protestants, and often argues in favor of freedom of conscience and opinion. In this paper I will show that Montaigne's Philosophy, despite his skepticism, is susceptible to a general idea of tolerance that transgresses different peoples and individuals, even though the concept of tolerance is not systematized in his writings and such a defense seems incompatible with a certain kind of skepticism.

Keywords: Montaigne; skepticism; tolerance; moral relativism.

As noções de tolerância que podemos encontrar em Montaigne ganham outro destaque se tomarmos como base o seu relativismo cético² com relação aos modos ideais de se viver em sociedade e à defesa de uma regra de fé. Com Montaigne, as denúncias e críticas referentes às crueldades cometidas pelos europeus no Novo Mundo e por todos os partidos religiosos na França se intensificou e, com elas, o apelo por uma consciência moral que pudesse estar acima da visão de mundo de cada uma das correntes políticas, sociais ou religiosas do embate. Montaigne observou que nos falta um critério para discernir qual seria a religião ideal ou os hábitos e costumes mais apropriados ao ser humano. Na falta de uma saída racional ao problema, muitos apelaram ao ceticismo, isto é, ao estado de dúvida completa com relação à capacidade humana de discernir as verdades no plano religioso, bem como as regras morais a serem fundamentadas como corretas e verdadeiras para toda a humanidade.

2 Com o termo "relativismo cético ou moral" pretendo apenas expressar a constatação da diversidade de ideias e valores, não a teoria segundo a qual cada ideia ou costume encontrado tem seu valor de verdade, que é uma noção incompatível com o ceticismo. Com relação ao termo "noções de tolerância" pretendo apresentar ideias em Montaigne que se assemelham a conceitos de tolerância desenvolvidos posteriormente, nos séculos XVII e XVIII, como será mostrado mais à frente.

Como podemos perceber no decorrer da História, além de lançar questões que mais tarde colaboraram para o fim dos conflitos religiosos na Europa, o ceticismo montaigneano serviu para questionar as formas de imposição de ideias aos povos do Novo Mundo, ao colocar em questão o abismo existente entre o “civilizado” e o “bárbaro”, um conceito até então bem aceito entre os povos conquistadores. Para relativizar a ideia de povos mais ou menos civilizados, fora preciso apontar os crimes cometidos pelo europeu no Novo Mundo e nas guerras religiosas. Frequentemente, Montaigne comenta e denuncia a crueldade, a chacina, a sujeição à dor, a partir da leitura dos livros de viajantes ou dos fatos decorrentes das guerras religiosas na Europa, sobretudo na França. E tudo isso, ele constantemente acrescenta, devido a divergências com relação às crenças e costumes ou à sede de poder e riqueza. Montaigne apresenta, em contrapartida, cada religião, cada crença e cada hábito como simplesmente diferentes entre si, mostrando também que, se criticarmos o outro, porque seus modos aparentemente nos são aberrantes e nos causam desconforto, o mesmo podemos constatar no interior de nossas próprias crenças e costumes. Esse relativismo é a base do ceticismo moral; ele corresponde ao décimo tropo de Sexto Empírico (SEXTO EMPÍRICO 2007, p. 37), e é a partir dele que o autor nos fornece elementos suficientes para uma perspectiva tolerante com relação ao outro. Assim, parece-nos que o processo da dúvida em Montaigne começa pela análise imparcial dos fatos, constatação da equipolência das ideias nos procedimentos morais e religiosos e percepção do relativismo, contribuindo³ assim para uma noção de tolerância com relação ao outro.

Guerras e Crueldade no Século de Montaigne

Montaigne (1533-1592) viveu numa época de guerras religiosas na qual todos os tipos de crueldade faziam parte da sua realidade, como diz o próprio autor, por exemplo, no ensaio “Da crueldade” (1834, p. 242)⁴. As denominadas “Oito Guerras da Religião” na França ocorreram entre 1562 e 1598; as sete primeiras intercaladas por tratados de paz, que acabavam sendo sempre

3 Essa contribuição pode não ser uma consequência necessária do ceticismo, conforme se verá adiante, embora possa ser extraída, de certo modo, dos escritos de Montaigne.

4 As referências aos “Ensaio” são extraídas da edição de Lafevre de 1834 e da edição brasileira da Abril Cultural, traduzida por Sérgio Milliet (1987/1988).

violados. A última termina com a assinatura do Édito de Nantes, pelo rei Henrique IV, embora as desavenças religiosas e perseguições tenham continuado por muito mais tempo. A quarta guerra começou com o famoso “Massacre da Noite de São Bartolomeu” (1572) no qual, segundo Delumeau, foram vítimas trinta mil reformados⁵ (1989, p. 163).

Segundo Langer (2005), no decorrer de todas as guerras da religião, as áreas ao redor do castelo de Montaigne em Bordeaux foram afetadas. Mas, como Montaigne diz no ensaio “Nosso desejo cresce com a dificuldade”, a sua residência foi preservada dos ataques civis. Após a batalha de Coutras (20 de outubro de 1587), em que o rei marchou contra o exército da Liga, Henrique de Navarra esteve, pela segunda vez, no castelo dos Montaigne. O irmão mais novo de Montaigne, Bertrand de Mattecoulon, lutou nas tropas de Henrique, embora tenha permanecido católico. Montaigne também diz ter conhecido, no ensaio “Observações acerca dos meios que Júlio César punha em prática na guerra”, o huguenote Marechal de Châtillon (Almirante de Coligny), que foi assassinado na Noite de São Bartolomeu. Por ter sido prefeito, é natural que tivesse conversação com políticos de ambos os lados⁶.

Em muitas ocasiões, Montaigne comenta sobre as guerras do seu tempo⁷ sem defender qualquer partido da disputa e, na maioria das vezes nem chega a manifestar qualquer juízo de valor sobre elas. Em geral, ele apenas descreve, de modo mais imparcial possível, as consequências dolorosas provenientes das guerras, como se pode constatar no ensaio “Da crueldade”:

Vivo em uma época em que, por causa de nossas guerras civis, abundam os exemplos de incrível crueldade. Não vejo na história antiga nada pior do que os fatos dessa natureza, que se verificam diariamente e aos quais não me acostumo. Mal podia eu conceber, antes de o ver, que existissem pessoas capazes de matar pelo simples prazer de matar; pessoas que espartilham o próximo, inventam engenhosos e desconhecidos suplícios e novos gêneros

5 Não há consenso quanto a esse número entre os historiadores. Ullrich Langer, por exemplo, fala em 10 mil (2005). Gillespie, de 20 a 30 mil (in: LEVINE 1999, p. 106) e Forst em 3 mil em Paris e 20 mil nas províncias (2013, p. 143).

6 Em “Da Presunção”, Montaigne elogia o católico Duque de Guise entre outros (1988, p. 27), e em “Da vaidade”, diz manter relações de amizade com pessoas de todas as religiões. Sua casa, afirma, sempre esteve acessível e todos eram bem acolhidos. Por isso, ela teria permanecido “virgem de sangue e de saque” (*virgine de sang et de sac*) (1988, pp. 159-60 e 1834, p. 569).

7 Ver, por exemplo, ensaios I, 26; I, 28; I, 31; II, 5; II, 6; II, 7; II, 11; II, 12; II, 15; II, 16; II, 17; II, 19; II, 23; II, 33; II, 34; III, 1; III, 9; III, 12; III, 13.

de assassínios, sem ser movidos nem pelo ódio, nem pela cobiça, no intuito único de assistir ao espetáculo dos gestos, das contorções lamentáveis, dos gemidos, dos gritos angustiados de um homem que agoniza entre torturas. É o último grau a que pode atingir a crueldade (...) (1987, p. 203).

No entanto, por mais descritivo que possa parecer, a mera narração dos acontecimentos carregados de crueldade não parecem ter como propósito deixar o leitor indiferente ao ler e imaginar as cenas descritas. Em trechos como esse fica manifesto um grito de dor, um pedido de paz diante de tanta morte e sofrimento humano. Montaigne mantém-se resistente na reprovação da crueldade em geral e se nega a ceder ao costume de considerar como normais tais atrocidades, pois o sofrimento prolongado transforma-se em hábito e resignação⁸, ele afirma em “Da fisionomia”. É assim que se encontrava a França de Montaigne, refém de uma *monstrueuse guerre*, na qual não se distinguia os bons dos maus (1988, p. 191 e 1834, p. 616). O que os faziam presenciar tantas carnificinas de guerras, continua em “A covardia é mãe da crueldade”, é o fato de o povo ter se tornado cruel devido a costumes provenientes das cenas das batalhas. A própria concepção de matar tornou-se aliada da valentia. Mas, não haveria mais bravura em vencer o inimigo do que exterminá-lo? A nossa vingança não será mais completa bem como o seu arrependimento não seria mais eficaz se pudermos fazer com que o inimigo pague e se humilhe? “Ora, matar um homem é pô-lo a salvo de nossas ofensas”. Logo, há aqui mais temor do que bravura contra o inimigo e, assim, “não é contra ele que agimos, é em nosso benefício”! (1988, p. 41).

As descrições de crueldade vão muito além das que se relacionam às guerras políticas e religiosas. Tudo o que vai além da morte – o sofrimento, o tormento, a tortura – causa-lhe dor, diz Montaigne: seja o triste espetáculo de ver um animal agonizando, seja a cena de execuções capitais impostas pela justiça, tal como ele presenciou em Roma certa vez⁹. “(...) Não raro sofro de sentir que alguém sofre”, acrescenta em “A força da imaginação” (1987, p. 51). E não é possível ignorar que a dor se impõe a todo ser vivo; não há como crer que uma sensação tão forte seja resultado de nossa razão ou fruto da imaginação: “poderemos forçar nossa carne a admitir que chicotadas sejam cócegas? (...)”

8 De acordo com Levine (1999, pp. 52-3), para Montaigne, os costumes e opiniões podem nos trazer ansiedades, preocupações, desejos artificiais e supérfluos. No trecho acima, percebe-se que pode trazer também conformismo e resignação diante do sofrimento.

9 Ver “Da crueldade”.

Até as árvores parecem gemer quando as mutilamos!”, diz em “O bem e o mal só o são, as mais das vezes, pela ideia que deles temos” (1987, p. 32).

Em outras passagens ele segue avaliando e denunciando casos de tortura e sofrimento humano. Em “Da consciência”, afirma que a tortura serve mais para pôr à prova a resistência à dor do que a sinceridade. Por que a dor levaria o condenado a confessar a verdade? A dor obriga o inocente a mentir, como observou Públio Siro. Além disso, não faz sentido torturar alguém cuja culpabilidade não esteja comprovada. Pois “que culpa terá ele de nossa ignorância?” (1987, p. 175). Há ainda o fato de muitos acusados, para escaparem da dor, confessarem o que não fizeram. Em “Dos coxos”, o autor diz que já houve casos de gente confessando ter matado pessoas que continuavam vivas, e muitos abusos se viu cometer no mundo em nome de um suposto ou aparente crime. Em Roma, continua, era comum os juízes e testemunhas começarem os seus depoimentos dizendo: “parece-me que...” (1988, p. 186).

Entre outras culturas da antiguidade fatos não menos bárbaros são relatados por Montaigne, como se pode constatar no ensaio “Apologia de Raymond Sebond”¹⁰: os cartagineses imolavam seus próprios filhos em louvor a Saturno; Amétris mandou enterrar quatorze jovens vivos das principais famílias persas em homenagem a um deus subterrâneo, como era de costume; os lacedemônios açoitavam os jovens em honra a Diana, por vezes até a morte. Casos semelhantes de práticas cruéis eram notáveis entre os povos do Novo Mundo, como dos ídolos de Tenochtitlán, que construía cimentando com sangue de crianças a fim de render graças aos seus deuses. Como diz Lucrécio, “Quantos crimes cometeu a superstição!” (1987, p. 242).

É importante observar que Montaigne, cujo ceticismo encontra-se explícito principalmente na “Apologia”, em nenhuma destas situações suspende o juízo diante da dor e, como se pode perceber nas passagens acima, parece representar constantemente tal estado com desagrado e reprovação. Por um lado, pode-se argumentar que é próprio do ceticismo pirrônico não suspender o juízo diante das sensações inevitáveis e provenientes das aparências sensíveis delas¹¹. Mas Montaigne parece ir um pouco além de descrever seu estado momentâneo diante da questão, como foi visto acima, ao afirmar que “não é possível ignorar que a dor se impõe a todo ser vivo; não há como crer que uma sensação tão forte seja resultado de nossa razão ou fruto da imaginação”. Do mesmo modo, na “Apologia”, quando descreve sentimentos e

10 Daqui em diante abreviado para “Apologia”.

11 Ver, por exemplo, Sexto Empírico (2007, p. 10).

razão dos animais não-humanos (que eles raciocinam, se comunicam, amam, odeiam, defendem ou ofendem alguém, ficam felizes, tristes, etc.) a hipótese de que eles pensam e sentem parece ser apresentada como mais provável.

Montaigne e o Novo Mundo

Montaigne teve profundo interesse pelas conquistas do Novo Mundo e, não apenas teve acesso a relatos desses empreendimentos por meio dos viajantes da época, como também ouviu e entrevistou quem esteve ou veio de terras americanas. Os seus principais comentários sobre o Novo Mundo encontram-se nos ensaios “Dos canibais” e “Dos coches”, além de passagens significativas na “Apologia”.

Em “Dos canibais”, ele nos conta que teve por muito tempo um criado que vivera, por dez ou doze anos, na então chamada “França Antártica”, atualmente cidade do Rio de Janeiro. Montaigne reforça que os seus relatos são dignos de confiança, visto que, segundo ele, só se pode esperar objetividade de pessoas ou muito simples ou muito escrupulosas. Além disso, Montaigne conheceu outros marinheiros e comerciantes que confirmaram os fatos relatados e chegou a conversar com pelo menos um dos três indígenas que estiveram em Rouen na época de Carlos IX (1561-74). Graças a esses contatos, o filósofo guardava consigo objetos que pertenceram a indígenas, como leitões, cordas, espadas, pulseiras, caniços e chegou a provar uma substância branca e adocicada, possivelmente mandioca, que eles comiam no lugar do pão.

A literatura a respeito das Novas Índias nos séculos XV e XVI é abundante, e Montaigne teve acesso a muitas delas. O famoso comentador Pierre Villey encontrou a assinatura de Montaigne na capa do livro “Historia del descubrimiento y conquista de la India por los Portugueses”, de Lopez de Castañeda (datado em não antes de 1588), e mostra que o filósofo leu, entre 1584 e 1588 a “Histoire générale des Indes occidentales et terres nueves qui jusque present ont este decouvertes” de Francisco López de Gómara. Outros autores consultados por Montaigne, mas, neste caso, a respeito da China e as Índias Orientais são Simon Goulart, Gasparo Balbi e Gonzales de Mendoza (1908, vol. I, pp. 76, 94 e 137-9).

Montaigne leu ainda os relatos do Brasil feitos pelos viajantes franceses André Thévet (“Les singularitez de la France Antartique”, de 1557-8) e Jean de Léry (“Histoire d’une voyage faict en la terre du Brésil”, de 1578), além do espanhol Gonzalo Fernandes de Oviedo e Nicolas Durand de Villegagnon (que ele cita em “Dos canibais”). É muito provável que tenha lido também a

“Histoire nouvelle du nouveau monde”, de Girolamo Benzoni (obra traduzida para o francês em 1579), “Histoire de Portugal”, de Jeronymo Osorio (traduzida para o francês em 1587), a “Brevísima relación de la destrucción de las Indias”, do dominicano Bartolomé de las Casas, e tinha em sua biblioteca um exemplar da “Cosmographia Universalis” (1565), de Sebastian Münster¹².

Montaigne extraiu das suas leituras, da contemplação de imagens¹³ e dos contatos pessoais que tivera, descrições dos costumes, da vivência, da humanidade dos povos do Novo Mundo. Ele os descreve, comenta e realiza inferências filosóficas, desde o ensaio “Dos canibais”, publicado no livro I dos “Ensaaios”, em 1580, até o “Dos coches”, publicado no terceiro livro dos “Ensaaios”, em 1588 e 1595. Já no prefácio da primeira edição de 1580, ele se imagina entre os indígenas e escreve ao leitor: “Se tivesse nascido entre essa gente de quem se diz viver ainda na doce liberdade das primitivas leis da natureza, asseguro-te que de bom grado me pintaria por inteiro e nu” (1987, p. 07). Escrever, para Montaigne, é equivalente ao processo de pintar-se entre os indígenas.

Em certas situações, Montaigne apenas descreve os costumes e os modos de vida dos povos do Novo Mundo, muitos deles com a finalidade de chocar os europeus ou a fim de simplesmente compará-los com os estilos de vida europeu. Em outros momentos, as descrições dos modos de vida dos indígenas servem mais propriamente para enfatizar a sua pureza, a sua proximidade com a natureza e, portanto, retratá-los como mais próximos de um estilo de vida mais genuíno. Há momentos ainda em que prepondera a cena de guerra entre os espanhóis e estes povos nus e sem armas de fogo, aproximando-se mais de uma denúncia ao modo como o europeu se defrontou com o indígena do que uma mera descrição dos fatos relatados pelos viajantes, como veremos a seguir. Nas três situações acima é possível encontrarmos elementos que aproximam o pensamento de Montaigne não só do ceticismo, ao fazer uma apresentação dos modos de vida de cada um, mas também do estoicismo, ao aproximar o modo de vida indígena à natureza. E, se pensarmos no

12 Relações textuais entre Montaigne e os autores citados, além de outros, ver Lestringant (2006), Conley (2005), Hamlin (2000) e Marcondes (2012). É curioso também verificar como as inúmeras fontes de Montaigne serviram para a formulação do seu ceticismo. De fato, Hamlin mostra que o ceticismo nasceu da diversidade. Ele observa que Sexto baseia todo o seu décimo tropo a partir de obras de viajantes, historiadores e poetas (2000).

13 Ele teve acesso às gravuras nos livros de Thevet e Léry e, talvez, de Hans Staden, além de quadros, como o “Paisagem das Índias Ocidentais”, do holandês Jan Mostaert (1542), e outros que retratavam as crueldades de seu tempo, como o “Theatre des cruauitez des Hereticques de nostre temps”, de Richard Verstegen (1588) que, segundo Tom Conley, foi amplamente divulgado na época (2005).

afastamento da Razão em prol da aproximação do modo de vida dos animais e de seus prazeres sensuais, podemos relacionar também o pensamento de Montaigne com o dos epicuristas.

Em “Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor”, Montaigne relata que os povos do Novo Mundo se alimentavam de bichos vistos como estranhos para os ocidentais, tais como aranhas, gafanhotos, formigas, lagartos e morcegos e, por outro lado, consideravam venenosos alguns alimentos que os europeus se alimentavam. Em tais divergências, o que impera, mais uma vez, é a força do hábito. Em “Do hábito de se vestir”, ele reforça a ideia de que o costume nos faz parecer natural o que não é. E, antes de levantar a discussão sobre o que as vestimentas são e para que servem, questiona-se se os povos recém-descobertos andam nus por causa da alta temperatura ou porque é assim que os homens são originalmente. Já no livro II, mais precisamente na “Apologia”, ao comentar sobre a beleza, o autor mostra que tal noção não é natural em nós, nem segue qualquer modelo idealizado. Os índios, continua, pintam a pele, enfeitam os lábios com anéis e as narinas com argolas esticadas até a boca. No Peru, quanto maior a orelha, mais bonita ela é; no México, as mulheres acham bela uma testa estreita e seios grandes (1987, p. 224). Mais à frente, no mesmo ensaio, ele relata que alguns desses mesmos povos praticavam a circuncisão; apresenta outros em que o governo cabe às mulheres e outros ainda com práticas semelhantes às dos europeus, como praticar a penitência, respeitar o celibato, realizar adivinhações pelo exame das vísceras de animais sacrificados, fazer abstinência de carnes e peixes, acreditar no juízo final e muitas outras coisas (1987, p. 265).

De certa maneira, apesar das similaridades relacionadas entre as culturas, esses relatos aparecem em Montaigne especialmente para frisar a relatividade das culturas e a falta de critérios universais para decidir o bom do mal, o belo do disforme, o certo do errado, especialmente na “Apologia”, que é o ensaio em que percebemos mais claramente um determinado tipo de ceticismo e relativismo cultural. Em outras situações, as características e costumes indígenas aparecem em estado de pureza e harmonia natural, num patamar de humanidade acima das leis e costumes corrompidos dos europeus. Passagens significativas são encontradas no ensaio “Dos canibais” e, mais uma vez, na “Apologia”. Para representar tais povos nos “Canibais” ele usa os qualitativos *pureté* e *naïfveté*, fala de um povo que desfruta de uma candura *pure et simple*, que vive conforme *les loix naturelles*, que ultrapassa as descrições poéticas de *l'aage doré* e que chega até mesmo a se aproximar de uma *perfection* (1834, p. 108).

Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualificativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haverem quase nada perdido de sua simplicidade primitiva. As leis da natureza, não ainda pervertidas pela imiscção dos nossos, regem-nos até agora e mantiveram-se tão puras que lamento por vezes não as tenha o nosso mundo conhecido antes, quando havia homens capazes de apreciá-las. Lamento que Licurgo e Platão não tenham ouvido falar delas, pois sou de opinião que o que vemos praticarem esses povos, não somente ultrapassa as magníficas descrições que nos deu a poesia da idade de ouro, e tudo o que imaginou como suscetível de realizar a felicidade perfeita sobre a terra, mas também as concepções e aspirações da filosofia. Ninguém concebeu jamais uma simplicidade natural elevada a tal grau, nem ninguém jamais acreditou pudesse a sociedade subsistir com tão poucos artificios. É um país, diria eu a Platão, onde não há comércio de qualquer natureza, nem literatura, nem matemáticas; onde não se conhece sequer de nome um magistrado; onde não existe hierarquia política, nem domesticidade, nem ricos e pobres. Contratos, sucessão, partilhas aí são desconhecidos; em matéria de trabalho só sabem da ociosidade; o respeito aos parentes é o mesmo que dedicam a todos; o vestuário, a agricultura, o trabalho dos metais aí se ignoram; não usam vinho nem trigo; as próprias palavras que exprimem a mentira, a traição, a dissimulação, a avariza, a inveja, a calúnia, o perdão, só excepcionalmente se ouvem. Quanto a República que imaginava lhe pareceria longe de tamanha perfeição! (1987, p. 102)

Os índios, continua na “Apologia”, são providos de bebida e comida que a natureza forneceu ao ser humano, assim como ocorre com os animais (1987, p. 213) e, sem inquietações da alma, que geram tantas doenças, morrem apenas de velhice¹⁴ (1987, p. 228). Parece a Montaigne que tais povos chegaram a atingir a ataraxia, tão aspirada entre os antigos, sem ao menos ter conhecimento das artes, ciências e filosofia. E, embora não possuam leis nem magistrados, são mais bem governados do que os europeus, mesmo esses sendo dirigidos por tantas leis, funcionários e processos (1987, p. 230).

Boa parte do ensaio “Dos coches” discute também o conflito entre os espanhóis e os povos do Novo Mundo. O ensaio é destinado a analisar primeiramente não apenas o uso e utilidade dos coches, mas de qualquer meio

14 Hamlin (2000) mostra que esta informação Montaigne retirou da “Histoire du Portugal” de Simon Goulart (1581), e da tradução da “Histoire” de Jeronimo Osorio.

de locomoção. Mas, como nota Lestringant (2006), a partir dessa ideia, o autor passa a discorrer sobre o movimento da História e a instabilidade dos impérios. E, neste ínterim, apresenta noções de causa e efeito encontradas no mundo, bem como de previdências e conhecimentos úteis ao dia a dia¹⁵. Finalmente, o ensaio chega a descrições e análises sobre descobertas e invenções do passado. Concluindo que o nosso mundo ainda se parece muito jovem quando nos lembramos das grandes conquistas da História, Montaigne finaliza o ensaio comentando sobre um mundo ainda mais novo, o dos povos recém-descobertos da América.

Após essa breve descrição, passa à denúncia de crueldades realizadas contra os povos indígenas, mais precisamente contra os peruanos e os mexicanos. Não os conquistamos pela justiça, bondade e magnanimidade, diz Montaigne, mas os submetemos à escravidão e morte pelo poder de nossas armas. Os índios, embora ingênuos e de boa fé, não se mostraram inferiores em perspicácia, lealdade, coragem e tenacidade para suportar todos os males que lhes foram causados. Já os espanhóis lhes ensinaram a traição, a avareza, a inumanidade. “Milhões de indivíduos trucidados, em tão bela e rica parte do mundo, e tudo por causa de um negócio de pérolas e pimenta! Miseráveis vitórias! Nunca a ambição incitou a tal ponto os homens a tão horríveis e revoltantes ações!” (1988, p. 137).

Bartolomeu de las Casas, em um dos capítulos em que descreve a matança generalizada realizada na Nova Espanha (o México atual), apresenta relatos semelhantes aos de Montaigne, de modo que a “Brevíssima Relação da Destruição das Índias” (rebatizada de “O Paraíso Destruído”) pode ter sido uma das fontes do filósofo francês:

[...] desde o ano de mil quinhentos e vinte e quatro até o dia de hoje, transformaram em desertos inabitáveis todas essas ilhas e reinos que outrora haviam parecido um paraíso terrestre. Em onze anos assassinaram mais de dois milhões de pessoas e em mais de cem léguas quadradas de país não deixaram mais que duas mil pessoas que estão quotidianamente assassinando ou que mantêm em cativo (2008, cap. 8, p. 62).

15 De fato, o coche é definido por uma causa – o animal que o puxa – e seu efeito – o movimento do veículo. Vale lembrar que o próprio termo “coche” apresenta semelhança auricular e visual com a palavra “causa” (cause), como mostra Tom Conley (2005).

Las Casas, assim como Montaigne, também externaliza suas indignações, chamando os espanhóis, nesta mesma parte, de “bárbaros, iníquos e cruéis”. E, um pouco antes, relata que fora exigido que os “inocentes e pobres” índios se submetessem ao rei da Espanha, caso contrário, seriam mortos ou tornados escravos (2008, p. 59). Montaigne também explica que os conquistadores, enviados pelo rei de Castela, exigiram que, se os índios, esses *enfance* (1834, p. 536), somente se tornassem tributários do rei, seriam tratados com cordura (1988, p. 137). E expõe o caso do rei do México que se apresentava aos europeus carregado (como um veículo) por uma liteira de ouro (1988, p. 139), sendo depois capturado e morto, conforme conta também Las Casas (2008, p. 57). Montaigne e Las Casas falam ainda do aprisionamento do rei do Peru, que só seria resgatado após o pagamento de uma enorme quantia de ouro e prata. Por fim, o mesmo foi primeiramente condenado a ser queimado vivo, mas a pena foi depois abrandada para estrangulamento (MONTAIGNE 1988, p. 138 e LAS CASAS 2008, cap. 19).

Mas, apesar das semelhanças nas análises e nas denúncias de tais crueldades e da possível influência de Las Casas sobre Montaigne, não podemos dizer que os propósitos de ambos os autores sejam os mesmos. Dificilmente retrataríamos Montaigne como um militante político em favor da causa dos povos do Novo Mundo nem, como diz Pelé (2008), compromissado com a defesa da igual dignidade de todos os homens sob uma perspectiva teológica, segundo a qual é dever do cristão amar ao próximo. Enquanto cético, Montaigne não toma partido, nem mesmo com relação aos valores cristãos, embora aponte e denuncie qualquer tipo de crueldade, seja contra os indígenas, seja contra o próprio europeu.

De fato, no final do ensaio “Da moderação”, após mostrar que os prazeres e virtudes tornam-se vícios quando são praticados de forma imoderada e que, segundo determinados costumes, para curar os males da alma e do corpo são necessários o amargor, o suplício, o tormento, Montaigne lembra-se de relatos de sacrifício humano com o fim de redimir o mal e o pecado. O primeiro exemplo dele é o de Amurat, que, em uma época “mais ou menos recente”, imolou seiscentos jovens gregos à alma do seu pai e, em seguida, comenta que entre os indígenas

[...] é costume sejam os ídolos embebidos de sangue humano, o que por vez ocorre em meio a horríveis requintes de crueldade. As vítimas são queimadas vivas e retiradas da fogueira semi-assadas, para que lhes arranquem o coração e as entranhas. Alhures esfolam-nas vivas e com a pele

sanguinolenta revestem outras pessoas, ou as mascaram, e assim procedem mesmo quando as vítimas são do sexo feminino. Isto dá azo por vezes a exemplos notáveis de firmeza de ânimo e de resolução. Esses infelizes, velhos, mulheres e crianças, destinados ao sacrifício, vão eles próprios esmolar oferendas para a cerimônia e se apresentam ao massacre dançando e cantando junto com os espectadores. (1987, p. 99).

Em “Dos canibais” ele fala dos citas, os quais queimavam os adivinhos que se enganavam em suas previsões e novamente dos canibais, recebendo, como troféu nos combates, a cabeça do inimigo trucidado e o penduravam em frente às suas residências. Relata também como eles matavam a socos os prisioneiros e depois o assavam e se alimentavam dele como forma de vingança. Outro gênero de matança dos prisioneiros, ele continua, consistia em enterrá-los até a cintura e depois flechá-los para então enforcá-los, como fizeram com alguns portugueses, que julgaram ser amigos dos espanhóis (1987, p. 103).

Mas, após relatar tais ações praticadas entre os canibais, Montaigne chama a atenção para o fato de que, embora esses atos nos pareçam bárbaros, a mera condenação deles pode cegar nossos juízos com relação aos nossos próprios comportamentos. Não é pior comer um homem morto do que comê-lo vivo, ou então queimá-lo aos poucos, esquartejá-lo ou ainda entregá-lo aos cães e aos porcos a pretexto de devoção e fé. Dentro desta perspectiva, Montaigne reconhece não ver nada de bárbaro entre estes povos, e que cada um considera bárbaro aquilo que não corresponde aos seus costumes¹⁶ (1987, p. 101). Assim, o conceito de “bárbaro” seria relativo a cada cultura; ele representaria nada mais do que práticas e costumes diferentes dos daqueles que as avaliam, de modo que a única forma de julgarmos uma cultura alheia seria a partir das ideias e costumes do local em que vivemos. Além disso, “não são os bárbaros motivo de maior estranheza para nós do que nós para eles”, ele diz no ensaio “Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor” (1987, p. 58) e, na “Apologia”, ataca os próprios franceses, por julgarem tais povos como sendo selvagens e estúpidos (*sauvages et brutes*) pelo simples fato de não falarem o francês, por não reverenciarem o beija-mão e outras maneiras refinadas, pelas quais gostaríamos de moldar toda a humanidade. “Condenamos tudo o que nos parece estranho e também o que não compreendemos” (1987, p. 217).

16 Pela etimologia grega, a palavra “bárbaro” é relacionada à “estranho aos observadores”, como nos lembra Tom Conley (2005).

Uma vez que, inseridos em nossas próprias culturas, somos incapazes de apontar quais costumes devem ser considerados bárbaros e quais devem ser os civilizados, é preciso buscar um critério, uma forma de avaliação moral que esteja acima de qualquer perspectiva cultural. O maior problema para o cético consiste justamente no reconhecimento da falta desse critério de verdade.

As críticas ao catolicismo e ao protestantismo

Com relação às guerras religiosas, a posição de Montaigne parece ser semelhante àquela relacionada aos costumes dos diferentes povos: criticar os ideais de ambos os partidos ideológicos, católicos e protestantes (ou, no caso dos diferentes povos, criticar os costumes em geral, seja dos europeus, seja das populações do Novo Mundo), mantendo, porém, um teor de reprovação ao ódio, à barbaridade, à matança, à crueldade em geral.

Em vista de evitar um mal maior, Montaigne frequentemente ataca as *nouvelletés* propostas pelos protestantes, julgando essas as razões principais das guerras e rebeliões do seu tempo. Esse posicionamento possibilitou que sua filosofia fosse vista como conservadora com relação aos costumes e questões político-sociais. De fato, a ideia de uma filosofia crítica no plano especulativo e que aceita os costumes e convenções sociais não é incompatível com o ceticismo antigo¹⁷. No entanto, é preciso qualificar bem o que seria este conservadorismo de Montaigne, visto que a questão é problemática entre comentaristas e um conceito generalista como esse poderia gerar inconsistências e negligenciar elementos importantes de seu sistema filosófico.

Em muitas ocasiões, Montaigne parece simplesmente recomendar que se acatem as leis em vigor, sem questionar se elas são boas em si, de modo semelhante ao cético antigo que, ao suspender o juízo sobre todas as questões, adota “critérios de ação” para não permanecer inativo, entre os quais está o assentimento às leis e costumes locais. Conforme Sexto Empírico, o cético vive de acordo com as normas comuns da vida, dos costumes e das tradições, de modo aparente e sem sustentar quaisquer opiniões a respeito delas (2007, p. 09). Na “Apologia”, Montaigne afirma que, se cada um tivesse que buscar em si as regras e diretrizes para o convívio em sociedade, estaríamos expostos às maiores confusões e desentendimentos. Por isso, como nos mostrou Sócrates,

17 Ou, pelo menos, com uma determinada interpretação do ceticismo antigo. Sobre isso, ver a discussão sobre ceticismo rústico X urbano em inúmeros autores.

subordinamos nosso dever ao acaso. Pois, se o homem estivesse em posse da essência da justiça, não seria necessário seguir leis e costumes determinados. (1987, p. 268). No ensaio “Do útil e do honesto”, ele ainda afirma:

Pouparam-me as leis graves dificuldades: indicaram-me o partido que me cumpria tomar, apontaram-me o meu chefe; quaisquer outras razões, por elevadas que sejam, cedem lugar àquelas e se tornam caducas; eis por que, ainda que meus sentimentos me impelisses para o partido contrário, a ele não me filiaría imediatamente. Nossa vontade e nossos desejos só a eles mesmos obedecem, mas nossos atos devem atender para as leis que regulam e resguardam a ordem pública. (1988, p. 87).

No primeiro momento, na citação acima, Montaigne adota uma posição semelhante ao do cético tradicional: permanecer indiferente com relação ao valor de verdade das regras e posicionamentos a serem tomados em sociedade e simplesmente aceitar as leis estabelecidas pelo partido que se encontra no poder. Mas, logo em seguida, conduz seus pensamentos a uma espécie de obediência civil; ao controle de seus desejos e emoções tendo em vista um bem maior, que seria a preservação da ordem pública. Montaigne parece ir um pouco além do cético antigo nesta questão; ele não só decide consentir nas leis em vigor para não permanecer irresoluto diante das necessidades da vida, como em vários momentos chega a defender a utilidade e as vantagens em seguir as leis dadas em seu contexto em vez de procurar por outras. A decisão de seguir as regras atuais pareceu-lhe bastante apropriada para o momento de guerras e agitações na França. Isso fica mais claro em outros trechos dos “Ensaaios”. Em “Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor”, ele afirma que recusar-se a admitir as “novidades” (*innovation*) impostas pela violência é nosso dever e obrigação. É dessa forma que as leis são feitas, continua: para que os membros executem seus deveres e respeitem a ordem. Por isso, em tempos de violência, às vezes vale mais a pena baixar a cabeça (*baisser la teste*) diante das circunstâncias do que se obstinar e deixar de consentir nas leis (1987, p. 64).

Richard Tuck (2009) observa a esse respeito que Montaigne (além de Descartes e Justus Lipsius) teria aceitado a tática maquiavélica de que, se existem técnicas políticas que podem ser utilizadas para manter a paz civil, então o príncipe deve fazer uso delas. Por isso, o filósofo geralmente é associado aos *politiques*, movimento de católicos moderados que buscava a paz em vez da erradicação completa dos huguenotes. Mas, essa associação não pode ser

compreendida como uma filiação completa às suas ideias e valores; o ceticismo e criticismo intenso de Montaigne não nos permitiria fazer isso. Para Montaigne não há teorias políticas que não estejam sujeitas à crítica. Em “Da presunção”, por exemplo, embora reconheça que os princípios de Maquiavel sejam “sérios” (*solides*), admite que esses princípios são facilmente refutáveis e que essas refutações, por sua vez, podem ser novamente refutadas e assim por diante (1988, p. 25).

Por outro lado, embora não queira se ver filiado a nenhum movimento ou partido religioso, trechos que favoreçam ideias de paz e tolerância aparecem constantemente nos escritos de Montaigne. Também parece razoável conceder que o filósofo pudesse aceitar soluções pragmáticas (embora não teorias científicas, políticas ou filosóficas) com a finalidade de manter a paz civil. Tais estratégias não seriam teorias bem fundamentadas (as que encontram-se sempre sujeitas a críticas), mas táticas ou tentativas de remediar algum mal no seio da sociedade. Como diz Levine, Montaigne é cético e indiferente com relação ao regime político a que se submete; mas acredita, juntamente com os *politiques* Bodin e L'Hôpital (que ele elogia, entre outros, no fim do ensaio “Da presunção”), que o Estado deve deixar a consciência dos indivíduos em paz para poder manter um controle maior sobre a população (1999, p. 66).

Assim, diante das constantes ameaças à paz pública, a melhor decisão a ser tomada é a que tem por objetivo a manutenção da ordem. Não importa se a iniciativa vem dos católicos; Montaigne aprova tais ações, ainda que entre esses há os que ultrapassavam os limites da razão e acabavam promovendo cenas de injustiça e violência, como ele diz no ensaio “Da liberdade de consciência” (1988, p. 30). Em geral, os males e desordens daquele tempo foram atribuídos aos huguenotes, mas seus imitadores da Liga são tão responsáveis pelos excessos quanto eles¹⁸ (1987, p. 63). Por outro lado, aderir às *nouvelletés* ou ao partido contrário, não lhe traria mais vantagens. “Je suis desgouté de la nouvelleté” (1834, p. 53). A vantagem em modificar uma lei em vigor, assim como os usos e costumes de uma nação, certamente não seria maior do que o mal que dela resultaria. Na “Apologia”, ele diz que “[...] qualquer que seja a aparência de verdade que pode ter a novidade, não mudo de medo de perder na troca”, pois se o partido contrário triunfasse, ideias contrárias pre-

18 Ver ensaio “Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor”. Como nota Pierre Villey, Montaigne era adversário de qualquer tipo de dogmatismo, seja dos protestantes, seja dos papistas (1908, vol. II, pp. 163-4). Apesar disso, em sua vida privada, Montaigne se mostrava receptivo a todas as opiniões e partidos. O seu castelo sempre esteve aberto a todos, como diz em “Da vaidade” (1988, p. 160).

valeceriam e toda nossa justiça poderia ser considerada injustiça (1987, pp. 263 e 268). Ora, se uma parte do todo se estraga, convém consertá-la, assim como o cirurgião não extirpa totalmente a carne do doente, mas faz com que as partes deterioradas se fortaleçam e se refaçam, continua em “Da vaidade” (1988, pp. 157 e 159).

Além disso, em Montaigne as *nouvelletés* estão ligadas ao sentimento de prepotência de seus defensores. Subverter a paz de seu próprio país em nome de opiniões pessoais lhe parece demasiada presunção e amor próprio (1987, p. 63). O seu principal seguidor, Pierre Charron, desenvolve essa ideia e atribui aos inovadores de uma nova ordem social o rótulo de “altivos” e “dogmáticos”, em seu “Petit traité de la sagesse”, pois esses teriam a pretensão de persuadir os outros com suas noções de certo e errado, justo e injusto: “d’où vient les troubles, seditions, rebellions, sectes, heresies, que des fiers, affirmatives, rogues, resolutus?” (1827, tomo III, p. 285). No capítulo 8 do livro II de “La sagesse” (intitulado “Obeyr et observer les loix, coustumes et ceremonies du pays, comment et en quel sens”), Charron apresenta algumas recomendações ao sábio referentes ao cumprimento da lei e observância dos costumes de sua localidade. Por um lado, ele solicita, assim como Montaigne, que o sábio deve seguir as leis e costumes do país (pelo único motivo de serem leis, não porque sejam melhores ou mais justas); por outro, que elas devem ser seguidas de modo nobre, não servil, “non pour crainte d’elles, mais pour l’amour de soy”. Dentro deste espírito livre, assim, o sábio não julga as diferentes culturas e costumes contrários aos do seu país: “c’est le fait de legereté et presumption injurieuse, voire tesmoignage de faiblesse et insuffisance, de condamner ce qui n’est conforme à la loy et coustume de son pays” (1827, tomo II, p. 210). Sendo, para Charron e Montaigne, esse espírito de intolerância com relação aos costumes alheios sinais de arrogância e dogmatismo, cabe ao cético seguir os costumes locais e manter-se aberto para as mais diversas visões de mundo e formas diversificadas de vida.

Quanto à obediência ao rei e ao partido católico, Montaigne o faz com moderação e sem paixão, sem comprometer o que lhe diz a Razão¹⁹, em “Do útil e do honesto”. No entanto, não lhe parece certo hesitar totalmente entre os lados em questão: embora evidentemente não aprove a felonía, afirma que muitas vezes é útil aos súditos apresentarem algum interesse nos negócios

19 Charron, porém, defende mais enfaticamente a obediência civil e o poder dos reis, “[...] non pource qu’ils sont bons, mais pource qu’ils sont vray; c’est à dire, legitimes”, em seu “Discours Chrestien, qu’il n’est permis à un sujet de se rebeller contre son roy” (1827, tomo II, p. 352).

alheios e, em vez de defenderem as guerras com tanta rudez e paixões, parece mais apropriado a eles um certo comprometimento com a causa de forma moderada, “de modo que a borrasca não os atinja” (*que l’orage debvra couler par dessus leur teste, sans offense*) (1988, p. 86 e 1834, p. 461).

Portanto, por um lado, é reprovável o fato de reformadores pretenderem substituir leis fixas e bem aceitas por opiniões variáveis e incertas. Até mesmo os ideais políticos e revolucionários de Platão e Aristóteles são questionados no ensaio “Da vaidade”, pois nada poderia ser mais forte e duradouro do que o pacto realizado pelos homens transformado em leis e conservado por muitas gerações²⁰. Por outro lado, os ataques contra a Igreja não parecem ter sido totalmente ruins, pois tiraram do sono as almas mergulhadas em um longo período de tranquilidade (*plongees une si longue tranquillité*), a ponto de talvez os benefícios resultantes de tais ataques superarem os prejuízos²¹ (1988, p. 08 e 1834, p. 356).

Tais considerações parecem não comprometer integralmente o filósofo a uma resignação aos costumes locais de forma totalmente passiva, como aquela recomendada pelos cétricos antigos. Além disso, em alguns momentos, Montaigne parece argumentar em prol do partido mais fraco, de modo semelhante às questões indígenas no Novo Mundo. Em “Da Experiência”, o autor confessa sentir compaixão pelos pequenos e pessoas humildes, pois diz ter sido criado entre eles, e se compara a Flamínio, que se devotava aos que precisavam do seu auxílio (1988, p. 217).

Como podemos perceber seguindo as colocações acima, o conservadorismo de Montaigne não pode ser representado como um mero apelo às leis em situações em que a razão sozinha não é capaz de discernir claramente o certo do errado em questões relativas ao comportamento humano e ações morais. Esse conservadorismo também não se apresenta simplesmente como um recurso à ação diante do risco de inação decorrente de um ceticismo que poderia afetar a vida política de quem o professa. O chamado conservadorismo de Montaigne também pode ser melhor compreendido, além da análise de seu pensamento, dentro do seu contexto histórico, decorrente do quadro político-social de seu tempo, das guerras, convulsões e instabilidade política e religiosa. As cenas de intolerância presenciadas por ele foram compreendidas

20 Vale lembrar que no século XVI eram os costumes que faziam as leis, aqueles vinham sempre antes destas, de modo que os costumes, segundo Tournon, dariam uma espécie de liberdade cívica aos cidadãos, gerada pelo consentimento comum dos habitantes locais (2004, p. 135).

21 Ver “Nosso desejo cresce com a dificuldade”.

como resultantes das iniciativas dos protestantes, embora seguida por muitos católicos (que, inclusive, o aprisionaram na Bastilha em 1588). O quadro de violência e massacre seria, em última instância, derivado das “novidades” trazidas pelos protestantes e, por isso, foi necessário, na perspectiva do autor, consentir de forma deliberada na alternativa que gerasse menos danos à sociedade; qual seja, apelar para as regras e costumes consagrados no seio da sociedade, mesmo esses não tendo qualquer referência necessária ao que seja bom, correto e verdadeiro e sem que isso signifique, ao mesmo tempo, apoiar qualquer um dos lados da disputa. Essa posição de se manter em suspensão de juízo porém sem deixar de lado um certo tom de reprovação diante das crueldades de seu tempo, parece ter sido apresentada também diante dos conflitos envolvendo os povos do Novo Mundo: ainda que Montaigne não defenda abertamente qualquer um dos partidos em guerra, ao justamente apelar para a consciência de que não há critérios neutros e universais que possam distinguir o bárbaro do civilizado, transparece em seus escritos um apelo humanista à paz entre os povos, a fim de evitar mais violência, morte e matança de seres humanos.

Montaigne e a liberdade de opinião

O método de Montaigne consiste em realizar um reconhecimento interno de sua própria falibilidade e fraqueza e adotar um tipo de conformidade externa, ao acatar as leis e costumes do seu meio. É desta forma que podemos sustentar uma noção de tolerância em Montaigne: se somos falíveis enquanto seres humanos e se não existe um modelo de pensamento universal que possa fornecer a cura para essa fraqueza, abre-se aqui um caminho para o respeito à liberdade de opinião e crença. Além disso, é preciso compreender a sua filosofia como um convite para se pensar com moderação, um modo de considerar as coisas de forma branda e constantemente sujeitas à revisão, contrária às determinações dogmáticas e atitudes arbitrárias e autoritárias. Essa disposição em receber e ouvir ideias diferentes e até mesmo contraditórias entre si, em abrir-se para novas visões de mundo de modo atento e imparcial, em aceitar os raciocínios de outrem, por mais estranhos que nos pareçam, parece ser um pré-requisito para o seu próprio ceticismo (ou vice-versa: o seu ceticismo pode ser a porta de entrada para tais disposições de espírito). Sobre isso, vejamos algumas passagens.

A famosa frase de Públio Terêncio (*Homo sum humani a me nihil alienum puto* – Eu sou homem e nada do que é humano me é estranho) foi encontrada na biblioteca de Montaigne, e o próprio filósofo escreveu de modo semelhante em “Da arte de conversar”:

Nenhuma afirmação me espanta, nenhuma crença me fere, por contrária que seja às minhas. Não há fantasia, por frívola e extravagante, que não me pareça compatível com as produções do espírito humano. Nós, que privamos a nossa inteligência do direito de julgar, encaramos sem antipatia as ideias alheias e damos-lhes ouvidos embora não as acatemos. E, em estando completamente vazio um dos pratos da balança, que oscile o outro mesmo com histórias de mulheres desfrutáveis (1988, pp. 142-3).

Charron continua seguindo seu mestre aqui. Cabe ao sábio, diz ele, examinar e comparar todas as leis e costumes que se tem notícia, a fim de julgá-los sem paixão e de boa fé em busca da verdade; não porém a fim de regulamentar a sua própria conduta, e sim para exercer sua função e ofício de filósofo (1827, tomo II, p. 211).

Em outras passagens, Montaigne advoga em favor da liberdade de opinião e estipula as fronteiras da razão privada. Em “Da presunção”, ele diz ter “tanto apreço à liberdade de opinião que a ela não renuncio nem mesmo sob o domínio de uma paixão” (1988, p. 26). E, no mesmo ensaio, enfatiza a parte que a natureza deu a cada um: o bom senso. Não há quem não acredite em seus próprios juízos. Aquele que diz não ter bom senso já precisa de antemão acreditar nele; senão como poderíamos dar crédito a essa sua afirmação? Há, no entanto, um limite para o pensamento privado. Na sua conduta externa deve-se dar pouca importância à opinião própria, estimando apenas o que há de comum a todos; aqui somos regrados pela ordem pública (1988, p. 25). Não seria aceitável querer subordinar todos os demais em favor de suas ideias, pois “a razão privada tem jurisdição privada”²² (1987, p. 64).

Em “Dos Coxos”, o filósofo diz que é natural que ele frequentemente acaba condenando opiniões diferentes da sua, mas sempre as considerando apenas ousadas ou inviáveis, nunca aceitando qualquer tipo de agressividade

22 Ver “Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor”. Como mostra Levine, Montaigne não argumenta em favor da tolerância com base em direitos, mas fundado no autointeresse. Assim, a lei e costumes não são necessárias para promover virtude, mas apenas ordem e segurança. Desta forma, na esfera privada a população se revolta menos (1999, p. 51 e 66).

no debate. Pois, agir de modo diferente disso, é não fazer bom uso da razão. “Mas graças a Deus não será a socos que me hão de impor uma orientação” (*Pour Dieu merci, ma créance ne se manie pas à coups de poing*) (1988, p. 187 e 1834, p. 611).

Fica explícito, com estas advertências, que um caminho para a tolerância neste caso parte de uma reflexão interna e individual, não de meios coercitivos externos ou de uma política de governo instituída, tal como aparece na “Utopia” de Thomas More ou nos “Seis Livros da República” de Jean Bodin (e talvez em Thomas Hobbes)²³. Com efeito, se o procedimento cético é o de fazer uma análise interna de ideias e razões apresentadas, opondo uma teoria à outra, sem se importar, nesse caso, como é convencionalizada a ordem das coisas no meio externo, uma noção de tolerância aqui pode ser alcançada por meio da valorização da liberdade individual. Dentre as teorias políticas da modernidade, o método apresenta semelhanças notórias com o liberalismo político²⁴. Assim, o chamado conservadorismo de Montaigne é, para Sérgio Milliet, um tipo de liberalismo, pois ameniza a presença do Estado na vida do indivíduo e o deixa mais livre (1987, p. XIX). Tal conservadorismo, como nos lembra Starobinski, não deve ser entendido no sentido adotado a partir do século XVIII, como oposto ao progresso, mas somente como oposto à inovação (1993, p. 254). Curley concorda que Montaigne jamais foi católico submisso, como ele mesmo prega, mas em certo sentido um revolucionário que encorajou o secularismo (2009).

Por fim, como nota Levine, Montaigne é cético com relação a qualquer coisa fora do eu. A sua filosofia tenta, no máximo, desenvolver o conhecimento de si mesmo e estabelecer o controle de suas ideias e ações. Por isso, a aprovação de um Estado menos intervencionista: esse habilita o povo a viver de modo mais livre na esfera privada; quaisquer ações por parte do Estado – mesmo a favor da tolerância – podem ser pervertidas e levarem ao horror. “Montaigne does advocate change, but through the pen not the sword, reform not revolution” (LEVINE 1999, pp. 67-9).

23 Sobre formas de legitimar a tolerância por meio de políticas públicas em More, Bodin e Hobbes ver Forst (2013, pp. 109ss, 143-4 e 189ss). Em Bodin é importante observar que o autor parece ter mudado significativamente sua opinião no “Colóquio entre os sete sábios” e em Hobbes a questão é complexa, na qual uma parte dos seus comentaristas sustenta não haver qualquer espaço para a tolerância na sua filosofia. Sobre isso ver também Letwin, In LEVINE 1999, cap. 8.

24 Sobre uma relação entre ceticismo e liberalismo ver, por exemplo, Lessa (1994).

Ceticismo e tolerância

As ênfases nas seções acima sobre as posições montaigneanas acerca das guerras e crueldades em todo território europeu, da conquista do Novo Mundo, dos horrores causados pelos partidos religiosos em seu tempo e, por fim, do apreço pela liberdade de pensamento e opinião têm por finalidade tentar qualificar melhor o ceticismo de Montaigne.

Apesar de já ter sido bastante aproximado do ceticismo pirrônico por diversos comentadores, especialmente quando analisado na “Apologia”, há inúmeras leituras recentes aproximando-o, mais propriamente, de um ceticismo acadêmico, moderado ou de um ceticismo próprio e original, adequado à sua filosofia da fé ou do eu. Não nos alongaremos nessas qualificações; mostraremos apenas que a filosofia de Montaigne, se pensada como aberta a uma visão humanista e tolerante com relação às opiniões alheias, não pode ser equiparada a um ceticismo do tipo que suspende o juízo com relação a todas as coisas (geralmente atribuído ao pirronismo), incluindo a possibilidade de tolerar o outro. É preciso, portanto, buscar uma compreensão de ceticismo em Montaigne que não negligencie as passagens marcantes de seus ensaios a respeito da dor, crueldade e respeito ao próximo, como as mostradas acima.

De modo geral, pode-se dizer que o pirrônico suspende o juízo sobre todas as coisas, incluindo o valor ou *status* das informações de suas próprias sensações, sentimentos e ações. Isso obviamente não significa que ele não esteja sujeito a dores e prazeres, amores e ódios, alegrias e tristezas. Tampouco significa que não possa ter relações sociais com as pessoas ao seu redor. Mas, como diz Sexto Empírico, todas essas sensações e afecções são percebidas pelo cético de modo instintivo e aparente, sem atribuir a elas qualquer valor de verdade ou falsidade. Mesmo com relação às leis e costumes, o cético apenas segue regras e convenções, como já mostrado acima.

A leitura de Montaigne que apresentamos aqui, porém, envolve um comprometimento maior do autor com relação às sensações de dor e prazer: ainda que também não se comprometa a valores absolutos de verdade e falsidade, os seus comentários sobre as cenas de crueldades cometidas no Novo Mundo ou provenientes das guerras religiosas e políticas ultrapassam a mera descrição indiferente dos fatos, chegando a se aproximar de denúncias carregadas de indignação, além de manifesto desagrado e reprovação a determinadas ações humanas. Além disso, tais manifestações não são acompanhadas de advertências por serem meramente instintivas nem Montaigne se preocupou em mostrar o outro lado da questão todas as vezes em que argumentou contra a crueldade e o sofrimento humano. O autor também atribui um valor ao menos pragmático

para ações políticas, tendo por fim evitar danos e horrores maiores em seu meio ou em qualquer lugar que estejam envolvidos seres humanos. Como mostrado acima, Montaigne argumenta em favor das vantagens e utilidades em seguir um tipo de conduta em vez de outra. Como diz Luiz Eva, Montaigne chega a manifestar repugnância por determinadas paixões perturbadoras, como por exemplo, o medo, os desejos imoderados dos dogmáticos, a supers-tição, o amor pela novidade, a rebelião e a desobediência (2004, p. 174).

Montaigne chega a sugerir – e principalmente Charron, depois dele – que o espírito de intolerância com relação aos costumes alheios são sinais de arrogância e dogmatismo, visto que cabe ao cético seguir os costumes locais e manter-se aberto para as mais diversas visões de mundo e formas diversificadas de vida.

É importante mencionar também que há passagens em Montaigne que parecem afastá-lo do ceticismo pirrônico. Ao criticar a ideia de inação que comumente se atribui a Pirro, Montaigne afirma na “Apologia”: “não há seita filosófica que não seja forçada a praticar e seguir infinidade de preceitos que não compreende nem aceita, se quer viver no mundo. Quando por exemplo quer viajar por mar tem que o fazer sem saber se terá êxito ou não; calcula que o navio é bom, o piloto experimentado, favorável ao vento” (1987, p. 234). E, um pouco antes, mostra, contra Epicuro, que o homem vive atrás do prazer, mas não consegue evitar a dor que continuamente o acompanha. A indiferença diante da dor e do desconforto seria a aniquilação do ser humano, e privar-nos da dor seria privar-nos também do prazer (1987, p. 229). Ainda no ensaio “Da virtude”, diz que há uma diferença em nutrir determinadas ideias na alma e pô-las em prática. Pirro teria levado a cabo as suas dúvidas na vida comum, o que seria algo contrário à natureza humana (1988, p. 46).

Em outro momento, Montaigne parece colocar o ceticismo em um certo extremo, preferindo antes um meio-termo em sua filosofia. No último parágrafo do ensaio “Dos coxos”, o autor mostra que

a afoiteza dos que atribuíam ao espírito humano a capacidade de tudo saber levou os outros a afirmarem, por despeito ou contradição, que o espírito não era capaz de coisa alguma. Estes exaltavam ao extremo a ignorância como aqueles glorificavam absurdamente a ciência. De modo que não há como negar que o homem é imoderado em tudo e só para quando forçado pela incapacidade de ir além (1988, p. 189).

Quanto ao seu sistema filosófico, ele apenas reconhece ser de uma nova espécie de filósofo, “por acaso e sem premeditação” (*nouvelle figure, un philosophe impremedité et fortuite*) (1987, p. 253 e 1834, p. 313).

Todos esses indícios nos levam a crer que Montaigne seria favorável a uma noção de tolerância moderna com relação a outras pessoas do seu ambiente e a outros povos. É preciso lembrar, porém, que a noção de “tolerância” que temos hoje, derivada do período iluminista, não era definida assim no tempo de Montaigne. Antes desse período, o termo era utilizado no sentido de suportar um mal necessário ou no sentido de impunidade, chegando até mesmo a indicar indiferença religiosa. Entretanto, podemos pensar num conceito amplo de ideias tolerantes em que filósofos do século XVI chegaram a compartilhar, que envolve liberdade de consciência e de credo religioso e até mesmo algum respeito às convicções alheias, independentemente de corresponderem ou não a determinado valor de verdade.

Há outros comentadores que sustentam algum tipo de tolerância em Montaigne. Lestringant está de acordo que a posição relativista de Montaigne não exclui a condenação moral. Para ele, Montaigne inventa o discurso do outro, isto é, a “heterologia” (2006). Forst mostra que é possível encontrar tolerância a partir de três aspectos da filosofia de Montaigne: o ético (na medida em que gera conhecimento do relativismo de valores e formas de vida), o teórico-religioso (por um esforço pessoal em lutar por um estado de espírito sem preconceitos) e o político (no sentido de conformidade externa, sem se opor a leis e costumes) (2013, p. 155).

Levine está de acordo que a ideia de tolerância em Montaigne tem sua base cética, mas acrescenta que ela é antes fundada no bem humanitário. Por um lado, o seu ceticismo, que o comentador identifica como sendo mais propriamente o acadêmico, o auxiliaria ao destruir convicções que o levariam à intolerância, e nos mostraria que todas as nossas opiniões são falíveis. Além disso, ajudaria o filósofo a encontrar uma calma interna ao diminuir o seu fascínio pela exploração. Ao encontrar ignorância em si mesmo, não teria interesse em forçar nada em outro eu. Quanto ao aspecto humanista, perseguir o outro causaria dor à pessoa. Assim, para Levine, tolerância surge não de uma autonegação, mas de um autoconhecimento. Pessoas teriam que buscar ser completas e saudáveis, estar de bem consigo mesmas e de sua condição natural. Além disso, como os costumes são criações humanas (e Montaigne nos faz ver isso muito bem), não haveria boas razões para a intolerância (1999, pp. 51-8, 65 e 68). Marcondes nota além disso que, sendo os costumes peculiaridades de cada povo, não condenamos nem elogiamos pessoas ou povos,

mas somente os seus próprios hábitos ou costumes; “que são contingentes e cambiáveis e não significam necessariamente a crença em uma natureza humana boa ou má, selvagem ou civilizada” (2012).

Há, porém, uma passagem em Montaigne que poderia nos levar à interpretação de que o autor seria favorável à intolerância em pelo menos um determinado caso. Trata-se de uma passagem final do ensaio “Da liberdade de consciência” a respeito de uma ação do imperador Juliano.

No que é muito merecedor de consideração, o Imperador Juliano empregou a mesma fórmula de liberdade de consciência para inflamar as dissensões civis que nossos reis empregam para extinguir. De forma que se pode por um lado dizer que entregar as rédeas às pessoas para cada um hospedar sua própria opinião é espalhar e semear a divisão e, por assim dizer, dar uma mão para incrementá-la, não havendo impedimento legal ou restrição para impedir ou paralisar essa carreira; mas, por outro lado, pode-se também dizer que dar às pessoas as rédeas para cada um hospedar sua própria opinião é mitigá-los e abrandá-los através da facilidade e da tolerância, e entorpecê-los no ponto em que o estímulo mais se faz aguçado pela singularidade, novidade e dificuldade: penso que melhor para a reputação de devoção de nossos reis é que não sendo capazes de fazer o que pretendiam, montaram um espetáculo para expor o que podiam fazer. (1988, p. 32).

Na passagem acima, Montaigne apresenta duas estratégias políticas com o propósito de conter dissensões civis: dando liberdade de consciência e religiosa a toda população, como os reis de seu tempo, ou proibindo-a, como fez Juliano. Aparentemente Montaigne aprova o recurso do antigo imperador. Mas, seja qual for a estratégia que Montaigne teria preferido (e seja ela mais aproximada da noção que temos hoje de tolerância ou não), ele tem aqui um fim em vista: a paz no reino. De modo algum suspende o juízo acerca da paz ou da guerra e argumenta pensando em tal finalidade ou propósito ao optar por uma determinada ação estratégica. Além disso, pode ser que a preferência de Montaigne a tal critério seja uma opção específica a uma determinada situação e talvez momentânea ou provisória. Isso seria próprio de um ceticismo, mas não de um ceticismo que suspende o juízo sobre a ideia de tolerância e de paz. Curley pensa que essa estratégia de Montaigne poderia ser apropriada num contexto em que predominem dissensões civis devido à diversidade de opiniões e que isso seja necessário até que as pessoas se acostumem com as suas próprias diferenças (2005). Tuck também afirma que, devido ao caráter ambíguo da situação (de se aceitarem ou não opiniões divergentes), Montaigne opta por soluções pragmáticas, que possam ser pensadas e resolvidas em circunstâncias particulares, sempre tendo em vista a paz civil (2009).

Para Curley, um ceticismo limitado, que considera o outro como alguém que possui crenças não menos racionais que a sua, é bastante apropriado à ideia de tolerância (2005). Lessa mostra que uma epistemologia não-dogmática, que ele atribui a Stuart Mill, compartilha a ignorância entre todos os cidadãos, evitando assim a atribuição de valores de verdade e falsidade a qualquer opinião (1994).

Neste sentido, parece que o estudo e análise do outro seja um requisito para a possibilidade do próprio ceticismo montaigneano, o que nos leva à questão mais geral que vai além do ceticismo de Montaigne, a saber, se o cético poderia admitir a intolerância sob risco de comprometer a própria possibilidade de se levantarem dúvidas. Embora Levine (1999, p. 05), Tuck (2009), Dees (2005) e Forst (2013, p. 161) afirmem que o cético moral não poderia excluir a possibilidade da intolerância, podemos nos perguntar se seria possível o cético aceitar ao menos um tipo de intolerância: a de não respeitar ou nem mesmo dar ouvidos aos argumentos de outrem. Ora, se o procedimento de suspensão de juízo é primeiramente realizar uma análise imparcial dos argumentos para que esses possam ser colocados na balança a fim de se constatar se são equipolentes ou não, como o cético poderia fazer um levantamento de ideias e argumentos se, de antemão, se propuser a rejeitar algum tipo de argumento? Não seriam as próprias guerras e crueldades, seja contra partidos religiosos, seja contra diferentes povos, formas de intolerância que impediriam, além de outras coisas, o nosso acesso aos seus pontos de vista, às suas opiniões, formas de vida e crenças? E não seria a liberdade de pensamento e opinião – ao menos a que eu recebo de outrem – um requisito básico para a formação da dúvida cética?

Talvez a resposta do cético a essas questões seja a de que os argumentos que recebe possam ser compreendidos de modo aparente ou instintivo, que ele acata as ideias dos seus proponentes sem dar qualquer sinal de aprovação ou desaprovação a elas; apenas as ouve. De fato, isso parece não comprometer o cético com quaisquer valores de tolerância ou intolerância, de respeito e liberdade, de noções de isonomia e integridade pessoal. No entanto, certamente são asserções que necessitam ser aceitas de forma pragmática, instrumental, aparente ou de modo natural e espontâneo. E, sem esse tipo de aceitação nenhum tipo de dúvida pode ser levantado. Críticas semelhantes foram muitas vezes feitas ao *cogito* cartesiano: se duvido, tenho a consciência de que penso e existo, mesmo que a própria dúvida e noção de estar pensando sejam encaradas de modo instrumental e instintivo, sem compromisso com qualquer valor de certeza. As defesas aqui podem indicar que a dúvida sobre

a dúvida nos levaria a um regresso infinito, parada arbitrária e injustificada na argumentação ou acusação de círculo vicioso. No entanto, tais críticas ao procedimento próprio da razão podem dar mais força ao cético, que faz justamente esse tipo de ataque, de modo que fica difícil saber se o ônus da prova deve ficar a cargo do cético ou do seu oponente.

Seja como for, há evidências fortes de que Montaigne tenha argumentado e favorecido a leitura em favor de determinado tipo de tolerância, seja de forma consciente ou não, o que nos leva a afastá-lo neste aspecto do ceticismo pirrônico. E, ainda que não se possa mostrar que do ceticismo (ou relativismo ético) exista uma implicação lógica com relação à tolerância, ao menos parece haver uma relação psicológica entre eles, como insinua Dees (2005) e Prinz (2007, p. 213). Outros filósofos simpáticos ao ceticismo na modernidade também sustentam noções em favor do discurso em favor da tolerância.

Referências

- CHARRON, P. *De la sagesse, Petit Traicté de Sagesse, Opuscules extraits des OEuvres de Charron*. Paris: Rapilly, 1827.
- CONLEY, T. *The Essays and the New World*. In: LANGER, U. *The Cambridge Companion to Montaigne*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005.
- CURLEY, E. *Skepticism and Toleration: The Case of Montaigne*. In: GARBER, D; NADLER, S. (ed.). *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 2, 2005. pp. 1-33.
- DEES, R. *The Paradoxical Principle and Salutary Practice: Hume on Toleration*. *Hume Studies*, Vol. 31, Nr. 1, 2005.
- DELUMEAU, J. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- ANNAS, J.; BARNES, J. (eds.). *Sextus Empiricus. Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- EVA, L. *Montaigne contra a vaidade*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- FORST, R. *Toleration in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- HAMLIN, W. M. *On Continuities between Skepticism and Early Ethnography; Or, Montaigne's Providential Diversity*. *Sixteenth Century Journal*, Vol. 31, N. 2, 2000.
- LANGER, U. *Montaigne's political and religious context*. In: _____. *The Cambridge Companion to Montaigne*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005.
- LAS CASAS, B. *O Paraíso Destruido: A sangrenta história da conquista da América*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

- LESSA, R. Ceticismo e Liberalismo: Reflexões sobre uma possível afinidade eletiva. *Revista de Sociologia e Política*, n. 3, 1994.
- LESTRINGANT, F. O Brasil de Montaigne. *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 2, 2006.
- LEVINE, A. (ed). *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*. Oxford: Lexington Books, 1999.
- MARCONDES, D. Montaigne, a Descoberta do Novo Mundo e o Ceticismo Moderno. *Kriterion*, n. 126, 2012.
- MONTAIGNE, M. de. *Essais*. Paris: Lefevre, 1834.
- _____. *Ensaio*. 2 vol. São Paulo: Abril Cultural, 1987/1988. (Col. Os Pensadores).
- PELÉ, A. Montaigne y Las Casas. Dos defensores de la dignidad humana. In: DYKINSON. *Entre la ética, la política y el derecho: Estudios en Homenaje al Profesor Gregorio Peces-Barba*, Vol. III. Madrid: Dykinson, 2008, p. 959-974. (Teoria de la Justicia y derechos fundamentales).
- PRINZ, J. *The emotional construction of morals*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- STAROBINSKI, J. *Montaigne em movimento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- TUCK, R. Scepticism and toleration in the seventeenth century. In: MENDUS, S. (ed.). *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- VILLEY, P. *Les sources & l'évolution des essais de Montaigne*. 2 vol. Paris: Hachette, 1908.