

RUI BERTRAND ROMÃO
- org -

O Cepticismo e Montaigne

UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Colecção - *TA PRAGMATA*
Direcção: José Manuel Santos

Design da Capa: P. Calapez
Execução Gráfica: Serviços Gráficos da Universidade da Beira Interior
Tiragem: 500 exemplares
Covilhã, 2003
Depósito Legal Nº 202797/03
ISBN – 972-8790-10-4

Apoio:

FCT **Fundação para a Ciência e a Tecnologia**
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DO ENSINO SUPERIOR **Portugal**

Programa Operacional Ciência, Tecnologia, Inovação do III Quadro Comunitário de Apoio

Índice

Nota de Abertura	7
Maria José Vaz Pinto , Cepticismo e Relativismo na Sofística Antiga, segundo Sexto Empírico	15
Rui Bertrand Romão , O Conceito de Ataraxia nos Pirrónicos Antigos e na «Apologia de Raimundo Sabunde»	39
Alain Legros , Qu'est-ce qu'un dogme pour Montaigne?	59
Philip Hendrick , Montaigne and Sebond: scepticism, faith and imagination	83
Hervé Baudry , Il était deux fois: Montaigne et Descartes à Lorette	103
Diogo Pires Aurélio , Montaigne e Espinosa: a tolerância céptica e a tolerância racionalista	141
Maria Filomena Molder , A diferença entre assistir à morte e exercitar-se na morte	161
António Marques , O problema das outras mentes e o ponto de vista do cepticismo moderado de Wittgenstein	175

Nota de Abertura

Na investigação filosófica das últimas décadas o cepticismo tem sido alvo de um redobrado e crescente interesse, que tem incidido quer sobre a reavaliação dos temas e, sobretudo, problemas cépticos a ele atinentes, quer sobre a reapreciação dos autores e correntes de pensamento em cuja filosofia ele desempenha um papel determinante. Significativamente, esta revitalização tem sido feita do ponto de vista tanto da tradição filosófica anglo-saxónica como da continental, podendo mesmo vir a ser considerado uma das possíveis pontes entre as duas.

Montaigne é um autor privilegiado para a partir, ou em torno, dele se investigar o cepticismo, em várias perspectivas. Em especial o é quando a investigação incide não apenas sobre questões teóricas, mormente as ligadas ao conhecimento, a que por tradição moderna mais se vincula a problemática céptica, mas, de igual maneira, sobre temas e problemas de ordem prática. O que é natural, porquanto, afinal, Montaigne se pode considerar haver, sobretudo, sido um filósofo político e moral. Todavia, o estatuto do cepticismo nos *Ensaio*s não deixa de constituir matéria controversa, como controverso acaba por ser o papel desempenhado pelo Autor na tradição céptica,

devido-se encarar tanto a vertente que sobre ele pesa, como a que ele marca de forma indelével.

O estudo de Maria José Vaz Pinto, «Cepticismo e Relativismo na Sofística Antiga, segundo Sexto Empírico» centra-se precisamente sobre um movimento de pensamento onde, antes de Pírron, considerado o iniciador do cepticismo propriamente dito, vamos encontrar desenvolvidos problemas e linhas de argumentação que irão ser fundamentais no pirronismo. A Autora analisando e comentando os fragmentos sextianos sobre Protágoras e Górgias, apura as afinidades e distâncias das suas posições com o pirronismo de Sexto. Vem, assim, a focar uma dicotomia essencial de ascendência sofística na consideração do cepticismo, como também na maior parte dos autores a ele ligados em período posterior, incluindo Montaigne: a argumentação antilógica baseada no conflito de opiniões e desembocando na suspensão; e o relativismo. É a relação entre estes dois elementos que aqui mais prende a atenção da autora de *A doutrina do Logos na Sofística* (Lisboa, Colibri, 2000), a qual também se preocupa em mostrar como o relativismo de Protágoras escapa às principais objecções que se põem a essa posição.

Rui Bertrand Romão debruça-se de igual modo sobre o cepticismo antigo. O tema sobre que incide este seu estudo diz respeito ao que os Pirrónicos apresentavam como seu *telos* (fim), a tranquilidade de espírito (*ataraxia*). Contudo, mais do que propriamente especular sobre a caracterização dessa tranquilidade, e de apurar o mais minuciosamente possível (pois os textos deixados sobre o assunto são muito lacónicos) a sua conformação, interessa-lhe aqui, sobretudo, focar o esquema processual de acesso à *ataraxia* como o que, desde logo, confere manifesta especificidade à concepção pirrónica da *ataraxia*. O mesmo esquema, detecta ele também no capítulo dos *Ensaíos*, «Apologia de Raimundo Sabunde», em que

Montaigne, de resto, fala explicitamente da *ataraxia* pirrónica.

No ensaio que se segue, o eco do cepticismo antigo mostra-se de novo fundamental. Alain Legros, o autor de *Essais en Poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, publicado em 2000, e que compreende a edição integral dos textos inscritos nas traves da biblioteca de Montaigne, debruça-se aqui sobre uma questão essencial para qualquer filosofia que se reclame da tradição céptica, o problema do que é um dogma. Fá-lo ele, desde logo, recorrendo no título do seu ensaio a uma fórmula interrogativa referenciada a Montaigne, «Que é um “dogma” para Montaigne?», o que não deixa de possuir ricas conotações para os habituados a reflectir sobre o cepticismo e sobre Montaigne. De facto, a caracterização da variante do cepticismo antigo mais cara a Montaigne, ou que mais amiúde enquanto tal tem sido considerada, ou seja, do pirronismo, passa por frisar a índole suspensiva deste, a que se liga a expressão interrogativa. A investigação de Legros, após uma cuidadosa perscrutação do uso do termo «dogme» e seus derivados no século XVI francês, debruça-se sobre o emprego que dele faz Montaigne, analisando cada uma das suas ocorrências nos *Ensaïos*. A propósito das principais escolas filosóficas da antiguidade o termo «dogma» possui uma conotação negativa de opinião cristalizada. Igualmente negativa é a conotação de opinião, produzida pelo livre-exame, contrária à observância tradicional e à fé, de que se pode revestir o termo. Mas quando aplicada ao pirronismo ou ao próprio pensamento de Montaigne, o sentido da palavra pode não ser pejorativo, tendo mormente a acepção quer de teorias não consideradas conclusivas quer de «elaboração ética pessoal» ou de «verdade relativa a si». Legros por último estabelece a relação entre esta concepção positiva do dogma como

«verdade de aparência» e o estilo filosófico de Montaigne, ou mais bem dito, a «escolha de uma escrita» não resolutive por ele empreendida como «ponto de partida de toda a produção filosófica».

O texto de Montaigne que ao mesmo tempo é o mais explicitamente filosófico e o que a mais manifesta influência do cepticismo antigo acusa, o duodécimo capítulo do IIº Livro dos *Ensaio*s, é a «Apologia de Raimundo Sabunde». Aí Montaigne propõe-se defender uma obra, a que estava ligado de modo particular, a *Theologia Naturalis* de Raimundo Sabunde, por ele traduzida e inicialmente publicada em 1569. A defesa não é, porém, nem linear nem tradicional, incluindo mesmo passagens irónicas sobre aspectos da doutrina sabundiana, bem como a contestação de teses principais suas, nomeadamente as que dizem respeito ao antropocentrismo. No seu estudo, intitulado «Montaigne e Sebond: Cepticismo, Fé e Imaginação», Philip Hendrick, aborda a questão do cepticismo filosófico de Montaigne sob um ponto de vista fortemente apoiado na elucidação desse paradoxo central da «Apologia de Raimundo Sabunde», o de uma defesa que, pelo menos aparentemente, arruina o que se propõe defender. Para o fazer, Hendrick considera atentamente a tradução por Montaigne da obra sabundiana, concluindo que esta, sem reproduzir exactamente o pensamento do teólogo catalão, não deixa em muitos aspectos de ser respeitosa do original, apontando mesmo para coincidências com as ideias do teólogo dos «pontos de vista pessoais [do tradutor] acerca de crença religiosa». A respeito da «Apologia de Raimundo Sabunde», defende ele que o pensador catalão nunca é ao longo dela «inteiramente rejeitado».

Tal como Hendrick, Hervé Baudry, no seu estudo «Il était deux fois: Montaigne et Descartes à Lorette», acaba por abordar lateralmente a questão da religião de Montaigne

e elege como integrando o tema central a relação entre dois filósofos. Aqui, estamos perante uma análise comparativa. Neste caso incide ela sobre as deslocações a Loreto de ambos, uma delas relativamente bem documentada (a de Montaigne), a outra (a de Descartes), tratando-se de uma hipótese baseada num manuscrito em que se fala dela como projecto. Mas, ao passo que Hendrick se debruça sobre a relação entre Montaigne e um pensador que o influenciou e marcou, de uma ou de outra maneira, e sobre que ele escreveu, Raimundo Sabunde, Baudry articula Montaigne com um filósofo posterior, que se costuma presumir que o tenha lido e contra ele reagido, Descartes. O contraste entre as duas filosofias, uma céptica, a outra anticéptica, é também um contraste de *weltanschauungen*, de concepções de viagem e de maneiras de viver o cristianismo.

O texto de Diogo Pires Aurélio, «Montaigne e Espinosa: a tolerância céptica e a tolerância racionalista», também consiste num confronto de dois autores, representando concepções distintas, se não opostas, da noção de tolerância e da sua fundamentação teórica, a de Montaigne assentando «em pressupostos cépticos» e a de Espinosa, «em pressupostos racionalistas». Para Diogo Pires Aurélio, especialista na temática da tolerância e em Espinosa, ambos os Autores almejam «salvaguardar o valor da esfera privada do indivíduo». Divergem, no entanto, os modos que eles concebem para lograr tal propósito. Montaigne, recusando à razão o alcance de «verdades inquestionáveis» e a qualquer homem, grupo humano ou instituição, a legitimidade de impor crenças em valores, encara como realizável o seu desiderato através de instituições civis que exerçam com moderação o seu poder sobre cidadãos respeitadores. Em contrapartida, Espinosa constrói como «modelo de racionalidade em política» uma

ordem pública tolerante moldada sobre o direito natural da liberdade individual e intenta lograr o referido desiderato, concebendo as instituições como «verdadeiros dispositivos que assegurem a liberdade de cada um». Diogo Pires Aurélio explana tão diversas concepções, tendo em conta que Montaigne subjuga a tolerância ao poder ao passo que Espinosa a coloca no próprio poder, e procede a uma minuciosa análise das respectivas fundamentações gnosiológica e metafísica.

O confronto de que trata Maria Filomena Molder não é já o de diferentes concepções e práticas de viagem ou o de filosofias da tolerância distintas, mas o que se estabelece entre, por um lado, o acto fundacional dos *Ensaïos*, do projecto montaniano de estudo de si e da sua escrita - a assistência de Montaigne à agonia e morte de La Boétie, assunto de uma carta escrita pelo Autor ao seu Pai e como tal publicada em 1570 - e, por outro lado, a exercitação na morte, reelaboração montaniana da preparação filosófica para a morte, implicando uma familiarização com a morte, segundo Montaigne, só possível «até certo ponto» (*aucunement*). Esta expressão constitui para Maria Filomena Molder «o selo, o contraste próprio deste ourives» que é Montaigne. Frisa assim a Autora a dimensão de investigação não resolutiva de uma linguagem e de uma escrita que propõem em vez de impor e o carácter de abertura à totalidade do mundo que marca o cepticismo montaniano, oposto ao cepticismo niilista.

É também de uma recusa de um cepticismo radical segundo a perspectiva de um de tipo moderado, o de Wittgenstein, que fala o texto com que encerra a presente colecção. Deve-se ele a António Marques, especialista em Kant e Wittgenstein, o seu mais recente livro versando precisamente sobre o filósofo austríaco: *O Interior - Linguagem e Mente em Wittgenstein* (Lisboa, Fundação

Calouste Gulbenkian, 2003). O ensaio que aqui se publica, intitulado «O problema das outras mentes e o ponto de vista do cepticismo moderado de Wittgenstein», incide sobre um aspecto central do cepticismo moderno pós-cartesiano, a questão das outras mentes, estudando o tratamento que tal questão recebe de Wittgenstein. Tal tratamento interessa ao Autor sobretudo pela «perspectiva antropológica» que o cepticismo moderado de Wittgenstein «acaba por definir».

A colecção de estudos que agora se apresenta ao público leitor sobre o *Cepticismo e Montaigne* corresponde a um colóquio realizado sobre o mesmo tema na Universidade da Beira Interior na Covilhã, no Outono de 2002, e de cuja organização fui o responsável. Não posso, assim, deixar de exprimir aqui o meu reconhecimento ao Prof. António Fidalgo, presidente da Unidade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior, cujo apoio multimodo foi precioso ao bom desenrolar quer do colóquio quer da publicação do livro. Também devo agradecer ao director desta nova colecção de estudos filosóficos, Prof. José Manuel Santos, por haver escolhido a presente obra para inaugurá-la. No que diz respeito ao colóquio, seria por demais injusto não lavrar neste lugar recordação do empenho e da eficiência administrativa da Dr.^a Mércia Cabral Pires. Por último, quero exprimir a minha gratidão muito particular à minha mulher, Ana Maria, pelo seu constante e inestimável apoio, e a Pedro Calapez, que teve a generosidade de desenhar os cartazes e folhetos que promoveram o colóquio assim como de conceber a capa deste livro.

Rui Bertrand Romão

Cepticismo e Relativismo na Sofística Antiga, segundo Sexto Empírico

Maria José Vaz Pinto

Universidade Nova de Lisboa

Propomo-nos abordar a temática do cepticismo, centrando-nos na Sofística Antiga a partir do testemunho de Sexto Empírico, nomeadamente dos fragmentos reunidos na edição Diels-Kranz, respeitantes a Protágoras e a Górgias.¹ Iremos desenvolver a nossa intervenção em três momentos:

- A apresentação que Sexto faz dos referidos pensadores e os termos em que expõe as doutrinas que lhes são atribuídas;
- Os pressupostos filosóficos do cepticismo de Sexto Empírico;
- As posições de Protágoras e Górgias, acerca do conhecimento e do agir: cepticismo e relativismo.

O objectivo destas reflexões visa destacar o carácter específico do relativismo dos sofistas e a eventual abertura das suas perspectivas numa dimensão construtiva.

¹ DK 80 A 12, 14, 15, B 1; DK 82 B 3.

1. A apresentação dos sofistas na doxografia de Sexto Empírico

Ao referir duas questões, cepticismo e sofística, com um impacto tão incontestável na actualidade, será descabido fazer o encómio retórico das afinidades do tema com as preocupações dos tempos presentes.² Recordaremos apenas

² Numa recensão de obras recentemente publicadas, J.P.-Cavaillé fala do “regresso dos cépticos” (*Revue Philosophique de La France et de l'Étranger* n° 2, avril-juin 1998, pp.197-220), e acentua a vitalidade do retorno a essa temática, patente em numerosas traduções e ensaios ultimamente aparecidos nas livrarias. Cf. a bibliografia, *ibid.*, pp. 217-220. Pierre Pellegrin, autor da edição bilingue de Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes, Introduction, traduction et commentaires*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, explica o sucesso que tiveram as traduções latinas das obras de Sexto Empírico (de *Esboços Pirrónicos*, por Henri Estienne, em 1562, e *Adversus Mathematicos*, por Gentien Hervet, em 1569), sublinhando os condicionalismos que afectavam, à data, a história intelectual da Europa: “Num universo bruscamente dilatado pela descoberta da América, abalado pela crise religiosa da Reforma, maravilhado com a redescoberta da Antiguidade, muitos intelectuais viram no cepticismo a resposta aos terríveis desafios lançados pela diversidade e pela instabilidade das coisas” (*op. cit.*, p.15). E acrescenta, de seguida, “Montaigne foi, certamente, aquele que melhor soube tirar partido dos textos cépticos para trazer respostas aos problemas do seu tempo” (*ibid.*). Há um certo paralelismo entre o modo de sentir dos modernos e a receptividade contemporânea a estas problemáticas. Sobre a influência filosófica das referidas doutrinas, veja-se C. B. Schmitt, “The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times”, in M. F. Burnyeat ed., *The Skeptical Tradition*, Berkeley /Los Angeles /London, Univ. of California Press, 1985, pp.225-251. Cf. A.A., *Scepticism: Inter-Disciplinary Approachs (Proceedings of the Second International Symposium of Philosophy and Inter-Disciplinary Research, Zacharo, September 27-31, 1988)*, Athens, 1990; Julia Annas and Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism, Ancient Textes and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985; Gabriele Giannantoni ed., *Lo Scetticismo Antico (Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R., Roma, 5-8 novembre, 1980)*, 2 vol., Napoli, Bibliopolis, 1981.

alguns tópicos, relativos a Sexto Empírico, sobejamente conhecidos de todos.

Sexto Empírico, nos séculos II-III da era cristã, representou o expoente máximo do cepticismo antigo, e as suas obras³ constituem precioso manancial de informações, a um duplo título: como “suma” dos argumentos dos cépticos, em particular do cepticismo pirrónico de que Sexto se considera herdeiro e continuador; como fonte acerca das doutrinas dos pensadores dogmáticos contra os quais os cépticos se insurgem.⁴ O contributo doxográfico de Sexto relativo aos sofistas é particularmente rico e importante, o que resulta manifesto na leitura dos excertos indicados. Com base nos referidos fragmentos, não só podemos destacar o ponto de vista céptico segundo o qual se equacionam os problemas, como se torna possível levar a cabo, na óptica desse mesmo cepticismo, o levantamento sumário das posições filosóficas específicas

³ Médico e filósofo, as datas relativas a Sexto Empírico são incertas, tendo vivido em torno a 200 d.C. Chegaram até nós as seguintes obras: *Esboços Pirrónicos* (em três livros); *Contra os Dogmáticos* (que compreende cinco livros, entre os quais *Contra os Lógicos*, *Contra os Físicos* e *Contra os Moralistas*); e *Contra os Sábios*, em onze livros, mais conhecido por *Contra os Professores* ou pelo título latino *Adversus Mathematicos*. A Sexto atribui-se, entre outros escritos que se perderam, um tratado de medicina e um estudo sobre a alma. Na opinião de Pierre Pellegrin, contrariamente ao que tem sido admitido, os *Esboços Pirrónicos* correspondem a uma elaboração tardia no conjunto global da obra do céptico.

⁴ Pirro (365-270 a.C.) não escreveu qualquer obra, devendo-se sobretudo a Tímon de Fliunte a divulgação e estruturação das doutrinas que se tornaram o principal esteio da tradição céptica. Quanto aos adversários filosóficos do cepticismo, os mais constantes opositores foram os estóicos. Veja-se Mario Dal Pra, *Lo Scetticismo Greco*, Roma, Editori Laterza, 1989; e Edwyin Bevan, *Stoics and Sceptics*, Chicago, Ares Publishers, 1980. Ver também, R. W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics, An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London and New York, Routledge, 1996.

dos sofistas Protágoras e Górgias. No respeitante a Protágoras, Sexto foca algumas das suas principais doutrinas: a identificação do critério de verdade com “metron”, no âmbito da concepção do “homem-medida” das coisas⁵, e o princípio do relativismo, no contexto da afirmação da fluidez da matéria⁶. Quanto a Górgias, o tratado *Do Não Ente* é um testemunho eloquente da “ruína” do critério de verdade, por meio da argumentação antilógica, conduzindo a consequências extremas a lógica eleata de que o sofista se serve e aplica aos conteúdos dogmáticos da tradição filosófica.⁷ Na perspectiva de Sexto, assume particular relevo a discussão sofística do “critério” e a impossibilidade daí decorrente de distinguir o verdadeiro do falso. No caso de Protágoras, ressalta a polémica doutrina segundo a qual todas as opiniões são verdadeiras, o que inviabiliza a operacionalidade do “critério” de forma tão decisiva como, no caso de Górgias, a estratégia argumentativa do tratado *Do Não ente* e o seu alegado niilismo. Com efeito, “se todas as opiniões são verdadeiras”, também a opinião contrária será verdadeira. Ou seja, “se é verdade que nem todas as opiniões são verdadeiras”, o argumento vira-se contra si mesmo e autodestrói-se.⁸

⁵ DK 80 B 1, Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 60; cf. DK 80 A 1, Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 51, e, quanto ao agnosticismo acerca dos deuses, DK 80 B 4.

⁶ DK 80 A 14, Sexto Empírico, *Esboços Pirrónicos*, I, 32 [216-9].

⁷ DK 82 B 3, Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 65-78.

⁸ DK A 15, Sexto Empírico, *ibid.*, 389. Sobre este ponto, cf. o importante estudo de M. F. Burnyeat, “Protagoras and Self-Refutation in Plato’s Theaetetus”, *The Philosophical Review*, LXXXV, 2 (April 1976), pp.172-195.

O cepticismo dos sofistas é inegável em face da impossibilidade de conhecer *a verdade*, em sentido universal e absoluto. Protágoras defende *verdades* múltiplas, correspondentes ao modo de apreender as coisas pelos diferentes sujeitos, e reabilita, assim, a validade das aparências particulares e contingentes, em conformidade com o princípio segundo o qual o homem se institui como medida de todas as coisas.⁹ Mas ao mesmo tempo e de forma marcante, Protágoras surge, na exposição de Sexto, como um exemplo ilustrativo de dogmatismo, pela adesão à crença no valor de verdade das impressões fenomênicas. Sustenta duas teses a respeito da matéria: esta está submetida a um fluxo contínuo e nela subsistem “as formas das coisas aparentes”, de maneira que a matéria tem a capacidade, em si própria, de “ser tudo o que ela parece ser a qualquer um”¹⁰. As razões de ser dos fenômenos radicam, pois, nessa matéria que contém em si mesma a capacidade de ser tudo o que aparece. Para Sexto, o dogmatismo de Protágoras configura-se como uma modalidade de relativismo, enquanto o sofista admite que os seres humanos captam as diversas coisas, em diferentes momentos, segundo as suas diferentes disposições,¹¹ e defende como verdadeiro o que aparece a cada um como tal. As opiniões variam conforme as disposições dos sujeitos

⁹ DK 80 B 1, em especial Platão, *Teeteto*, 151 e-162 a, 161 c; cf. A 1, 21 a.

¹⁰ Cf. Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos*, I, 32 [217-8]; veja-se Françoise Caujolle-Zaslavsky, “Sophistique et scepticisme. L’image de Protagoras dans l’oeuvre de Sextus Empiricus”, in Barbara Cassin éd., *Positions de la Sophistique*, Paris, Vrin, pp.149-165, em especial p.161; e, da mesma autora, “L’opposition “*idion* /*koinon*” chez Sextus Empiricus”, in André-Jean Voelke éd., *Le scepticisme antique (Actes du Colloque International sur le Scepticisme Antique, 1-3 juin 1988)*, Genève /Lausanne, Univ.de Lausanne, 1990, pp.139-149.

¹¹ Cf. Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos*, I, 32 [218].

e as circunstâncias em que se encontram, assim como as opiniões divergem consoante as transformações da matéria, em devir, na qual se encontram os elementos objectivos mutáveis, correlativos à mutabilidade das apreensões subjectivas. A dificuldade de integrar numa interpretação conjunta estes modos de ver faz-se sentir, com maior acuidade, no impasse de compatibilizar a crença na verdade das opiniões¹² e a afirmação de que sobre todos os assuntos se podem proferir discursos ou argumentos antitéticos¹³. As complexidades inerentes às concepções de Protágoras a que não são alheias, se bem que em termos distintos, as de Górgias justificam, em grande parte, as ambiguidades ligadas às respectivas hermenêuticas.

Para Sexto Empírico, os sofistas antigos não se enquadram no cepticismo ortodoxo, muito embora reconheça que algumas das suas posições se aproximam das cépticas¹⁴: eles protagonizam, a seus olhos, um

¹² Cf. DK 80 A 14. Sexto ressalta a diferença entre a via adoptada por Protágoras e o cepticismo genuíno: “Segundo Protágoras, o homem é o critério das coisas que são. Todas as coisas que aparecem ao homem existem, as que não aparecem não existem. Vemos que aquele expressa a sua opinião quer sobre o facto de a matéria ser um fluxo quer sobre o facto de nela se encontrarem as razões de todos os fenómenos, embora isto seja um assunto obscuro, sobre o qual nos abstermos de emitir juízo.”

¹³ Cf. DK 80 B 6 a.

¹⁴ Cf. Françoise Caujolle-Zaslowski, *op. cit.*, pp. 49-51. Muitas vezes “sofistas” e “cépticos” associam-se pejorativamente, aos olhos do vulgo, em nome de uma certa “má-fé” que teriam em comum. A autora aponta os traços relevantes que, a seu ver, aproximam “cépticos” e “sofistas”: o carácter unitário e simultaneamente diversificado das respectivas orientações filosóficas; a rejeição da noção de verdade absoluta e das concepções universalistas de bem e de mal; a recusa de “absolutos”, através da discussão do conceito dogmático de “critério”; no plano ético, “uma concepção sociológica da moral”; no plano lógico, a elaboração da noção de “relativo”, bem como a formulação mais rigorosa do princípio de não contradição, etc. Assinala,

dogmatismo que se apresenta, inequivocamente, como determinada modalidade de “relativismo”.

Impõe-se, nesta acumulação de designações em “ismos”, não nos perdermos na imprecisão dos nomes e procurar, muito brevemente, esclarecer o sentido próprio dos termos ou o uso semântico que deles fazemos.¹⁵

Para começar, um “céptico” não é entendido do mesmo modo no âmbito do cepticismo moderno e no do cepticismo antigo.¹⁶ No contexto do cepticismo moderno, “céptico” é alguém que duvida que os seres humanos possam adquirir um conhecimento adequado do mundo em que vivem, com a ajuda dos instrumentos de que dispõem, ou seja, a percepção e a razão. E não será por acaso que Henri Estienne traduziu *aporein* pela versão latina *dubito*, que expressa conotações ausentes no sentido do termo grego. Na perspectiva do cepticismo antigo, o verbo *aporein* e o substantivo *aporia* significam, etimologicamente, o facto de não poder “seguir caminho” para o fim pretendido, devido a um obstáculo intransponível. “Estar em “*aporia*” é encontrar-se em

no entanto, diferenças significativas entre uns e outros: a relação com a linguagem, central para os sofistas, secundária para os cépticos; no que toca à política, o interesse dos sofistas e o desinteresse dos cépticos, adeptos da” *apragmosyne*, etc. Salienta, também, o facto de Sexto Empírico nunca usar o termo “sofista” para designar Protágoras ou qualquer dos pensadores habitualmente integrados na sofística, o que se pode interpretar como um distanciamento em relação às conotações negativas que o vocábulo adquiriu na tradição platónico-aristotélica.

¹⁵ Respeitamos, assim, a orientação prevalecente na pedagogia sofística, em que a preocupação com “a correcção dos nomes” (*orthoepia*) constituía o princípio de toda a educação. Ver, por exemplo, Protágoras, DK 80 A 26; Pródico, DK 84 A 16 e Antístenes, Caizzi ed., fr.38: “A investigação dos nomes é o princípio da educação.”

¹⁶ Cf. Pierre Pellegrin, *op. cit.*, pp. 41-42, em quem nos baseamos, quanto à elucidação do uso dos termos referidos nos diversos contextos filosóficos.

situações de embaraço ou de perplexidade, impeditivas de qualquer decisão. Por conseguinte, o que prevalece no céptico antigo não é a dúvida quanto à existência do mundo exterior ou quanto à possibilidade de obter o conhecimento adequado das coisas, mas a impossibilidade de aderir a determinada opinião, pelo facto de se enfrentar com argumentos opostos sobre cada questão. Da equivalência persuasiva das razões contrárias infere a impossibilidade de se decidir por uma de preferência a outra, pelo que o cepticismo decorrente dessa dificuldade se manifesta, sobretudo, na suspensão do juízo e na recusa de assumir qualquer asserção como fidedigna e segura.¹⁷

Para Sexto, “dogmáticos” são os que declaram ter descoberto o modo de ver “verdadeiro” e emitem opiniões sobre o que consideram ser a realidade ou as situações genuínas. A defesa da dúvida céptica será, à luz do cepticismo antigo, uma forma de dogmatismo.¹⁸

“Relativista” é todo aquele que admite não ter o direito de hostilizar ou de violentar as opiniões dos outros pelo mero facto de não as partilhar.¹⁹ O relativismo incide sobre

¹⁷ *Ibid.* Cf. Françoise Caujolle-Zaslavsky, “Sophistique et scepticisme. L’image de Protagoras dans l’oeuvre de Sextus Empiricus”, *op. cit.*, pp. 149-150, 152-156, e Livio Rossetti, “Sulla differenza tra il fenomenismo di Protagora e il fenomenismo scettico”, in A. J. Voelke ed., *Le scepticisme antique, op. cit.* pp. 55-68.

¹⁸ Um céptico pode dizer “o real parece-me verdadeiro”, mas não “o real é verdadeiro”. Esta última asserção, envolvendo uma tomada de posição quanto ao estatuto do mundo exterior e à possibilidade deste ser ou não conhecido, constitui um flagrante desvio dogmático em relação ao objectivo da *epochê* que impõe a suspensão do juízo. Cf. Pierre Pellegrin, *op. cit.*, p.42

¹⁹ Cf. Livio Rossetti, “La certitude subjective inébranlable”, in Barbara Cassin éd., *Positions de la Sophistique, op. cit.*, pp. 195-209; e ainda “L’*aisthesis* como referente ultimo in Protagora: *peritrope* e *antiperitrope*”, in Mario Capasso ed., *Studi di Filosofia Preplatonica*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp.173-190. Mas essa acepção de

problemas variados, tais como: a natureza dos fenómenos, captados diferentemente pelos diversos sujeitos, a identificação de “ser” e de “parecer”, a caracterização da realidade enquanto susceptível de dar lugar a percepções opostas, etc..

“relativismo” é susceptível de suscitar críticas, por ser demasiado restrita. Veja-se, por exemplo, o estudo de Richard Bett, “The Sophists and Relativism”, *Phronesis*, 1989, vol. XXXIV /2, pp.139-169. Define “relativismo” como a tese segundo a qual “enunciados num determinado domínio só podem ser julgados correctos ou incorrectos em relação com determinada estrutura”, entendendo por este último termo algo como “um sistema de crenças, um esquema conceptual, pano de fundo ou perspectiva”. Em termos genéricos, interpreta as posições sofísticas como formas de cepticismo, sustentando que o ensino da retórica e o interesse nos métodos apropriados ao domínio das artes da palavra são os principais aspectos que os sofistas têm em comum. Protágoras é o único a ser apresentado como relativista, com base nas interpretações de Platão e de Sexto, quando diz que as percepções e as opiniões são verdadeiras para a pessoa que as tem enquanto as tem. Mas, segundo o testemunho de Sexto Empírico (*Esboços Pirrónicos*, I, 32 [217-9]), Protágoras também defendeu que as coisas contêm, em si mesmas, todas as várias formas percepcionadas por diferentes indivíduos como sendo algo. (...) Qualquer percepção dada é verdadeira “em relação a” (*pros*) uma determinada pessoa que está em condições de apreender esse aspecto particular da realidade; mas, ao mesmo tempo, todas as percepções são verdadeiras num sentido *objectivo*, na medida em que toda a percepção apreende algum aspecto de uma realidade *objectiva*, independentemente do facto de as percepções se contradizerem entre si. Ora, na visão de E. R. Dodds, citada pelo autor, tal posição faz de Protágoras “um realista extremista” e não “um relativista”. A lei da não contradição é suspensa, e o que está em causa não é o relativismo acerca da verdade, mas a teoria metafísica que considera a realidade, nela própria, intrinsecamente contraditória. Se a verdade é relativa, é “relativa” no sentido de que aquela verdade, entre as múltiplas verdades que cada um pode captar, depende do estado físico ou psíquico do sujeito; mas, nessa perspectiva, o “verdadeiro” não é, em si mesmo, algo “relativo”. Por conseguinte, para Sexto, Protágoras não se coaduna com um relativismo consequente, enquanto, para Platão, Protágoras é retratado, no contexto do *Teeteto* (151e-152 a, 160 d-e) como exemplo típico de relativista (*ibidem*, pp. 166-8).

Postos estes esclarecimentos sumários, retomamos os traços mais importantes da descrição que Sexto nos faz dos sofistas: embora aluda a eles como antecessores dos cépticos, não os considerou como tais, acentuando, pelo contrário, os indícios de dogmatismo nas respectivas doutrinas, como veremos a seguir. A aceitação de verdades opostas, a confiança em *doxai* fundadas nas aparências fenoménicas, remetia-os para o referido relativismo, com distintos matizes, mas irreduzível ao puro cepticismo, enquanto recusa de qualquer doutrina positiva.²⁰

2. Os pressupostos filosóficos do cepticismo de Sexto

Sexto Empírico protagoniza o ponto mais alto do cepticismo antigo e, ao mesmo tempo, é o herdeiro e o continuador de uma tradição em que a sabedoria se concretizava na busca de “um género de vida” e as preocupações práticas prevaleciam sobre as motivações teóricas. De facto, Sexto reivindica como chefe e patrono o filósofo Pirro e este é visto, por muitos dos principais estudiosos da actualidade, como uma figura paradigmática nessa ordem.²¹ Pirro nada escreveu, e, segundo o

²⁰ F. Caujolle-Zaslowsky, no estudo antes mencionado “Sophistique et Scepticisme”, sintetiza a questão nestes termos: “Por grande que possa ser, do ponto de vista de Sexto Empírico, a proximidade entre o pensamento céptico e o pensamento protagórico, as teses sobre as quais se baseia o relativismo de Protágoras excluem este último do número dos cépticos” (*op. cit.*, p. 152). A autora considera que, para Sexto, Protágoras é predecessor dos cépticos, não enquanto sofista, mas como introdutor do princípio do “relativo” (*to pros ti*). No caso de Górgias, o contexto e os argumentos são outros, mas as conclusões análogas.

²¹ Pirro (365- 270 a.C.), idealizado pelas gerações subsequentes, foi visto aos olhos dos seus seguidores como o modelo do “sábio”. No plano da vida, recusa toda a adesão a pontos de vista teóricos porque a realidade não pode ser conhecida com certeza. A via céptica para chegar à *ataraxia* é oposta à do “sábio” estóico que alcança a tranquilidade da alma mediante o conhecimento da *physis*, e seguindo

testemunho dos seus discípulos directos, o seu principal objectivo era o de alcançar a felicidade, mediante a *ataraxia*. A conquista desta meta dependia da compreensão da impossibilidade de conhecer a natureza e, conseqüentemente, da abstenção do juízo.²² O cepticismo expandiu-se no decurso da sua longa história através de uma série de argumentos cuja síntese mais famosa se deve a Enesidemo²³ e nos foi transmitida por Sexto Empírico. Os argumentos cépticos são essencialmente contra-argumentos, na medida em que as suas doutrinas visam derrubar as teses dos seus opositores, sobretudo os “dogmáticos” mais sistemáticos da época que se filiam na escola estóica. É contra Zenão, contra Crisipo, que se

a *physis*. Cf. David Sedley, “The Motivation of Greek Skepticism”, in M.F. Burnyeat ed., *The Skeptical Tradition*, *op. cit.*, pp. 9-29: para o autor, o papel de Pirro como fundador do cepticismo foi irrelevante no plano teórico, contribuindo para o desenvolvimento desse movimento sobretudo com o seu estilo de vida que se tornou o modelo prático do “sábio”, liberto das cadeias das crenças.

²² Sendo Tímon de Fliunte, discípulo de Pirro, este teria dito que, para se ser feliz, é preciso atender a três pontos: qual é a natureza das coisas; que disposição devemos ter perante ela; o que ganhamos em comportarmo-nos de forma adequada em relação a ela. Segundo Pirro, as coisas são igualmente indiferentes, não susceptíveis de avaliação, indecidíveis. Por isso, impõe-se a abstenção do juízo e a ausência de opinião. O estado de indiferença em relação às coisas permite atingir a *aphasia* que consiste na suspensão de todo o uso assertórico da linguagem. Desta maneira, o sábio podia chegar à *ataraxia* e, por meio desta, à felicidade.

²³ Enesidemo, séc. I a.C., defende o regresso às fonte pirrónicas do cepticismo e faz o inventário de dez “vias” ou modos de chegar à *epochê*. Enesidemo teve muita importância no desenvolvimento da tradição céptica ao equipar o Pirronismo com um conjunto sistemático de argumentos. Veja-se a introdução de M. F. Burnyeat a *The Skeptical Tradition*, *op.cit.*, pp. 1-8. Cf., na mesma colectânea, o ensaio de Gisela Striker, intitulado “The Ten Tropes of Aenesidemus”, pp. 95-115. Os estudiosos destacam a semelhança do quarto tropo de Enesidemo, de cariz relativista, com as posições específicas imputadas a Protágoras.

estruturam e se desenvolvem os modos de pensar e de discorrer destes pensadores. Em grande parte, a discussão filosófica deu-se entre os membros da Nova Academia e os do Pórtico, sendo muito significativo o esforço dispendido pelos novos cépticos, continuadores do platonismo (Arcesilau, Carneades), com vista a aperfeiçoar os instrumentos dialécticos no âmbito das finalidades negativas a que se pretendia chegar.²⁴ Ressaltaria, neste plano, a importância da argumentação antilógica. Mediante o uso dos discursos antitéticos sobre uma mesma questão, mostravam a impossibilidade de “decidir” o que se possa dizer ou não dizer sobre as coisas. A abstenção quanto à afirmação ou negação de enunciados respeitantes às experiências garantia a ausência de perturbação, assegurando, negativamente, as condições *sine qua non* da felicidade.

A formulação do cepticismo antigo que se impôs foi a que chegou até nós através dos textos de Sexto que, a fim de restaurar a pureza do cepticismo primitivo, reatou e fortaleceu a tradição pirrónica. Um aspecto que o céptico refere com insistência é o papel dos duplos discursos, em clara sintonia com a doutrina atribuída a Protágoras, se bem que as divergências entre as posições dos dois pensadores sejam porventura maiores do que as

²⁴ Os Neo-Académicos combatem as teses dos Estóicos, situando-se no campo dos pressupostos filosóficos do platonismo de que se reivindicam. Enquanto Arcesilau se empenha na defesa dialéctica da *epochê*, Carneades combate as posições dos adversários recorrendo, de modo constante, à argumentação antilógica. Ao levar a cabo a defesa de ambos os lados de cada questão, pretendia destruir as certezas e estabelecer, por via negativa, as condições do cepticismo. Para muitos, a posição de Carneades situava-se mais no plano do jogo dialéctico do que no das posições assumidas. Cf. D. Sedley, “The Motivation of Greek Scepticism”, *op. cit.*, p.18.

convergências.²⁵ Enquanto para Sexto a equivalência da força lógica dos argumentos justificava a almejada suspensão do juízo, condição da tranquilidade da alma, para Protágoras, as razões opostas colocavam-se no plano agonístico das controvérsias e não obstavam a que o domínio da arte retórico viesse a tornar mais forte o discurso mais fraco.²⁶ Em última instância, o objectivo final era persuadir o interlocutor ou um auditório mais ou menos amplo a aderir a uma determinada opinião, avaliada pragmaticamente, aqui e agora, como sendo mais benéfica ou mais conveniente do que as outras.

3. As posições de Protágoras e de Górgias acerca do conhecimento e do agir: cepticismo e relativismo

Para compreender as coordenadas reflexivas em que se desenvolve o denominado “relativismo” sofístico, convém intentar uma descrição resumida das posições filosóficas de Protágoras e de Górgias, susceptíveis de justificar tal designação.

No plano cognitivo, os sofistas partem da experiência fenoménica das coisas, valorizando a representação directa que constitui a base das opiniões e garante a fiabilidade das mesmas. É no domínio da “*doxa*” que se instalam e o leque das suas preocupações abrange, prioritariamente, os problemas que, de forma imediata, se ligam com os imperativos do “aqui” e do “agora” e se relacionam com o “homem”, quer este seja entendido como indivíduo ou como espécie ou como membro de um determinado grupo. Mas se, por um lado, são muitos os indícios que nos permitem atestar a confiança que depositam nas opiniões e nas crenças, por outro lado, são também muitos os

²⁵ Cf. Livio Rossetti, “Sulla differenza tra il fenomenismo di Protagora e il fenomenismo scettico”, *op. cit.*, pp.63-67.

²⁶ Cf. DK 80 B 6 b.

aspectos que denotam por parte dos mesmos pensadores posições de reserva e de *aporia* quanto ao âmbito das capacidades humanas.²⁷ Importa, contudo, especificar um pouco mais o pensamento de Protágoras e de Górgias.

Começemos por Protágoras. A provocadora sentença que afirma que o homem é a “medida” de todas as coisas poderá, numa primeira aproximação, parecer um desafio às forças brutas da natureza e aos deuses, proclamando-se o homem, a si mesmo, como “padrão” e como “centro”²⁸. Numa leitura mais atenta, a referida asserção apresenta-se, contudo, como o reconhecimento dos limites do *anthrôpos* que se institui como *metron*, única e exclusivamente, dos *chrêmata* com os quais se relaciona. Protágoras sustenta que todas as opiniões são verdadeiras, mas as verdades a que qualquer homem tem acesso são crenças subjectivas, confinadas a visões parciais e forçosamente caracterizadas pela incompletude, estando-lhes vedado, à partida, o acesso à *epistêmê*, ou seja a posse de um conhecimento necessário e universal. Além disso, se nos reportarmos ao testemunho de Sexto Empírico²⁹, corroborado pelo de Platão³⁰, a concepção defendida por

²⁷ Não se trata de uma forma de “pessimismo gnoseológico”, nos termos referidos por vários críticos, mas do reconhecimento das fragilidades e imperfeições inerentes à condição humana e, enquanto tal, uma profissão de lucidez.

²⁸ Ao “antropocentrismo” de Protágoras parece responder o “teocentrismo” de Platão, em *Leis*, 716 c, quando afirma que Deus é “a medida de todas as coisas”. Cf. Maria José Vaz Pinto, “A medida das coisas entre o homem e Deus -algumas reflexões sobre o frag. I de Protágoras”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, vol. 8, 1995, pp. 321-331.

²⁹ DK 80 A 14.

³⁰ Platão, *Teeteto*, 152 e ss.

Protágoras acerca da fluidez da matéria e do contínuo devir das coisas acarretava, para lá das certezas subjectivas e do teor dogmático que cobrou na leitura de muitos³¹, algumas implicações negativas. O fluxo ininterrupto de todas as coisas, incluindo numa transformação contínua os objectos do conhecimento e o próprio sujeito cognoscente, afecta o cerne da identidade do “eu”, reduzindo a memória à sucessão meramente aditiva de “instantes” e o saber a um conjunto de verdades evanescentes, sem conexão umas com as outras.³²

³¹ Retomemos a análise do testemunho de Sexto Empírico, *Esboços Pirrónicos*, I, 217, referente a Protágoras: “Ele diz que a matéria é fluida e que, enquanto ela flui, continuamente as adições compensam as perdas:”, ou seja, numa tradução literal, “os elementos que se acrescentam compensam as exalações”, e “que todas as sensações se modificam e se alteram de acordo com a idade e a disposição do corpo”. Mas, na sequência do mesmo texto, é claramente afirmado o suporte que todas as representações fenoménicas têm na realidade em movimento: “Afirma também que as razões de todos os fenómenos se encontram na matéria, de modo que a matéria, na medida em que depende dela mesma é potencialmente tudo o que aparece a todos” (*ibid.*, 218). Por conseguinte, se as formas das coisas aparentes subsistem na própria matéria, os opostos existentes na realidade em contínuo fluir justificam, no plano da *physis*, as oposições que se reflectem nos juízos antitéticos.

³² O contexto em que nos é transmitida essa doxografia é o da preocupação platónica com a definição de *epistêmê*. Nesse plano, as opiniões atribuídas a Protágoras, ao defender que o conhecimento se baseia nas percepções sensoriais, aparecem conotadas com o relativismo. A discussão acerca da acepção de “homem”, no famoso fragmento DK 80 B 1, não altera o significado das implicações da doutrina em questão. Quer o termo se aplique ao sujeito individual, ou a um sujeito genérico, ou a um sujeito coincidente com um grupo restrito com determinadas características, ressalta a coincidência entre o que “parece” e “aparece”, no âmbito da experiência imediata desse “*anthrôpos*”, e a verdade da correlativa opinião.

Quanto a Górgias, as posições gnosiológicas radicalizam-se, como se torna patente no tratado *Do Não Ente*, que nos foi transmitido, numa das suas versões, pelo mesmo Sexto Empírico³³. À crença, amplamente partilhada pelos Antigos, de que todo o discurso verdadeiro expressa o ser das coisas e de que todo o pensamento tem um correlato real, Górgias opõe o argumento, assente na experiência *de facto*, segundo o qual tanto podemos dizer realidades existentes, como não existentes. E se posso, efectivamente, dizer e pensar Sila, Quimera e outros seres fictícios, assim como posso dizer e pensar “carros correndo sobre a superfície do mar”³⁴, daí se conclui, contra Parménides, que da possibilidade de pensar algo não se pode inferir necessariamente a respectiva realidade e verdade. Tanto posso dizer o verdadeiro como o falso, rompendo-se a equivalência, antes admitida, entre pensar, dizer e ser. E como se uma tal ruptura não bastasse para pôr em causa o pressuposto critério de verdade, demonstra-se a incomensurabilidade entre o dizer e o ser: os nossos discursos dizem apenas “palavras” e as palavras não são as coisas³⁵.

³³ DK 82 B 3. Além da versão de Sexto, editada em DK, dispomos da versão constante no tratado Pseudo-aristotélico, *De Melisso Xenophane, Gorgia*, integrado por Mario Untersteiner em *Sofisti, Testimonianze e Frammenti II*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1980 (1ª ed.1949), B 3 *bis*. Cf. a edição publicada de *De MXG*, por Barbara Cassin, *Si Parménide, Le Traité anonyme De Melisso, Xenophane Gorgia, Édition critique et commentaire*, Lille, Éditions de La Maison de l’Homme, 1980.

³⁴ DK 82 B 3, 79-80.

³⁵ *Ibid.*, 84. Sobre o comentário a estes passos e a discussão da hermenêutica do tratado gorgiano, cf. Maria José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, Lisboa, Ed. Colibri, 2000.

Processa-se, por conseguinte, uma inversão total na maneira de encarar a relação entre o *logos* /discurso e a realidade.³⁶ Enquanto antes o discurso, dominado pela sua vocação ontológica, se subordinava ao objectivo de dizer o ser das coisas, doravante o *logos*, limitado no que respeita à sua capacidade de transmitir conhecimentos, mas emancipado da tutela do ser, protagoniza-se como discurso criador de sentido, autónomo no plano da *poiesis*. Dito por outras palavras, o que Górgias demonstra em relação às potencialidades comunicativas da palavra no atinente aos conteúdos e à partilha inter-subjectiva dos saberes não afecta o impacto do *logos* no domínio emocional e afectivo. O *logos* não diz o mundo; o *logos* sugere ou suscita “mundos” que nascem a partir das palavras. Como sublinha Barbara Cassin³⁷, instaura-se o primado da *logologia*: o “efeito-mundo”, resultante da demiurgia do discurso, produz-se a dois níveis: “o da fabricação do mundo humano, do consenso que constitui a cidade, “cultura” por oposição a “natureza”; o da ficção literária, do património que constitui a identidade de um povo, “cultura” por

³⁶ Cf. Barbara Cassin, *Si Parménide*, *op. cit.*, pp.17-130. Deu-se uma modificação drástica quanto ao entendimento da relação de *logos*/razão com a realidade. A conexão da razão com a verdade do ser foi quebrada, e a possibilidade de conhecer *a verdade* absoluta deu lugar a uma pluralidade de *verdades*, fragmentando a unidade da compreensão do ser em inúmeros pontos de vista. A referida obra de Górgias, seja qual for a interpretação que lhe seja dada, enquadra-se no horizonte cultural em que, paulatinamente, o desenvolvimento das competências formais da razão contribuiu para a sua instrumentalização como *technê*, em detrimento da sua dimensão ontológica.

³⁷ “Du faux ou du mensonge à la fiction, de *pseudos* a *plasma*”, in Barbara Cassin éd., *Le Plaisir de Parler*, Paris, Éd. de Minuit, 1986, p. 20; veja-se, da mesma autora, *L’effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 23-148, 411-435.

oposição a “incultura”.³⁸ Deste modo, o dito discurso pode-se subsumir na famosa descrição gorgiana do poder da palavra no *Elogio de Helena*: “O discurso é um poderoso tirano que, com um corpo microscópico e imperceptível, realiza acções divinas”.³⁹

Existe uma reconhecida continuidade entre a tradição dos denominados filósofos pré-socráticos e as aporias enunciadas pelos sofistas que, muitas vezes, não fazem senão expressar os impasses latentes nas doutrinas dos pensadores anteriores. Em especial, as dificuldades de conciliação da unidade e da multiplicidade e as incongruências detectadas na controvérsia sobre o verdadeiro e o falso. A chamada “crise da razão”⁴⁰ resultou, em primeiro lugar, da contestação da possibilidade de conhecer a verdade, universal e necessária, e da proliferação dos duplos discursos, dos *dissoi logoi* que se difundem não só entre os sofistas, como entre os demais intelectuais da época⁴¹. A prática dos duplos discursos é desenvolvida em diferentes modalidades: pode servir para mostrar os dois lados de cada questão; reveste, no sentido forte, o carácter demolidor de pretender enunciar juízos antitéticos

³⁸ *Ibid.*, p.10.

³⁹ DK 82 B 11, & 8

⁴⁰ Cf. Giorgio Colli, *O nascimento da filosofia*, Lisboa, Ed. 70, trad. de Artur Morão, 1998 (título original *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975), em especial o cap. VII, “A razão destrutiva”, pp. 75-82.

⁴¹ Veja-se Eric Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge / Massachusetts / London, The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1983, em especial o cap. 15, “The Suprem Music is Philosophy”, pp. 276-305; Jacqueline de Romilly, *Raison et Histoire chez Thucydide*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, e *Les Grands Sophistes dans l’Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988. Historiadores como Tucídides, poetas trágicos com Eurípides ou comediógrafos como Aristófanes, homens de ciência como os médicos hipocráticos, fazem uso dos duplos discursos, em domínios diversificados e com finalidades distintas.

sobre as coisas, sendo estes igualmente verdadeiros. A questão é fulcral, e o entendimento adequado das antilogias é, segundo George B. Kerferd, a chave por excelência para a compreensão do movimento sofístico.⁴² Com efeito, aí radica o núcleo problemático essencial que nos remete para a questão da relação entre cepticismo e relativismo. Na leitura de Lazlo Versényi e de muitos outros estudiosos ilustres da Sofística Antiga, os discursos antitéticos de Protágoras, cujo teor ignoramos, só se elucidam à luz dos *Dissoi Logoi*⁴³ e dos argumentos dos médicos hipocráticos que conhecemos bem, devido aos extensos escritos que nos chegaram em boas condições⁴⁴. O esquema antilógico defendido pelo sofista seria o mesmo que estrutura os primeiros quatro capítulos dos *Dissoi Logoi*: os enunciados opostos (o mesmo e o não mesmo) são igualmente verdadeiros, pois são apenas contraditórios aparentemente. O seu carácter paradoxal resulta do uso das mesmas palavras (bom e mau, etc.) em diversos contextos. O paradoxo resolve-se quando nos damos conta da diferença que dá à mesma palavra um sentido distinto, mas não contraditório. Ressalta neste esquema a dependência dos argumentos antilógicos no que concerne o relativismo.⁴⁵ A compreensão correcta deste ponto ilumina, de forma determinante, o elo entre a filosofia e a retórica de

⁴² Cf. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981, p.62; ver, em particular, os caps. 6-9.

⁴³ Cf. DK 90; tratado anónimo, datado de finais do séc. V a.C..

⁴⁴ O *Corpus Hippocraticum* compreende mais de cinquenta tratados, de índole heterogénea, cuja autoria é objecto de discussão e que se situam cronologicamente entre as últimas décadas do séc. V e meados do IV a.C. Constituem um riquíssimo conjunto de fontes sobre a medicina racional grega, mas também sobre muitos outros aspectos da vida cultural da época.

⁴⁵ Cf. Lazlo Versényi, *Socratic Humanism*, Westport, Greenwood Press, 1963, pp.18- 22.

Protágoras: a invenção formal da antilogia nasce da sua representação relativista da realidade e relaciona-se intimamente com ela.⁴⁶

A análise da utilização dos argumentos antilógicos no campo da reflexão céptica também nos ajuda a destacar alguns tópicos interessantes da abordagem sofisticada desta matéria. Sexto Empírico, enquanto autorizado representante dos cépticos, “sabe que não sabe muitas coisas”, sem deixar de ter um certo contacto com as coisas tal como lhe aparecem, e o seu cepticismo incide sobre a pressuposição da insuficiência dessas bases fenoménicas e das correspondentes certezas negativas para inferir a impossibilidade de construir qualquer ciência; Protágoras concentra-se sobre a indefinida possibilidade de contestar todas as afirmações, optando por aniquilar o valor epistémico de quaisquer enunciados, mas salvaguarda a verdade dóxica das percepções imediatas, baseadas no fenomenismo específico que assume. Desta forma, ao mesmo tempo que se abstém de defender a “*epistêmê*”, no sentido antes referido, sustenta a possibilidade de introduzir uma ordenação hierárquica entre as múltiplas verdades, segundo um princípio pragmático.⁴⁷

⁴⁶ *Ibid.*, p.22. Veja-se também, sobre o relativismo sofístico, H. D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, London, Croom Helm, 1983; Jean-Paul Reding, *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Bern /Frankfurt am Main, Peter Lang, 1985.

⁴⁷ Veja-se Platão, *Teeteto*, 165 a-168 c. Cf. Livio Rossetti, “Sulla differenza tra il fenomenismo di Protagora e il fenomenismo scettico”, *op. cit.*, pp. 65-7. Com efeito, “tanto Sexto como Protágoras constatarem a irredutibilidade da *adiaphonia*, mas o primeiro admite uma série de excepções limitadas (conducentes a um saber negativo), e o segundo não encara excepções; por outro lado, enquanto Sexto experimenta nisso “um invencível sentimento de mal-estar”, Protágoras não se inibe de, partindo da mesma constatação, emitir livremente todas as opiniões” (*ibid.*, p. 66). Não interessa sublinhar as diferenças entre Sexto e

Dados os pressupostos filosóficos admitidos, resulta particularmente significativa a arte de tornar mais forte o argumento mais fraco, no âmbito da valorização retórica das competências linguísticas e argumentativas. No campo dos interesses pedagógicos e políticos de Protágoras, adquire carácter primordial desenvolver a educação com vista a uma boa aprendizagem da linguagem e de todos os meios que permitam viabilizar a *homonoia*, ou seja, instituir as condições da concórdia. À luz dessas preocupações, compreende-se que o relativismo, intimamente conexo ao fenomenismo antes focado, não se traduza em indiferença quanto aos valores e em formas de imobilismo ou de anarquia. Acentua-se, antes, a conveniência de promover a mudança de opiniões e de estados de espírito naqueles que se encontram em piores disposições e são menos educados, e tal transformação (*metabolê*), ou conversão (*metanoia*), realiza-se mediante a acção persuasiva dos melhores e dos mais sábios⁴⁸. As

Protágoras como “a oposição entre um cepticismo completo e coerente e um cepticismo incoerente” ou como “a oposição entre cepticismo e relativismo”, mas ressaltar a diversificação que incide sobre “a deslocação das certezas”, sobre o “modo de reagir às eventuais objecções” dos opositores e sobre a distinta “flexibilidade” das respectivas orientações fundamentais. Cf. *ibid.*, p. 65.

⁴⁸ Cf. Carl Joachim Classen, “Protágoras’ Aletheia”, in Pamela Huby and Gordon Neal eds., *The Criterion of Truth, Essays written in honour of George Kerferd*, Liverpool, Liverpool Univ. Press, 1989, pp. 13-38, em especial p.26: tal como “uma coisa ou uma acção aparece como X para mim, assim ela é X para mim, e eu estabeleço um *logos* sobre isso, em concordância com isso. A mesma coisa ou acção aparece como Y para ti, e, portanto, é Y para ti, e tu estabeleces um *logos* diferente. Mas como o padrão é o *homem* e o *homem* enquanto *homem* se pode encontrar num estado *melhor* ou *mais fraco* (mais ou menos educado, mais ou menos saudável), as mudanças são possíveis: em particular, os modos de ver dos menos educados, dos menos habilitados, podem ser mudados pelo mais sábio e mais experiente.

coisas são para nós tal como nos aparecem e o princípio aplica-se, antes de mais, no plano estrito da abrangência da doutrina do homem como “medida das coisas”, em que cada um é “critério” das “*chrêmata*” com as quais se relaciona. na sua experiência imediata. Nada impede que se processe o alargamento da aplicação desse princípio à esfera da vida comunitária, por intermédio do controle das artes do discurso, sendo o mais sábio aquele que, em cada situação e em cada momento, conhece qual o *logos* mais adequado a ser apresentado como o mais benéfico e o mais vantajoso.⁴⁹ A preparação linguística resulta decisiva neste campo, pois a descrição ajustada das realidades, a fim de que estas apareçam aos destinatários como se pretende que apareçam, requer por parte daquele que fala o domínio de “uma linguagem apropriada, sem ambiguidades e eficaz”⁵⁰. A construção de verdades e o estabelecimento de pontos de vistas susceptíveis de gerar consensos permanecem em aberto. Os sofistas buscam, à sua maneira, uma “arte de viver”.⁵¹ Não se preocupam, primariamente, com conhecer ou não conhecer a *natureza* das coisas⁵², mas atendem à experiência imediata das realidades físicas e dos afectos, das paixões e das acções. O relativismo que professam não exclui nem a valorização de padrões comuns nem a aplicação empenhada ao

⁴⁹ De acordo com a arte de “de tornar o argumento mais fraco...mais forte” (*ton êttô...logon kreittô poiein*), reivindicada pelo sofista de Abdera (cf. DK 80 B 6 b). Cf. Carl Joachim Classen, *op. cit.*, pp.26-27.

⁵⁰ *Ibid.*, p.27.

⁵¹ Cf. Platão, *Górgias*, 464 b-465 e: a dignidade de *technê*, ou de “arte” genuína, à luz do antagonismo platónico entre *epistêmê* e *doxa* e respectivos estatutos, não se enquadra com os moldes em que é praticada a persuasão sofística.

⁵² No sentido que lhe é dado na filosofia metafísica tradicional de “verdadeira constituição” das coisas.

aperfeiçoamento de instrumentos aptos a servir “o viver bem”⁵³, no plano da vida individual e colectiva.

SCEPTICISME ET RELATIVISME DE LA SOPHISTIQUE ANTIQUE, SELON SEXTUS EMPIRICUS (DK 80 A 12, 14, 15, B 1; DK 82 B 3)

Maria José Vaz Pinto (U. N. L.)

Résumé: L’objectif de mon intervention est la discussion de la nature du scepticisme des sophistes, d’après le témoignage de Sextus Empiricus. La question se pose autour de la relation problématique entre les indices sceptiques et dogmatiques que convergent dans les opinions de Protagoras et de Gorgias. L’exposition se développe en trois moments:

- Commentaire des propos de Sextus sur les sophistes et présentation de leurs concepts fondamentaux dans l’optique des intérêts de l’auteur.
- Les préoccupations pratiques et méthodologiques dans la tradition philosophique du scepticisme pyrrhonien.
- L’argumentation antilogique et le relativisme sophistique.

⁵³ Sinónimo de “vida feliz” ou *eudaimonia*.

O Conceito de Ataraxia nos Pirrónicos Antigos e na «Apologia de Raimundo Sabunde»

Rui Bertrand Romão

Universidade da Beira Interior

A *ataraxia*, a ausência de perturbação, ou de perturbações, abarcando preocupações e ânsias (e, eventualmente, o estado mental concomitante), constitui um desiderato comum às grandes orientações da filosofia helenística e o seu conceito é, assim, fulcral nelas. No entanto, a sua determinação e a sua função filosóficas assumem diferentes contornos consoante o pensamento da escola, ou orientação, em que o conceito se integra.

No caso que nos interessa aqui focar, o do pirronismo antigo, em suas duas fases extremas, a original do pirronismo primitivo (correspondente a Pírron e ao seu discípulo imediato Tímon), e a final, a última de que se tem notícia, e que se pode identificar como a sextiana (isto é, a descrita por Sexto Empírico), o papel de que se reveste o conceito torna-se de uma relevância porventura ainda maior do que a que se pode encontrar nas outras escolas helenísticas principais.

Por outro lado, longe se acha de se afigurar seguro e incontroverso que tal papel possua equivalência, e até idêntico peso, ao desempenhado na revivescência do cepticismo antigo no período tardo-renascimental. Já se chegou mesmo a considerar o propósito eudemonista associado a essa circunstância como um dos traços fundamentais (se não o principal) de diferenciação do cepticismo antigo e do moderno. Na presente comunicação, procederemos, fundamentalmente, ao apuramento da especificidade da concepção pirrónica de *ataraxia*. Após o fazermos, e com base na nossa interpretação, iremos ver como bem a compreendeu Montaigne, filósofo que, ao mesmo tempo, foi um dos principais artesãos da mencionada revivescência e uma das figuras do pensamento do século XVI em cuja obra mais e com maior proeminência afloram o tema e a problemática da tranquilidade da alma.

A *ataraxia* é um termo (como, de resto, tantos outros atinentes a noções fundamentais do pirronismo) impregnado de negatividade, pois o α inicial é privativo. Marca ele o que, de um ponto de vista estático, se pode entender como uma falta, uma ausência, ou, de um modo mais forte e em mais intenso tom, como uma privação, propriamente dita. De um ponto de vista dinâmico, e tendo em conta o nome sobre que se aplica o prefixo, encarar-se-á tal privação como uma desligação mais ou menos activamente operada, resultando numa espécie de libertação. A ausência de algo que estorve ou possa estorvar a alma e nela pesar, dificilmente pode deixar de ser encarada como negação do que é negativo (a não ser que renunciemos à partida a fazer juízos desse tipo), e nessa medida vem por si só imbuída do que se poderá qualificar de uma certa positividade. A consideração da referida libertação, do percurso que ela consagra e das possibilidades que abre,

ainda mais faz esvair a negatividade implícita na noção de *ataraxia* e lhe imprime um acentuado cunho positivo.

Tal cunho parece já o predominante no que constitui o primeiro conhecido emprego filosófico do vocábulo, o que remonta a um fragmento de Demócrito (DK A167), transmitido por Estobeu, em que a *ataraxia*, a par do bem-estar, da harmonia e do prazer, aparece como um dos elementos da felicidade, tal qual descrita pelo Abderita.

Todavia, tanto quanto sabemos, acaba por ser apenas no período helenístico, precisamente com Pírron, que a *ataraxia* adquire o estatuto de um conceito decisivo no âmbito de uma orientação filosófica, surgindo nesta indissociada de uma prática determinada, e, de resto, como ponto culminante dela. Enquadre-se, ou não, a *ataraxia* no contexto do legado oriental transmitido à Grécia por aqueles que os helenos apelidavam de *gimnosofistas*, em muitos aspectos bem característico do período alexandrino, certo é que o carácter de figura negativa assoma de modo bem vincado nesta sua aparição. Muitas das histórias que se contam sobre Pírron focam com exemplaridade a procura de uma tranquilidade da alma, que consagra a libertação das pressões exercidas pelas vicissitudes da fortuna e dos acidentes externos, e que é obtida por um esforço de algum modo ascético, podendo de resto associar-se essa tranquilidade a um forte desapego ou desprendimento interior, penosamente adquirido, o qual chegou a ser encarado como um pronunciado despojamento do humano¹. Reforça estes testemunhos de uma prática levada a cabo com firmeza (e por vezes pintada com cores que podem denunciar o excesso de actos simbólicos, segundo a hipótese aventada primeiro por Marcel Conche) o texto, selado pela autenticidade, que de um modo geral se considera aquele que melhor e de modo mais compreensivo oferece uma

¹ Cf. Laércio, IX, 66 (T 15A Declava Caizzi).

visão de conjunto da filosofia original do pirronismo primitivo, o de Arístocles, transmitido por Eusébio. Sejam-nos permitido transcrevê-lo aqui em versão nossa, até porque o texto não é muito longo:

É necessário antes de tudo o mais investigar acerca do nosso conhecimento; se por natureza nada conhecemos, escusado se torna investigar o resto. Já entre os antigos alguns disseram-no, aos quais replicou Aristóteles. Quem o declarou com mais veemência que os outros foi Pírron de Élis, que não nos deixou nenhum escrito. Mas o seu [de Pírron] discípulo diz que quem quiser ser feliz, deve considerar estas três coisas: em primeiro lugar, como são as coisas por natureza; em segundo lugar, qual deve ser a nossa disposição de ânimo em relação a elas, por último, que advirá da disposição que tivermos adoptado. Diz ele que aquele [Pírron] mostra que as coisas são igualmente indiferentes, instáveis e indecidíveis; pelo que, nem as nossas sensações nem as nossas opiniões dizem a verdade ou mentem. Não se deve, por conseguinte, confiar nelas, mas permanecer sem opinião, sem inclinação e inabalável, dizendo acerca de qualquer coisa ou que ela não é isto mais que o deixa de ser², ou que é e não é, ou que nem é nem não é. Para aqueles que se encontrarem nesta disposição, diz Tímon que primeiro sobrevirá a *aphasia*, depois a *ataraxia* [e, diz Enesidemo, o prazer]³.

Como se vê, este trecho, cujo ritmo ternário tem justamente sido realçado, exhibe bem a negatividade de noções centrais do pirronismo primitivo, entre as quais figura precisamente a *ataraxia*. Num claro contexto de demanda eudemonista, surge ela como resultado de uma

² A expressão aqui utilizada é o célebre *ou mallon*.

³ Arístocles *apud* Eusébio de Cesareia, *Praeparatio Evangelica*, XIV, 18, 1-4 (fr. 6 Heiland; T 53 Decleva Caizzi).

disposição anímica adoptada face a uma resposta dada a uma interrogação de cariz ontológico (que, por sua vez, poderá haver sido despoletada por um questionamento de ordem epistemológica, hipótese difícil de apurar graças mesmo às particularidades do texto de Arístocles). No termo de um encadeamento de derivações, faz ela parte de um conjunto de consequências, entre as quais figura em segundo lugar, associada à *aphasia* (o não-discurso), mas a ela posterior, e eventualmente ligada também a uma terceira noção (eventualidade indicada pela ordenação ternária que perpassa todo o texto), a qual, pelo menos no que diz respeito à sequência de exposição, ela precede, provavelmente a *apatheia* (o que Decleva Caizzi defende baseando-se na associação *ataraxia/metriopatheia* no pirronismo posterior⁴).

O parentesco com o enquadramento conceptual que vimos estar presente em Demócrito consistirá essencialmente na circunstância de a tranquilidade (optemos, pelo menos por ora, por este termo como equivalente da *ataraxia*) ser um elemento de uma felicidade buscada filosoficamente, sem, porém, com ela se confundir por inteiro. Já especificamente característica da noção de *ataraxia* do pirronismo primitivo, a par da acentuação da referida negatividade, porventura afim do contacto com o Oriente havido por Pírron, e do mesmo sentido do itinerário dessa busca filosófica, parece-nos ser a apresentação dela não propriamente como um fim, um *telos*, mas como um efeito algo paradoxal de uma atitude que passa pela adopção da expressão *ouden mallon* e, concomitantemente, da assimilação, ao nível discursivo tanto como ao vital, da contraditoriedade.

⁴ Cf. Fernanda Decleva Caizzi, *Pirrone. Testimonianze*, Nápoles, Bibliopolis, 1981, p.233.

Sejam quais forem as diferenças que separam o primeiro pirronismo do último e se bem que, por outro lado, uma perfeita linha de continuidade entre os dois não se possa afinal vislumbrar com nitidez, por alguns aspectos se assemelham eles e se ligam um ao outro, afinal, mais que qualquer deles com a filosofia de uma distinta orientação helenística ou romana imperial. A identidade que pretendo aqui focar não é senão a do que podemos chamar de um mecanismo relacionado em ambos com a *ataraxia* e, mais concretamente, com a sua obtenção por meio de uma determinada postura. O que, desde logo, parece sobressair como específico à tradição pirrónica, diferenciando-a claramente das demais orientações filosóficas coevas, consiste em que essa obtenção não se mostra uma simples aquisição de um fito almejado através de uma prática consonante com uma filosofia julgada a mais adequada à realidade. Antes, pode ela melhor ser descrita como um acesso, não inicialmente previsto, a algo, proporcionado, decerto, através do cumprimento de um percurso pautado por certos princípios e seguindo trâmites próprios, mas que, sobretudo, vem a ser *revelado*, uma vez possibilitada a abertura a tal revelação por efeito de uma renúncia aos próprios objectivos.

No caso do texto de Aristocles, Tímon ter-se-á cingido a uma descrição *a posteriori* da prática de Pírron e da sua fundamentação filosófica. Nela dá relevo à disposição de ânimo a adoptar decorrer do próprio carácter das coisas e implicar ela certas consequências. Estas acham-se, assim, estreitamente ligadas à disposição, quase como se adviessem dela pelo próprio facto de ela ser como é. Mais íntimo ainda se nos mostra o elo de ligação entre a disposição e as consequências por aquela se traduzir numa determinada postura de discurso e linguagem, e por a primeira destas consequências consistir justamente numa

expressão radicalizada da mesmíssima postura. Segundo esta leitura, equivaleria a *aphasia* a um momento de renúncia ao discurso de que decorre, e que é tipificado no *ou mallon* e na violação do princípio da não-contradição. Tal renúncia não deixa, contudo, de constituir um aprofundamento, e, por assim dizer, um aprofundamento natural da atitude de onde decorre e cujo sentido radicaliza. À renúncia, como se viu, seguir-se-ia precisamente a *ataraxia*. O texto timoniano apresenta-se a este respeito bem claro, marcando dois tempos: primeiro, o da *aphasia*; logo, o da *ataraxia*. Não impede isto, todavia, que apareçam um do outro indissociados, na sua sucessão ... inevitável.

Será excessivo ler nesta separação dentro da sequência a possibilidade de uma revelação propiciada por um momento anterior e permitindo a ascensão a um novo patamar? Por outro lado, não contraria a nossa leitura a possibilidade, aliás bem forte, a que acima aludimos, de originalmente acompanhar os dois tempos da sucessão um terceiro, fosse ele o da *apatheia*, ou o do prazer, de acordo com Enesidemo? Não nos parece que a hipótese por nós aventada se possa dissipar assim. De resto, até melhor quadrará com ela a verificação a este nível também do ritmo ternário que percorre todo o fragmento. Poderíamos, então, ordenar da seguinte forma a articulação dos três termos deste corolário da filosofia pirrônica: 1) adoção de uma postura particularizada e informada pela especificidade de uma orientação filosófica radical; 2) estado de ascese envolvendo uma renúncia; 3) revelação destarte surgida. A revelação segue-se a um estado, ou fase, que a viabiliza e precede outro, em que o seu efeito metamorfoseante se faz sentir. Seja como for, o importante para nós reside aqui na observação no texto de Arístocles do referido mecanismo, como atribuível ao pirronismo primitivo, em bloco, por assim dizer, não nos interessando

aqui especular sobre as diferenças dentro deste, porquanto sucede que, a respeito deste fragmento, por razões de ordem vária, se torna muito difícil delimitar o que é de Pírron, o que é de Tímon, e, até, o que se deve a Enesidemo, filósofo muito posterior à primeira fase do pirronismo.

O mesmo esquema, *mutatis mutandis*, e apesar de importantes diferenças conceptuais no sentido geral da orientação filosófica, acha-se patente, e por sinal com ainda maior nitidez, na exposição sextiana das *Hipotiposes Pirrônicas* (ou *Esboços Pirrônicos*). Em quatro ocasiões trata Sexto da *ataraxia* na Iª Parte destes seus *Esboços* (parte dedicada à apresentação geral da filosofia pirrônica, ou, mais bem dito, da sua versão neo-pirrônica fenomenista antiga).

A primeira destas ocasiões ocorre no primeiro parágrafo do capítulo IV, o que respeita à determinação do que é o cepticismo (*ti esti skepsis*). A tranquilidade vem aí apresentada como fazendo parte do resultado de uma atitude, ou mais propriamente, de uma faculdade (aquela em que consistirá a *skepsis*), a de fazer antíteses:

O cepticismo é a faculdade de opor as coisas aparentes bem como as pensadas, seja como for, pela qual faculdade, devido à equipolência [*isostheneia*] nas coisas e nas razões, chegamos primeiro à suspensão [do juízo ou do assentimento, *epoche*] e depois à tranquilidade [*ataraxia*]
- (PH, I, iv, 8).

Destaque-se, desde logo e além do mais, a presença de três elementos novos, em relação ao texto de Aristocles, os quais possivelmente acarretam uma diferença essencial de sentido filosófico (que, no fundo, tem que ver com a nossa habitual concepção do cepticismo antigo): a distinção fenomenista do aparente e do pensado, a consideração da equipolência, ou igualdade de força, nas

coisas e nas razões expressa com prudência, e a introdução da *epoche*. Isto não obstante, já aqui se vê bem a permanência do esquema: a *ataraxia* aparece como o segundo de dois tempos de uma transformação induzida pela prática de uma postura, com implicações, ou com fundamentação, gnosiológicas. No final do parágrafo 10 do mesmo capítulo, Sexto, após definir a *ataraxia* como «a ausência de tormentos e a serenidade da alma», volta a declará-la consequência da *epoche*, remetendo para mais tarde a explicação de como ocorre tal consequência.

Antes, porém, de proceder ao tratamento mais alargado do tema, (PH, I, vi, 12), Sexto faz ainda uma nova e breve referência à *ataraxia*, quando aborda o que chama dos dois princípios do cepticismo, aquele que ele diz «causal», a esperança de aceder à tranquilidade, e o que qualifica de «constitutivo», aquele segundo o qual a cada razão igual razão se opõe. O que move o cepticismo é bem uma esperança, a de algo contraditório da própria expectativa, pois esta implica ânsia, preocupação, em suma, aquilo de que a *ataraxia* é negação, intranquilidade. Mas chegar a tal objectivo, só é possível (uma possibilidade vislumbrada retrospectivamente) através de uma renúncia, em que se incorpora a autocontradição, revertendo-a. O que Sexto diz no seguimento da sua declaração sobre a identificação do princípio causal do cepticismo, de algum modo, acentua isto, ao ligar a procura da *ataraxia* à da distinção do verdadeiro e do falso e à problemática do assentimento.

O mais extenso e pormenorizado, mas porventura também o mais controverso, tratamento sextiano do tema encontra-se no capítulo das *Hipotiposes Pirrónicas* sobre o fim do cepticismo (I, xii, 25-30), o qual capítulo segue-se ao que se debruça sobre o critério dos Cépticos e antecede os da exposição dos seus *tropos*, ou modos de argumentar. Aí foca-se em especial, como de resto houvera

já sido anunciado antes (em I, iv, 10), a relação entre a suspensão (*epoche*) e a tranquilidade (*ataraxia*), peculiar dela sendo a circunstância de a primeira arrastar a segunda. Após precisar o que entende por *telos*, «aquilo pelo qual todas as coisas são feitas ou pensadas, mas que não o é por outra coisa qualquer, e que é também o objecto último dos desejos» (o que, desde logo, frisa bem a junção no mesmo conceito das duas vertentes, a prática e a teórica), Sexto explicita o que considera o duplo fim da orientação céptica, a *ataraxia* em matéria de opiniões e a *metriopatheia* (moderação das afecções) em relação ao que se impõe ao homem, ou seja a quota parte de perturbações externas inevitáveis. Importa frisar que Sexto, nesta passagem, ao especificar que a *ataraxia* de que está a falar diz respeito às opiniões, apresenta um conceito de *ataraxia* mais estreito que anteriormente. Com efeito, a tranquilidade agora em questão não parece ser de âmbito geral, mas, antes, de âmbito restrito.

Mas, como já apontámos, é a descrição do processo que aqui se nos afigura fundamental. Os Cépticos começaram, segundo o que vem dito no parágrafo 26 (I, xii, 26), a filosofar, tal como os outros filósofos, através de decidir sobre as impressões (*phantasiai*) e de distinguir as verdadeiras das falsas. Havendo-se deparado com a dissensão ou disputa (*diaphonia*) entre partes adversas de forças iguais (*isostheneia*), ficaram indecisos, pelo que suspenderam o assentimento ou o juízo, isto é, chegaram à *epoche*. A procura da obtenção da tranquilidade através da decisão e do apuramento do verdadeiro e do falso, levou-os a renunciar a decidir e a destringer verdade e falsidade. A suspensão traz consigo esta abdicação, mas acarreta, de igual modo, à laia de um efeito perverso, algo que acaba por ser identificado com o objectivo primeiro almejado, a *ataraxia* ou tranquilidade. Trata-se, porém,

de um tipo particular de *ataraxia*, a que diz respeito à opinião e que é a que está em questão ao longo de todo o capítulo, e trata-se também de um caso especial de sucessão, pois ela é dita haver-se seguido *fortuitamente*.

Sexto, após explicitar o contraste entre o modo como os dogmáticos (não nomeados como tais mas inequivocamente referidos) se acham sujeitos às perturbações e a maneira como delas se livram os cépticos⁵, conta uma famosa história sobre o pintor Apeles que frisa o processo céptico de aquisição fortuita e colateral da *ataraxia*. Apeles pintava um cavalo, buscando de balde um determinado efeito, a representação da espuma na boca do animal. A consciência de não conseguir o efeito pretendido leva-o ao desespero e este a um gesto de renúncia, e renúncia definitiva: lançar à pintura a esponja de limpeza dos pincéis. Tal gesto mostra-se com nitidez de cariz autodestrutivo, a ruína da pintura a partir do seu cumprimento não poderá deixar de não ter remédio. Acabar-se-á a representação da espuma, do focinho do cavalo e deste. Diluir-se-á, enfim, todo o quadro numa obra, que poderíamos dizer involuntária e anacronisticamente precursora, através de milénios, do expressionismo abstracto do século XX. Mas, de acordo com os parâmetros estéticos helénicos do tempo, o efeito do gesto deveria ser o mais lastimoso que imaginar se pudesse. Todavia, sucede o inesperado. A esponja caída, a representação da espuma

⁵ O raciocínio é o seguinte: o dogmático, pronunciando-se sobre se uma coisa é naturalmente boa ou má, está sempre inquieto, ou é continuamente perturbável, pois, se não tem os bens, vive na ânsia de os obter, se os adquiriu, fica perturbado pela excitação e, de resto, pelo medo de os perder. Similarmente, em relação às coisas tidas por más. Se lhe acontecem, acha-se um desgraçado e acochado pelos males. Se não, teme que a situação se altere. Em contrapartida, o céptico, nada reconhecendo como bem ou mal por natureza, nada terá a perder ou desesperadamente procurar.

passou *miraculosamente* a revelar-se na boca do equídeo. A renúncia transportou neste caso o efeito almejado, embora sem o agente sabê-lo previamente. A marca da destruição acarretou o que se pretendia após, e só após, a renúncia definitiva e que normalmente, sem uma *providencial* casualidade, deveria ser irreparável.

Após narrar este episódio, cujo paralelismo com o que já dissera do itinerário do pirrónico à *ataraxia* mostra-se, desde logo, patente e notório, repete Sexto que os Cépticos esperavam chegar à tranquilidade por uma via dogmática e semelhante à das demais filosofias, mas essa via só os conduziu à consciência da incapacidade de levar a cabo o seu propósito, incapacidade essa que se traduziu na *epoche*. A esta suspensão (de juízo ou de assentimento) «seguiu-se a tranquilidade [*ataraxia*] *fortuitamente*, como uma sombra segue o corpo» (I, xii, 29)⁶.

No resto deste capítulo fala Sexto ainda da *metriopatheia*, referindo o contraste entre o homem comum e o céptico, a propósito das perturbações forçadas do exterior, como a sensibilidade ao frio, a sede, etc. Ambos são afectados, mas enquanto tal afecção é agravada para o homem comum por achar tais situações más por natureza, já o céptico verá minorado o seu sofrimento por não agravá-lo assim. Acrescenta ainda Sexto que alguns cépticos juntam a este duplo *telos*, *ataraxia* quanto às opiniões, e moderação nas afecções forçadas (*metriopatheia*), a suspensão (*epoche*) na investigação.

A última referência no livro I das *Hipotiposes* à *ataraxia* surge a propósito das diferenças entre a filosofia céptica e a académica, no contexto das distinções operadas por Sexto entre a orientação pirrónica e aquelas que se poderão designar de limítrofes. Aí, a respeito de Arcesilau,

⁶ Itálico meu.

diz ele que este considera «o fim [ser] a suspensão, que, para nós [Pirrónicos], é acompanhada pela tranquilidade» (I, xxxiii, 232). É importante esta observação por frisar como especificidade da corrente pirrónica, pelo menos na fase sextiana a que se reporta, o encadeamento da *ataraxia* na *epoche*, seguindo-se-lhe fortuitamente. Ainda que a *ataraxia* aqui em questão se trate de uma *ataraxia* intelectual (de acordo com a interpretação dicotómica da tipologia da *ataraxia* pirrónica sextiana que a maior parte dos comentadores adopta), não deixa ela de possuir conotações do foro moral⁷.

O processo por nós descrito é como vimos característico do pirronismo antigo, em suas duas fases mais distintas, sobrepondo-se, enquanto traço dominante distintivo da orientação, à própria *epoche*. Trata-se esta muito provavelmente de uma herança dos Académicos e dos Estóicos, posterior ao tempo de Pírron, no pensamento do qual estaria ausente, como se supõe desde as investigações de Pierre Couissin⁸ (1929).

Todo o percurso da inquirição pirrónica se passa, caso tomarmos como base estes textos, entre a *ataraxia* e a *ataraxia*, ou mais precisamente, entre o desejo dela, comum às demais filosofias coevas, e a reivindicação do seu encontro fortuito (ou, quando muito, do encontro fortuito de uma variante sua), apresentado pelos Pirrónicos como próprio da sua orientação. De qualquer modo, ela está no começo do itinerário céptico, enquanto sonho e imagem,

⁷ Acerca desta questão, ver Plínio Junqueira Smith, «Sobre a tranquilidade e a moderação das afecções», in *Ceticismo Filosófico*, São Paulo/Curitiba, E.P.U./UPFR, 2000.

⁸ Pierre Couissin, «L'origine et l'évolution de l'époché», *Revue des Études Grecques*, XLII (1929), pp.373-397; «Le stoïcisme de la Nouvelle Académie», *Revue d'Histoire de la Philosophie*, III (1929), pp.241-276.

e no seu termo, como transformação e transfiguração, e em ambos os casos como fim anunciado (ou parte integrante sua).

Posto isto, consideremos por ora a questão a que aludimos no início desta comunicação: no diferenciar do pirronismo e da sua revivescência quinhentista poder-se-á porventura achar como factor essencial o papel desempenhado pelo conceito de *ataraxia*, central naquele, e neste, ou ignorado (como poderá parecer que ocorre no caso de Francisco Sanches) ou relegado para segundo plano (como provavelmente sucederá com Cornélio Aggrippa de Nettesheim) e tendente a ver-se substituído pelo desespero? A nossa resposta radica na hipótese entretanto apresentada. Segundo ela, o essencial do pirronismo antigo reside na permanência de um itinerário filosófico sintetizado como o processo acima descrito e presente tanto no pirronismo primitivo como no fenomenista sextiano (e no pirronismo intermédio de Enesidemo, também, diga-se de passagem). A referência à *ataraxia* é nele essencial, mas sobretudo, se não mesmo, apenas, como integrando tal processo. Aquilo mesmo em que consistirá a *ataraxia* depende desse processo, que ela incorpora e que lhe está implícito.

Trata-se o reviver renascentista do cepticismo, sejam quais forem as razões que o movem e justificam, antes do mais, de uma revivescência própria do pirronismo mais do que de qualquer outro tipo de cepticismo antigo. Em geral, o que mais preocupou os autores que o cumpriram, não terá, contudo, dito directamente respeito à *ataraxia* e a tal esquema processual, embora lhes não fossem estes alheios. Com Montaigne, porém, a situação parece-nos um pouco diferente. Na sua, mais que revivescência, reinvenção do pirronismo, a função desempenhada pela atenção à *ataraxia* e, sobretudo, pela sua descoberta casual, em correlação com outros traços cépticos, avulta, desde logo,

como primordial. Tal parece sobretudo claro no que concerne a «Apologia de Raimundo Sabunde», o capítulo dos *Ensaio*s que trata de um modo explícito e específico do pirronismo e da sua reinvenção. Por razões metodológicas e também de espaço, cingir-nos-emos aqui ao breve tratamento da problemática da *ataraxia* pirrónica na «Apologia de Raimundo Sabunde».

Antes de prosseguirmos, temos, porém, de fazer uma observação.

Concerne ela o contraste (sublinhado por alguns comentadores na esteira de Popkin, como, por exemplo, Southgate) da serenidade de que fala Sexto (a qual, poderemos acrescentá-lo, ele, de resto, parece ostentar nos seus escritos) com o desespero existencial associado à perplexidade da dúvida tal como vem ela a ser entendida nos tempos modernos. Se bem entendo Sexto, a *epoche*, segundo ele, não deixa de ser precipitada pela busca da tranquilidade e pelo desespero de a não achar, e, pelo menos, num primeiro tempo, a este se associa. Quanto à *ataraxia*, essa trata-se tão-só de um efeito paradoxal e fortuito da prática da *epoche*. Na nossa leitura, *é, de certo modo, o aprofundamento autodestrutivo que vem a culminar numa libertação*. Outra coisa há, Sexto não parece garantir que a suspensão do juízo não envolva alguma dose de angústia e, de resto, acarrete para todos os que a cumprirem a obtenção da *ataraxia*, tal como esta era representada enquanto objecto de desejo, antes de iniciado o processo desembocando na *epoche*. Isto é, tem de se frisar que a *ataraxia*, a que se acede em virtude da prática da *epoche* implica uma *transfiguração*, pelo que se trata de uma *ataraxia*, por assim dizer, transmudada, transfigurada, e diferente da que fora primeiro almejada.

De alguma forma, um itinerário idêntico ao que verificámos comum às duas fases extremas do pirronismo

antigo reencontra-se em Montaigne, e de uma maneira, aliás, mais elaborada. Noutra ocasião, tentámos já demonstrá-lo alargadamente. Por ora, limitar-nos-emos a lembrar duas passagens da «Apologia de Raimundo Sabunde» que exibem o dito percurso, ou pelo menos lhe esboçam um momento essencial. Trata-se a primeira daquela em que o Autor anuncia haver-se descoberto como o que apelida de uma «Nova figura: [a de] um filósofo impremeditado»⁹ (546c).

Os meus costumes são-me inatos. Para os formar não me vali do auxílio de nenhuma disciplina. Mas, quando senti o desejo de comunicá-los, ainda que frouxos, e a fim de trazer a público um pouco mais convenientemente, impus-me como dever apoiá-los com reflexões e exemplos, espantei-me eu próprio por achá-los, por efeito do acaso, conformes com tantos exemplos e reflexões filosóficos. Só descobri de que espécie era a minha vida após a ter cumprido e usado. Nova figura: um filósofo impremeditado (546c).

A segunda passagem a que aludimos é aquela em que Montaigne fala da sua constância paradoxal:

Ora, a partir do conhecimento desta minha volubilidade engendrei acidentalmente em mim uma certa constância de opiniões, não havendo alterado muito as minhas primeiras e naturais (569a).

Verdade seja que em qualquer destes dois casos Montaigne não está a referir-se à sua aquisição de uma *ataraxia* concebida explicitamente em termos pirrónicos.

⁹ Todas as referências por nós aqui dadas aos *Ensaio*s de Montaigne são as da edição Villey-Saulnier. As traduções são nossas.

Contudo, em ambas as situações, trata-se de um registro de progresso inesperado na sabedoria ou de aquisição de certa qualidade psicológica ou virtude filosófica que não pode deixar de ser de algum modo comparável com a tranquilidade de espírito (e muito em especial, no segundo caso), pelo que a aproximação nos parece legítima.

Montaigne, de resto, deu, ainda na *Apologia*, bastante e pormenorizada atenção ao conceito pirrônico de *ataraxia*. As duas únicas vezes que em toda a sua obra aparece o termo ocorrem precisamente nesse longo capítulo dos *Ensaíos*, e acham-se de modo explícito referidas ao pirronismo.

A primeira ocorrência insere-se na exposição do pirronismo levada a cabo no âmbito da indagação sobre a capacidade de o homem encontrar o que pretende, bem como de averiguar o proveito tirado do saber. Aí, Montaigne, fazendo um hábil uso de diversas fontes ao seu dispor sobre o ceticismo antigo, as quais confronta umas com as outras, começa por retomar de Sexto Empírico, e em seus próprios termos, a divisão tripartida da filosofia com que encetam as *Hipotiposes Pirrônicas*:

Quem quer que procure alguma coisa, acaba por chegar a isto: ou diz que a achou, ou que a não pode descobrir, ou que persiste na busca. Toda a filosofia está dividida nestas três categorias. O seu desígnio é procurar a verdade, a ciência e a certeza. Os Peripatéticos, os Epicuristas, os Estóicos, e outros, pensaram havê-la encontrado. Estabeleceram eles as ciências que temos e trataram-nas como conhecimentos certos. Clitómaco, Carnéades e os Académicos desesperaram da investigação, julgando a verdade inconcebível pelas nossas faculdades. A conclusão a que chegaram é o reconhecimento da fraqueza e da ignorância humanas. [...] Pírron e outros Cépticos ou Eféticos [...] dizem permanecer ainda à procura da verdade (502a).

As três posições corresponderão, pois, ao que se costuma chamar de dogmatismo, à posição radical e simetricamente oposta a esta, que é a da Nova Academia, que se pode considerar quer como dogmatismo negativo quer como cepticismo negativo e ao cepticismo zetético e suspensivo, identificado com o pirronismo. É na caracterização da atitude epistemológica deste último que Montaigne, então, centra a sua atenção, frisando o carácter reflexivo da dúvida e apresentando a atitude filosófica geral por ela determinada de acordo com um propósito zetético e com a recusa à cristalização numa certeza. É neste contexto da descrição da suspensão pirrónica que surge o tratamento do conceito céptico de *ataraxia*.

Vem esta assim apresentada por Montaigne como possibilitada e propiciada pela *epoche*. Nisso mostra-se ele em plena conformidade com Sexto Empírico. Todavia, a sua versão da *epoche* parece, ao mesmo tempo, mais radical e mais firme que a do escolarca do século II d.C., na realidade mais se assemelhando a uma postura moral de abstenção que a uma atitude epistemológica de suspensão. Em todo o caso, é a postura do juízo que conduz à *ataraxia*.

Ora, esta posição do juízo, recta e inflexível, em que recebem todas as coisas sem adesão nem assentimento, encaminha os Pirrónicos à sua Ataraxia, um estado de vida pacífico, sereno e isento das agitações a que estamos sujeitos sob o efeito da opinião e do conhecimento que pensamos ter das coisas, de onde provêm o medo, a cupidez, a inveja, os desejos imoderados, a ambição, o orgulho, a superstição, o amor da novidade, a rebelião, a desobediência, a obstinação e a maior parte dos males corporais. E por esta via até mesmo se libertam do zelo sectário, pois discutem de uma maneira muito amena (503a).

Note-se que Montaigne frisa a especificidade da *ataraxia* pirrónica, a circunstância de ela possuir um carácter próprio distinto do das *ataraxias* das outras correntes filosóficas, através do emprego do pronome possessivo «sua» a anteceder-lhe a nomeação, por forma a reforçar a associação da posição do juízo com ela. Na descrição propriamente dita da *ataraxia* pirrónica, realça ele a serenidade pacífica e a ausência das perturbações atribuídas à presunção e à ilusão de conhecimento das coisas, consideradas fontes das paixões que assolam os homens, incluindo o sectarismo, e os originadores de conflitos destrutivos.

A segunda e última menção do termo *ataraxia* ocorre numa secção onde se discorre sobre a *diaphonia* (discórdia, dissonância) dos filósofos acerca do sumo bem, discutindo Montaigne o distanciamento, em relação ao pirronismo, de Arcesilau, para quem o bem era a *epoche*, estabelecendo-o axiomáticamente.

E Arcesilau dizia serem bens as suspensões e as posições rectas e inflexíveis do juízo, e vícios e males os assentimentos e as adesões do juízo. Verdade é que, ao estabelecê-lo por uma fórmula axiomática, se afastava do pirronismo. Os Pirrónicos, quando dizem que o sumo bem consiste na *ataraxia*, que é a imobilidade do juízo, não o entendem de uma maneira afirmativa: o mesmo movimento da alma que os faz fugir dos precipícios e se porem a coberto do sereno apresenta-lhes essa ideia e lhes faz recusarem uma outra (578a).

Aqui, a identificação da *epoche* com a *ataraxia* não podia ser mais manifesta. Montaigne di-lo rapidamente de passagem para, a seguir, se concentrar na questão da linguagem não assertiva dos Pirrónicos. Ligando esta à *ataraxia*, dir-se-ia que Montaigne, de algum modo retoma em variante a conexão entre *aphasia* e *ataraxia* referida no fragmento de Arístocles.

Não iremos agora recordar as numerosas outras passagens em que Montaigne acaba por, de maneira directa ou indirecta, seja a propósito do elogio dos simples ou dos animais seja a respeito das fantasias dos sábios, falar do ideal filosófico da tranquilidade de espírito. Baste-nos neste lugar, para pôr termo ao nosso estudo, ter em consideração os textos por nós citados. São eles suficientes para se concluir que na «Apologia de Raimundo Sabunde» - nas referências explícitas à *ataraxia* pirrónica e nos dois fragmentos supracitados sobre a «constância paradoxal» de Montaigne e a sua descoberta como filósofo «impredicado» - se reencontram todos os traços identificadores da especificidade da concepção pirrónica de *ataraxia*: a ligação de uma inflexível postura de juízo e de recusa de posse da verdade (exprima-se como abstenção ou como suspensão) e de uma linguagem própria ao acesso à tranquilidade de espírito, o qual, sobrevindo fortuitamente, só é descoberto *a posteriori* através de uma revelação que pressupõe uma transmutação interna.

Résumé

Le Concept de *Ataraxie* chez les Pyrrhoniens Anciens et dans l' «Apologie de Raimond Sebond» de Montaigne

Dans cette étude nous défendons que la spécificité du concept pyrrhonien ancien de *ataraxie* ne se trouve pas dans la seule circonstance d'être présenté comme effet de l'*epoche* (ce qui ne correspond qu'au pyrrhonisme de la phase tardive sextienne) ou dans son articulation avec l'*aphasie* (caractéristique du premier pyrrhonisme, celui de Pyrrhon et de Timon), mais dans la présentation d'un processus d'accès *fortuit* à l'*ataraxie* révélé après coup et impliquant une sorte de *transfiguration*.

Qu'est-ce qu'un “dogme” pour Montaigne?

Alain Legros

Centre d'études supérieures de la Renaissance

Cette question vise à placer la philologie au seuil de la philosophie et s'adresse d'abord à ceux qui, non sans raison, voient dans les *Essais* une redoutable machine sceptique¹ orientée contre toutes propositions dogmatiques, y compris celles qui constituent, pour l'Église catholique romaine, le “dogme”, c'est-à-dire l'ensemble des articles de foi présentés par le magistère comme révélation de Dieu à l'homme, par le double canal des Écritures et de la Tradition. A ces “articles”, le fidèle doit, par définition, adhérer *de fide*, sans jamais relancer sur tel ou tel point de doctrine la discussion à laquelle la promulgation du “dogme” a en principe mis fin. Le suffixe *-ma*, par lequel s'achève le mot grec *dogma*, à l'origine du mot “dogme”, implique, pris en ce sens, l'arrêt d'un processus de délibération, le dépôt, en une formule dûment pesée et

¹ Voir *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, Journées d'études des 15-16 novembre 2001, CESR Tours, Actes préparés par Marie-Luce Demonet et Alain Legros, Genève, Droz, à paraître.

contraignante, d'une pensée qui se cherchait dans le débat, jusqu'à ce que la décision de l'autorité compétente en ait fait, en la fixant, une nourriture intellectuelle, morale et spirituelle pour le fidèle.

Lorsque aujourd'hui le locuteur français parle de "dogme", c'est presque toujours selon cette seconde acception, étendue par connotation à tout corps de doctrine, religieuse ou non. Avec souvent cet implicite: que les propositions présentées comme "dogmes" mettent fin à l'activité intellectuelle et qu'elles doivent donc être vivement combattues comme ennemies de la pensée libre et de l'innovation créatrice. C'est là un autre "dogme", mais qui s'ignore. Il ne s'avouerait tel que si la langue française renouait avec les significations philosophique, didactique et juridique du mot grec *dogma*, à la fois fondement d'une doctrine, objet d'enseignement et décision officielle ayant force de loi. Cicéron, dans les *Premières Académiques* (27, 29), traduit *dogma* par *decretum*, en précisant que ce qui est reconnu comme "dogme" par un philosophe ne peut être trahi par lui sans qu'il y ait "crime" (*sine scelere*): terrain juridique, voire judiciaire. De même, lorsqu'il traduira en latin le chapitre VII du livre I des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, Henri Estienne associera *decreta* à *dogmata* (il n'est pas indifférent que, dans les deux cas, la validité du mot ait été examinée à propos des sceptiques — néo-académiciens pour Cicéron, pyrrhoniens pour Sextus). Le même Estienne traduit *dogma* par *placitum* et *decretum*, et encore *senatusconsultum* dans son *Trésor de la langue grecque*: le "dogme", c'est ce qu'on juge bon ou vrai à titre personnel, mais aussi ce qui a été décidé comme bon ou vrai par une instance reconnue supérieure: maître-philosophe ou autorité souveraine. Dans le Nouveau Testament, le vocable est employé en un sens tout aussi

juridique pour désigner un édit impérial ou royal, une disposition de la loi juive, un décret du concile de Jérusalem... Dans la littérature chrétienne des origines, le mot désigne en sus les principes moraux sur lesquels se fonde l'enseignement du Christ, puis, à partir du IV^e siècle, les vérités faisant l'objet de la foi. On continue cependant d'user concurremment du sens profane de "dogmes" pour affecter d'une connotation dépréciative les doctrines des philosophes et des hérétiques. Chez saint Jérôme, le *dogmatistes*, "novateur religieux", s'oppose ainsi à l'*interpretes Apostoli*, fidèle "traducteur de l'Apôtre". Jusqu'au-delà du concile de Trente, il semble bien qu'on ait hésité, pour parler des articles de la foi chrétienne, à utiliser un mot qui sentait l'hérésie, ou du moins la philosophie "mondaine" dénoncée par saint Paul, en dépit du sémantisme théologique dont l'avaient pourvu les Pères grecs.

On donne généralement 1570 pour date d'apparition du mot "dogme" en français, sous la plume de Gentian Hervet, théologien du cardinal de Lorraine qui, dans sa traduction du *De civitate Dei* d'Augustin (I, 258), évoque ainsi de façon significative une philosophie toute profane: "Comme dit Apulée au dogme de Platon, on a besoin pour l'usage de la vie de biens de fortune". D'autres auteurs du XVI^e siècle témoignent d'un sens clairement dépréciatif donné aux mots dérivés de *dogma*. Ainsi en 1561 chez Paradin, auteur d'une *Histoire de nostre temps*, le "dogmatiste" est un partisan de la Réforme: "Aucuns [*i.e.* Quelques] secrets *dogmatistes* [...] donnaient de main en main plusieurs petits livrets contenant blasphèmes". On trouve aussi, pour même emploi, le mot "dogmatisant" dont Regnier de la Planche certifie l'usage lorsqu'il raconte, dans son *Histoire de l'Etat de France* (I, 63), comment on incite des gens à la délation, leur enjoignant de "dire

le nom de ceux qu'ils sauraient [...] être *dogmatisants* et fréquentant les sermons qui se font ès assemblées de jour et de nuit, et qui sentent mal de la foi et religion chrétienne". En 1554, dans sa *Cosmographie du Levant* (XV, 17), André Thevet montre lui aussi combien le mot était redoutable en ces temps de guerres religieuses et civiles, lorsqu'il précise que "ceux qui faisaient profession de cette nouvelle opinion [*i.e.* la religion réformée] ne faisaient leurs assemblées que de nuit, de peur d'être convaincus de *dogmatiser*."

"Dogmatiser" constitue donc, au temps de Montaigne, un grief catholique à l'encontre de ces réformateurs qui osent publier leurs *dogmes* ou opinions personnelles (pluriel) sur des vérités de foi consacrées comme telles par *la doctrine* traditionnelle (singulier). Sans entrer plus avant dans les détails de l'analyse lexicale et sémantique, on doit se souvenir de cette situation historique lourde d'implications, lorsqu'on examine, dans les *Essais*, les quatorze occurrences du mot "dogme(s)" relevées dans la *Concordance* de Leake, auxquelles il faut joindre — toutes couches confondues, mais surtout dans le livre II —, neuf occurrences de "dogmatiste(s)" (adjectif et substantif) et une de "dogmatisme".

Une première considération de ces vingt-quatre emplois replacés en contexte permettra de voir comment, chez Montaigne, les "dogmes" s'opposent aux "choses", mais pour notre "tourment" (1). Non sans malice, il passe volontiers à "l'étamine" les "dogmes" des "sectes" majeures de la philosophie, pour en dénoncer la faiblesse (2). Sur le mode pyrrhonien, il reconnaît cependant comme "dogme" utile la vérité d'apparence, qu'elle soit relative à soi ou communément admise (3). Cette conception du "dogme" l'amène à placer la question du choix d'écriture au départ de toute production philosophique (4).

LES DOGMES ET LES CHOSES

“Les hommes (dit une sentence grecque ancienne) sont tourmentés par les *opinions* qu’ils ont des *choses*, non par les choses mêmes”. Tel est l’*incipit* du chapitre “Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l’opinion que nous en avons” (I, 14²). La phrase traduit au plus près une phrase d’Epictète — un Epictète quelque peu pyrrhonien et épicurien —, que Montaigne a pu trouver dans Stobée (au chapitre “De la mort et qu’elle est inévitable”). Le texte grec, le gentilhomme l’avait en permanence à sa disposition, peint sur l’une des solives de sa “librairie” au deuxième étage d’une tour de son château périgourdin³:

*Tarassei tous anthrôpous ou ta pragmata
alla ta péri tôn pragmatôn dogmata.*

Dans sa traduction, l’auteur a interverti les deux membres d’une sentence où claquent les homéotéleutes, telles des rimes: *pragmata* — *dogmata*, “choses” — “opinions”. Dans les deux cas, le suffixe *-ma* (au pluriel *-mata*) exprime figement, concrétion, dépôt. L’inversion effectuée par Montaigne entre les deux membres de la phrase esquisse une possible guérison du trouble ou tourment humain par effacement des “opinions” au profit des “choses mêmes”. Le *dogma* se présentant comme

² Sauf exception signalée, le texte cité est, par commodité, celui de l’édition Villey-Saulnier (Presses Universitaires de France, Paris, 1965), mais modernisé quant à l’orthographe et délesté, pour les références, de l’indications des “couches” abécédaires. Soit, pour cette citation, avec indication de page: VS, 50.

³ A. Legros, *Essais sur poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, Paris, Klincksieck, 2000, p. 396.

manière de circonvenir le *pragma* (il “tourne autour”, dit la préposition *péri*), l’ascèse ou la cure consisterait à s’en déprendre autant que possible, à traverser la gangue des représentations, à secouer ce qu’a de rigide et de réducteur, de prétendument définitif, l’idée que l’homme se fait du mouvant et multiple réel, et de “prendre le parti des choses” (cf. Ponge ...).

L’“Apologie de Raimond Sebond” (II, 12) montre en tout cas comment ces opinions, ces “dogmes” dont nous entourons les “choses” au point de les leur substituer et de ne plus voir qu’eux, sont pris, tout comme les “choses”, dans le mouvement d’un “branle” universel:

Si nature enserre dans les termes de son progrès ordinaire, comme toutes autres *choses*, aussi les créances, les jugements et *opinions des hommes*; si elles ont leur révolution, leur saison, leur naissance, leur mort, comme les choux; si le ciel les agite et les roule à sa poste [*i.e.* à sa guise], quelle magistrale autorité et permanente leur allons-nous attribuant?⁴

“Choses” et “choux”, nuages et opinions sont soumis à même loi: celle du “progrès” ou mouvement naturel. Après avoir rayé dans cette phrase le mot “opinions” sur l’exemplaire de Bordeaux⁵, Montaigne a bien pris soin de le restituer, conservant ainsi le texte tel qu’édité en 1582 et 1588. Face aux *pragmata*, l’association des “creances”, des “jugements” et des “opinions” récapitule avec exactitude ce que sont, pour l’auteur, des *dogmata*: tout ce que l’homme pense et croit des “choses” à un moment donné de sa propre histoire ou de celle du monde.

⁴ VS, 575.

⁵ *Reproduction en quadrichromie des Essais de Montaigne (Exemplaire de Bordeaux)*, Fasano-Chicago, éd. Philippe Desan, Schena Editore-Montaigne Studies, 2002, f_j 243 r_j.

Dans un ajout tardif au chapitre mentionné plus haut (I, 14), Montaigne accole de nouveau “choses” et “opinions”:

Que notre *opinion* donne pris aux *choses*, il se voit par celles en grand nombre auxquelles nous ne regardons pas seulement pour les estimer ains [*i.e.* mais] à nous et ne considérons ni leurs qualités ni leurs utilités mais seulement notre coût à les recouvrer: comme si c'était quelque pièce de leur substance. Et appelons valeur en elles non ce qu'elles apportent mais ce que nous y apportons [...] L'achat donne titre au diamant et la difficulté à la vertu et la douleur à la dévotion et l'âpreté à la médecine.⁶

Non contents d'embrober les “choses”, d'en faire le siège (*péri*), les “opinions” vont ici jusqu'à les remplacer dans l'opération de jugement qui décide de leur valeur: ni valeur propre, ni même valeur d'échange, mais simplement valeur décrétée par chaque homme à l'aune des efforts qu'il a faits pour les acquérir et du mal qu'il lui en a coûté. Où disparaissent les “choses” mêmes, derrière l'écran des “dogmes”, dans un propos où se trouvent étroitement liées philosophie de la connaissance et préoccupation éthique: “Les choses ne sont ni douloureuses ni difficiles d'elles-mêmes: mais nostre faiblesse et lâcheté les fait telles. [...] Il n'importe pas seulement qu'on voie la chose, mais *comment* on la voie” (I, 14⁷). Ce n'est pas tant la physique qui intéresse Montaigne que le physicien, ou plutôt le *regard* du physicien — et partant, le regard que tout homme porte sur le monde et sur sa propre vie. Un tel regard est toujours

⁶ VS, 62.

⁷ VS, 67.

relatif à l’œil dont il provient, car l’homme pensant ne peut avoir accès direct aux *pragmata*. Prisonnier, à jamais sans doute, des *dogmata*, il peut du moins éviter de leur attribuer la solidité des “choses” et des “faits” (*pragmata* a ces deux sens).

Les *Essais* prônent à l’évidence le recours à l’expérience des “choses” autant qu’il est possible, mais leur motivation première et en tout cas leur effet, c’est d’assouplir les inévitables “dogmes”, de remettre en mouvement les “opinions”, d’éviter qu’elles ne se figent, de “fouetter” — mot de l’“Apologie” — toute position de science considérée comme acquise, donc tout esprit “préoccupé”⁸ (*i.e.* déjà occupé) et fermé, pour cette raison, aux opinions contraires. D’un tel coup de fouet, l’esprit humain peut se sentir humilié (pour son bien, dira Pascal...), mais il en est aussi régénéré, revitalisé, comme libéré pour de nouvelles recherches — et d’abord libéré de lui-même, de ses certitudes mal fondées, causes de son “tourment”.

LES DOGMES DES DOGMATISTES: A RELATIVISER

L’esprit “préoccupé”, tel qu’il vient d’être défini, est sans doute l’un des destinataires privilégiés des *Essais*. C’est en tout cas à lui que s’adressent leurs développements philosophiques d’inspiration polémique, avec ou sans ironie, car ce sont ses certitudes que Montaigne, dans le sillage des pyrrhoniens, cherche à ébranler en installant, face à leurs traités fortifiés, la “muraille sans pierre”¹⁰ de ses mouvants “essais”. Est “préoccupé” tout esprit adhérent

⁸ VS, 449.

⁹ Sur cette “préoccupation de jugement”, voir *Essais*, II,12: VS, 448.

¹⁰ *Essais*, III, 2: VS, 805.

à un système de pensée qui lui fournit, prêts à l'emploi, questions et réponses, objections et réfutations. Pour notre auteur, mieux vaut assurément l'errance. Il se fait donc le champion même de l'ignorance ou de l'inscience en face de ceux qu'il présente comme fabricants de "dogmes". Mais qui sont-ils?

D'abord les aristotéliens, maîtres de la science scolastique. En 1588, Montaigne loge au cœur du chapitre "De l'institution des enfants" (I, 26) ce souvenir de voyage:

Je vis privément à Pise un honnête homme, mais si aristotélien, que le plus général de ses *dogmes* est que la touche et règle de toutes imaginations solides et de toute vérité, c'est la conformité à la doctrine d'Aristote; que hors de là ce ne sont que chimères et inanité; qu'il a tout vu et tout dit.¹¹

De fait, lors de son séjour à Pise, le voyageur a noté dans son *Journal* qu'il avait eu plusieurs entretiens privés avec Girolamo Borro, médecin et philosophe aristotélien enseignant à l'Université¹². Proclamant que toute vérité est dans Aristote, ce savant était vraiment bien "dogmatiste" s'il tendait à substituer une doctrine philosophique à la doctrine sacrée. C'est sans doute parce qu'une telle déclaration pouvait faire considérer comme inutile la révélation chrétienne, que Borro eut maille à partir avec la censure ecclésiastique, comme le rappelle Montaigne, toujours en I, 26: "Cette proposition, pour avoir été un peu trop largement et iniquement interprétée, le mit autrefois et tint longtemps en grand accessoire [*i.e.* en grande difficulté] à l'inquisition à Rome." A lire ce qui

¹¹ VS, 151.

¹² *Journal de voyage de Michel de Montaigne*, éd. François Rigolot, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 194.

précède, la critique de Montaigne ne sort pas néanmoins de la réflexion pédagogique (pour laquelle il use volontiers du lexique d'équitation): Borro est l'exemple même du savant tellement "assujetti aux cordes" qu'il n'a plus de "franches allures". Voilà l'effet habituel d'une instruction qui garde l'âme "serve et captivée sous l'autorité" de la "leçon" d'autrui: "notre vigueur et notre liberté est éteinte". Tout ce développement né du souvenir italien est venu se greffer sur une phrase de 1580 plus suggestive encore: "C'est témoignage de *crudité* et d'indigestion que de regorger la viande comme on l'a avalée". Cette métaphore contre la pédagogie de collège se retrouve en III, 8 ("De l'art de conférer"), où Montaigne évoque les "maîtres ès arts", ces professeurs de philosophie qui "batte[nt] nos oreilles d'Aristote tout pur *et tout cru*"¹³. Le problème, avec Aristote, c'est que l'école ne permet pas que l'étudiant le *cuisse* et le digère, c'est-à-dire le transforme: il le lui faut avaler tel quel et le regurgiter! A y bien regarder, ce qui est en cause, c'est moins la "viande" aristotélicienne — dont Montaigne reprend plus d'une fois les vocables — que la façon dont les maîtres l'accommodent.

Les épicuriens ont eux aussi, dans les *Essais*, leurs "dogmes". Ceux de leur fondateur, bien qu'"irréligieux et délicats" (*i.e.* sensuels), n'ont pas empêché ce soi-disant voluptueux de vivre "très dévotieusement et laborieusement" (*i.e.* énergiquement), se contentant de pain bis et d'eau, au mieux d'un peu de fromage les jours de fête (II, 11, "De la cruauté"¹⁴). Cela tendrait à prouver que les vues de l'esprit ont peu de rapport avec l'usage de la vie. Ce qui intéresse Montaigne chez Épicure, ce

¹³ VS, 927.

¹⁴ VS, 428. Tel épicurien est passé au stoïcisme, rappelle d'ailleurs Montaigne, pour avoir trouvé trop dure la discipline épicurienne!

ne sont pas ses “dogmes” — dont le principal est que le souverain bien gît en la volupté —, mais son “occulte, naturelle et universelle propriété”, autrement dit sa personne propre, qui est, rappelle-t-il, “sans loi, sans raison, sans exemple”. C’est en vertu de son naturel et non de sa doctrine qu’Épicure pourrait être déclaré “bon à fait” (*i.e.* tout à fait). Comme pour insister sur ce démenti que la vie inflige au “dogme”, Montaigne rappelle ailleurs (II, 16) comment ce même Épicure a transgressé un autre de ses “principaux *dogmes*”, lorsqu’il a laissé apparaître, dans sa lettre testamentaire à Hermachus, son désir de gloire. N’avait-il pas établi pourtant ce précepte à l’adresse de ceux de sa “secte”: “CACHE TA VIE” (en capitales dans le texte imprimé)? Autrement dit: abstiens-toi de politique et ne recherche pas la gloire!¹⁵ Ironie de la “fortune”: l’un des rares textes conservés d’Épicure le montre en pleine contradiction avec ce précepte. Montaigne ne manque pas de reproduire la lettre...

Disons deux mots aussi du “*dogme* d’Hégésias”, ce philosophe de l’école cyrénaïque qui reconnaissait lui aussi le plaisir comme souverain bien, mais en tant que plaisir “en mouvement”, à la différence d’Épicure: “il ne faut ni haïr ni accuser, ains [*i.e.* mais] instruire” (III, 8, “De l’art de conférer”¹⁶). “Dogme” utile, dit Montaigne, excepté quand on a affaire à des sots: il ne faut pas “secourir et redresser celui qui n’en a que faire, et qui en vaut moins. J’aime à les laisser embourber et empêtrer encore plus qu’ils ne sont, et si avant, s’il est possible, qu’enfin ils se reconnaissent”. Juste à la page précédente, l’auteur (qui trouve bonne “la malice même à corriger [la] fière bêtise”)

¹⁵ Ce “dogme” est rapporté par Plutarque dans les *Moralia*, “Si ce nom commun est bien dit: Cache ta vie” (en grec, *Lathé biôsas*).

¹⁶ VS, 937

vient de conseiller aux philosophes d'infuser la relativité à leurs déclarations: "Qu'ils circonscrivent et restreignent un peu leurs sentences: *pourquoi c'est, par où c'est*". Le propos ne vaut pas que pour Hégésias, il est applicable à tout "dogme".

Pour les stoïciens, tel Antisthène, "la vertu suffit à rendre une vie pleinement heureuse et n'ayant besoin de chose quelconque". Tel est le "*dogme* de [la] secte Stoïque" (III, 13¹⁷). Montaigne n'a garde d'oublier la suite: "[...] n'ayant besoin de chose quelconque: Sinon de la force de Socrate, ajoutait-il." Autrement dit, le "dogme" est inutile à celui qui n'a pas en lui, par nature, les qualités requises pour le mettre en pratique. Mais s'il les possède, ces qualités, a-t-il encore besoin de "dogmes"? Évoquons encore, à la suite de Montaigne, ces autres grands noms du Portique: Zénon, Cléanthe et leur disciple Chrysippe: ce dernier "disait qu'il ne voulait apprendre [...] de ses maîtres, que les *dogmes* simplement: car, quant aux preuves et raisons, qu'il en fournirait assez de lui-même". Chrysippe vient à point nommé pour suggérer que les "dogmes" sont des choix de la volonté dont les raisonnements n'offrent pas la base, mais bien la justification a posteriori. Ils ont leur place dans une vie, car ils l'orientent de telle ou telle façon. Mais jeter la "plume au vent" et suivre son inclination ferait aussi bien l'affaire, suggère ensuite Montaigne. Quant aux "belles résolutions" stoïques que la douleur corporelle "renverse tant de fois", elles prouvent par là-même leur inutilité: la souffrance du corps "contraint de crier au ventre [cf. crier au feu] celui qui a établi en son âme ce *dogme* avec toute résolution, que la colique, comme toute autre maladie et douleur, est chose indifférente, n'ayant la force de rien rabattre du souvenir

¹⁷ VS, 1076.

et félicité en laquelle le sage est logé par sa vertu” (II, 12¹⁸). Ici encore le “dogme” montre, par expérience, son extrême fragilité.

Que le “dogme” du philosophe doive être, selon Montaigne, distingué de sa “vie”, rien ne l’indique mieux que sa frustration à la lecture de Diogène Laërce¹⁹, ainsi affirmée en II, 10 (“Des livres”): “Je suis bien marri que nous n’ayons une douzaine de Laertius, ou qu’il ne se soit plus étendu. Car je ne considère pas moins curieusement la fortune et la vie de ces grands précepteurs du monde, que la diversité de leurs *dogmes et fantaisies*²⁰.” Cette dernière association ne va pas de soi, car les deux mots sont en partie des antonymes. Le “dogme” — *dok-* ou *dog-*, “opinion”, et *-ma* —, “établie”, c’est l’opinion arrêtée, fondée en “axiome certain”, alors que la “fantaisie” — *dēphantasia*, dérivé de *phan-*, apparaît —, c’est l’idée qui apparaît et disparaît, l’opinion ou image mentale de passage, traduite selon Cicéron par *visus*. Traiter les “dogmes” à l’aune des “fantaisies”, c’est dire combien peu ils pèsent en face de la vie même. En tout cas Montaigne ne paraît prêt à les considérer avec quelque sérieux que si la vie les ratifie: elle seule est en mesure d’attester leur consistance et leur solidité. Sans ce critère,

¹⁸ VS, 593.

¹⁹ Titre grec: *Diogénou Laertiou péri biôn, dogmatôn kai apophthegmatôn tôn én philosophia eudokimèsantôn, biblia déka...* Soit: “Dix livres de Diogène Laërce au sujet des vies, *dogmes* et sentences des ‘stars’ de la philosophie” Montaigne se souvient ici de ce titre: il possédait au moins un exemplaire bâlois de cet ouvrage en langue grecque (page de titre avec signature reproduite dans A. Legros, “Le ‘Giraldus’ de Montaigne et autres livres annotés de sa main”, *Journal de la Renaissance*, CESR (Tours), vol. 1, 2000, p. 68, fig. 63.

²⁰ VS, 416. Cf. Montaigne, *Ensaïos — Antologia* Introdução, tradução e notas de Rui Bertrand Romão, Pinturas de Pedro Calapez, Lisboa, Relógio D’Água Editores, 1998, p. 192-193.

les “dogmes” des philosophes apparaissent à l’auteur de l’”Apologie”, qui en dresse une longue liste ironique, aussi divers qu’inutiles, et toujours sottement prétentieux.

PYRRHON ET MONTAIGNE DOGMATIQUES, MAIS EN AUTRE SENS

Champions de la dubitation, les pyrrhoniens échappent, en principe, à la critique montaignienne des “dogmes”, ces pensées arrêtées. Le premier de leurs “refrains” rapportés par Montaigne en II, 12 (“Apologie de Raymond Sebond”) est en effet “je n’établis rien”²¹. Un peu plus loin, on trouve ce même verbe, suivi du mot “dogme”, dans un religieux éloge du pyrrhonisme comme philosophie “anéantissant [le] jugement pour faire plus de place à la foi” et “n’établissant aucun *dogme* contre les observances communes²².” La double opposition mérite toutefois qu’on s’y arrête: le “dogme” est du côté du “jugement”, l’”observance” du côté de la “foi”. La phrase ne signifie pas que les pyrrhoniens n’ont pas de “dogmes”, mais que ces “dogmes” ne heurtent en rien la foi chrétienne: une observation à laquelle pourrait acquiescer Gentian Hervet, éditeur de Sextus²³. Disons plus: elle reconnaît aux pyrrhoniens cette supériorité sur tous autres philosophes, d’empêcher les “dogmes”, fruits d’un jugement particulier et privé, d’empiéter sur le domaine collectif et réservé de la “foi” et de l’”observance”, lesquelles ne souffrent aucune critique. “Dogme” a ainsi

²¹ VS, 505.

²² VS, 506.

²³ Voir A. Legros, “La dédicace de l’*Adversus Mathematicos* au cardinal de Lorraine, ou Du bon usage de Sextus Empiricus selon Gentian Hervet et Montaigne”, *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VIII, 15-16, juillet-décembre 1999, p. 51-72.

une acception strictement profane. Si l'on se souvient des connotations d'époque mentionnées plus haut, le pyrrhonien est, dans cet usage restrictif, le contraire du réformateur. C'est ce dernier qui lance ses "dogmes", fruits de son libre examen, *contre* l'"observance" traditionnelle. Quant au pyrrhonien, le tenant de l'"observance" pourrait bien aller jusqu'à trouver chez lui un allié.

Pris en ce sens, le mot "dogme" peut parfaitement s'appliquer aux conceptions des pyrrhoniens, mais à condition de se souvenir qu'ils "n'établissent rien", donc que tout "dogme" qu'ils avancent doit être considéré comme incertain, douteux, peut-être provisoire. Pour parler à la façon de Montaigne, ils "proposent" des "dogmes", ils ne les "établissent" pas. Aussi ne doit-on pas s'étonner de trouver le mot dans une addition tardive à II, 12: "Pyrrhon et autres Sceptiques et Epéichistes, desquels les *dogmes* plusieurs anciens ont tenu tirés d'Homère, des sept sages, d'Archiloque, d'Euripide, et y attachent Zénon, Démocrite, Xénophane, disent qu'ils sont encore en recherche de la vérité²⁴." De la suite, on tire au moins deux "dogmes" reçus par les pyrrhoniens: en théorie de la connaissance, ils admettent deux actions de l'âme, "l'imaginative" et "l'appétitive" fondées sur les apparences et les tendances naturelles, laissant en suspens la troisième, la "consentante", base de toute science par adhésion du jugement; en éthique, ils considèrent que le bien recherché à travers cette suspension du jugement est l'absence de trouble ou ataraxie, "condition de vie paisible, rassise, exempte des agitations que nous recevons par l'impression de l'opinion de science que nous pensons avoir des choses." Bel écho de la formule d'Épictète déjà rencontrée, et tracée précisément dans la "librairie" au voisinage immédiat de sentences tirées

²⁴ VS, 502.

d'Homère, d'Euripide et de Xénophane (trois citations qu'on trouvait groupées en une seule et même page de la *Vie de Pyrrhon* de Diogène Laërce²⁵).

Il faut ici se rappeler une question abordée par les *Hypotyposes* de Sextus Empiricus, livre I, chapitre 7, *E-dogmatidze· ho skeptikos* (i.e.: “Est-ce que le sceptique dogmatise?”)²⁶. Oui, répond Sextus, il y a “dogme” pour le sceptique pyrrhonien, si l'on considère avec lui comme “dogme” l'assentiment (*sugkatathésis*) à des affects (*pathè*) qui touchent notre “fantaisie”, c'est-à-dire notre perception des choses apparentes (*phainoména*). Montaigne, “âme de commune sorte”, comprend très bien ce discours, comme en témoigne la parenthèse glissée en II, 17 (“De la présomption”) pour s'excuser de ne rien connaître à l'agriculture, au commerce et aux arts mécaniques:

les belles âmes, ce sont les âmes universelles, ouvertes et prêtes à tout, ce que je dis pour accuser la mienne: car, soit par faiblesse ou nonchalance (et de mettre à nonchaloir ce qui est à nos pieds, ce que nous avons entre-mains, ce qui regarde de plus près l'usage de la vie, c'est chose bien éloignée de *mon dogme*), il n'en est point une si inepte et si ignorante que la mienne de plusieurs telles choses vulgaires et qui ne se peuvent sans honte ignorer.²⁷

²⁵ *Essais sur poutres*, op. cit., p. 349 (Xénophane), p. 352 (texte d'Euripide légèrement différent), p. 359.(Homère) et fig. 35.

²⁶ Autre question au chapitre 8: *Ei hairésin ékheï ho skeptikos* (i.e. “Est-ce que le sceptique tient école?”). Le mot “*hairésis*” (d'où le français “hérésie”) désigne à la fois le tri et la secte. Montaigne paraît se souvenir de cet autre titre de chapitre. Sextus répond qu'il n'y a pas à proprement parler d'école sceptique, mais plutôt une voie sceptique: tout dépend du sens donné au mot “dogme”.

²⁷ VS, 652.

Ce que Montaigne appelle ici *son* “dogme”, c’est une élaboration éthique personnelle qui va contre sa “complexion”, et que résumera le fameux “vivre à propos” du chapitre “De l’expérience” (III, 13²⁸). Le “dogme” ainsi conçu a la solidité d’un principe durable par lequel la pensée tente de corriger un “nonchaloir” naturel en fixant l’attention sur le présent corporel (ramener les pensées à la promenade, au verger et à soi...²⁹). En pleine conformité avec la conception pyrrhonienne, est ainsi promu comme “dogme” une vérité relative à soi-même, conçue par sentiment de ce qu’il convient de faire pour corriger sa propre nature, mais aussi nourrie d’une réflexion commune sur “l’usage de la vie”.

Cela peut se dire en usant du parfait d’expérience d’un verbe de jugement subjectif, comme en II, 10 (“Des livres”³⁰): “il m’a toujours semblé qu’en la poésie Virgile, Lucrèce, Catulle et Horace tiennent de bien loin le premier rang”; ou en II, 11 (“De la cruauté”, à propos du cerf qui “demande merci par ses larmes”³¹): “ce m’a toujours semblé un spectacle très déplaisant”. On trouve de même dans les *Essais* l’embrayeur inverse: “il ne m’a jamais semblé”; ou, dûment pesé: “il m’a souvent semblé”. Nous sommes bien dans le monde pyrrhonien du “dogme” par apparence. L’usage du tour personnel s’impose d’autant plus que le propos est risqué, touchant tel point théologique, comme par exemple les attributs de Dieu en II, 12 (texte de 1580³²): “Je ne sais si la doctrine Ecclésiastique en juge autrement, et me soumetts en tout et partout à son ordonnance, mais il m’a toujours semblé qu’à un homme

²⁸ VS, 1108.

²⁹ VS, 1107.

³⁰ VS, 410.

³¹ VS, 432.

³² Toujours modernisé. Cf. VS, 526, note 13.

Chrétien cette sorte de parler est pleine d'indiscrétion et d'irrévérence: Dieu ne peut mourir, Dieu ne se peut dédire, Dieu ne peut faire ceci ou cela." Ou encore les prières (I, 56³³): "Je ne sais si je me trompe, mais, puisque, par une faveur particulière de la bonté divine, certaine façon de prier nous a été prescrite et dictée mot à mot par la bouche de Dieu, il m'a toujours semblé que nous en devons avoir l'usage plus ordinaire que nous n'avons."

Ainsi conçu, comme dépôt d'une expérience, comme sentiment estimé assez durable pour présenter quelque apparence d'une vérité au moins relative, le "dogme" ne laisse pas d'être utile à qui, tel Montaigne, cherche à percevoir quelque chose de sa "forme maîtresse". On se gardera bien toutefois de le confondre avec la "doctrine" que le maître ès arts, le médecin ou le juge prétendent inculquer à leurs élèves du haut de leurs chaires: "ces gens [...] m'ont injurieusement traité de leurs *dogmes* et trogne magistrale" (III, 13, "De l'expérience"³⁴). Ces "dogmes"-là n'ont rien de pyrrhonien, qui prétendent imposer à autrui comme vérités intangibles ce qui n'est après tout qu'opinions fragiles, contestables et changeantes, fruits d'une époque ou d'une subjectivité. Là est la "présomption", bête noire de Montaigne.

LA QUESTION DU STYLE AU COEUR DE LA PHILOSOPHIE

"Il m'a semblé" et "il me semble" sont les traductions exactes de *Mihi visum est* et *Mihi videtur*, formules qui, selon Montaigne, sont caractéristiques du "style de

³³ VS, 318. Sur la genèse de ce chapitre, voir mon édition des sept premières moutures de I, 56, dans les *Textes Littéraires Français*, Genève, Droz, à paraître.

³⁴ VS, 1090.

Rome”³⁵, pour qui toute proposition est rapportée à ses conditions d’énonciation, comme émanant d’un *sujet* pensant et parlant. Au chapitre “Des boiteux” (III, 11), l’auteur donne d’autres exemples de ce “style” opposé au “style” des dogmatistes, montrant bien par là que le choix d’écriture est fondamental pour le philosophe:

Nous parlons de toutes choses par préceptes et résolution. Le style à Rome portait, que cela même qu’un témoin déposait pour l’avoir vu de ses yeux³⁶, et ce qu’un juge ordonnait de sa plus certaine science, était conçu en cette forme de parler: *Il me semble*. On me fait haïr les choses vraisemblables, quand on me les plante pour infaillibles. J’aime ces mots, qui amollissent et modèrent la témérité de nos propositions: *A l’aventure, Aucunement, Quelque, On dit, Je pense*³⁷, et semblables: Et si j’eusse eu à dresser des enfants, je leur eusse tant mis en la bouche, cette façon de répondre, enquêteuse, non résolutive: *Qu’est-ce à dire? je ne l’entends pas, Il pourrait être, Est-il vrai?* qu’ils eussent plutôt gardé la forme d’apprentis à soixante ans que de représenter les docteurs à dix ans, comme ils font.³⁸

Servant à atténuer le caractère téméraire de la pensée, les marqueurs stylistiques de modération la signalent cependant du même coup comme téméraire à d’éventuels

³⁵ Le mot “style” s’entend ici comme manière de parler selon un code qui s’impose autant à l’orateur politique qu’à l’orateur judiciaire. En tant que magistrat, Montaigne était lui-même bon connaisseur du “style de Guyenne”, applicable aux enquêtes et arrêts du Parlement de Bordeaux.

³⁶ Cf. (*mihi visum est*).

³⁷ Soit, en “style de Rome” et dans l’ordre: *forte* (mais aussi *fortuito, casu, temere*), *aliquantum* (ou *paulum*), *aliquis, dicitur* (ou *dicunt*), *existimo* (ou *opinor*, par exemple avec restriction: *ut opinor*).

³⁸ VS, 1030.

censeurs: paradoxe fécond, car ce signalement même, cet aveu, avec ou sans déclaration de soumission préalable aux instances reconnues compétentes (comme au début du chapitre “Des prières”: I, 56), libère et lance l’écriture d’essais” proposés, non imposés, toujours soumis à l’interrogation que Montaigne insère en ce passage: “Est-il vrai?” Pourtant, étant donné qu’il ne dispose pas plus que les pyrrhoniens d’une langue purement interrogative, par nécessité linguistique tout autant que psychologique il lui faut affirmer ou nier sur un mode assertif. Par ailleurs, le renversement d’assertion (syntaxe du discours) étant, avec l’usage de modalisateurs variés (syntaxe de la phrase), le seul moyen de représenter la démarche “enquêteuse, non résolutive”, Montaigne y a souvent recours. C’est ce qu’on appelle parfois ses “contradictions”. L’exemple qui va suivre pourra en donner quelque aperçu, sans pour autant s’écarter du propos.

Aristote est le “prince des dogmatistes” (II, 12³⁹), le “dieu de la science scolastique” (*ibid.*⁴⁰) et le “monarque de la doctrine moderne” (I, 26⁴¹). Cela, c’est le regard des disciples sur le maître, mais qu’en est-il du maître? Celui-ci, dit Montaigne, nous apprend “que le beaucoup savoir apporte l’occasion de plus douter. On le voit à escient [*i.e.* en connaissance de cause] se couvrir souvent d’obscurité si épaisse et inextricable qu’on n’y peut rien choisir de son avis. C’est par effet un Pyrrhonisme sous une forme résolutive” (II, 12⁴²). Autrement dit la “manière”

³⁹ VS, 507.

⁴⁰ VS, 539.

⁴¹ VS, 146.

⁴² VS, 507. La phrase n’est sans doute pas exempte de malice, mais on ne peut affirmer qu’elle soit ironique. Il semble même plus intéressant de la recevoir telle quelle, car elle permet alors de considérer Aristote comme “enquéran”, donc philosophe, en le distinguant bien de ses dévots qui se “rongent les ongles” à étudier sa doctrine comme doctrine établie et sacrée.

est celle d'un dogmatiste, mais la "matière" est celle d'un pyrrhonien. Trompés par sa "manière" ou "forme", ses disciples ont vu une doctrine là où il y avait plutôt invitation à douter une fois parvenu au sommet de la science. N'est à proprement parler "dogmatiste", pour Montaigne, que celui qui met fin à toute question pour imposer l'obligation d'opter et de prendre parti alors même qu'on est dans l'ignorance: "Qu'irai-je choisir? Ce qu'il vous plaira, pourvu que vous choisissiez! Voilà une sottise réponse, à laquelle il semble pourtant que tout le dogmatisme arrive⁴³." Tels ne sont ni Aristote ("on n'y peut rien choisir de son avis"), ni Platon, ni Sénèque, ni Plutarque: "Ils ont une forme d'écrire douteuse en *substance* et un dessein enquérant plutôt qu'instruisant, encore qu'ils entresèment leur *style* de cadences dogmatistes" La "cadence" est proprement la chute de la phrase (latin *cadere*), ce lieu où — en hauteur non en intensité — l'voix s'élève pour dire l'interrogation et l'irrésolution, ou bien s'abaisse pour poser l'affirmation et la négation, ces deux aspects de la "résolution". Il est ici question de syntaxe et de *ton* ("style"), plutôt que de contenu ("substance"). Ce que confirme l'attaque contre les "jurisconsultes" qui, bien que souvent contradictoires en leurs discours, manifestent "le point extrême du *parler dogmatiste* et résolutif"⁴⁴. L'ancien magistrat parle d'expérience.

C'est encore à partir de la considération du "style" que la fameuse distinction de II, 12⁴⁵ entre les trois "genres" de la philosophie est peu à peu brouillée par le commentaire de Montaigne. Le regard du pyrrhonien renvoie d'abord dos à dos les philosophes qui pensent détenir tout ou partie

⁴³ VS, 504.

⁴⁴ VS, 509.

⁴⁵ VS, 502 *sq.*

de la vérité et ceux qui déclarent impossible cette conquête de l'intelligence: c'est toujours assertion. Restent deux catégories: les "dogmatistes" (de la science et de l'ignorance) et les "dubitateurs". Or Platon est tour à tour l'un et l'autre, selon qu'il "fait le législateur" ou selon qu'il "écrit selon soi"; Aristote lui-même pourrait bien être un "dubitateur" masqué (*larvatus dubito...*), qui n'a "pris le visage de l'assurance que pour avoir meilleure mine". Même chose pour Plutarque, Sénèque, Anaxagore, Démocrite, Parménide, Xénocrate et tous les autres "dogmatistes", qui ne sont tels que dans l'apparence: visage, mine et contenance de celui qui est "supposé savoir". Reste, pour finir, le seul "doute", inhérent à la philosophie et la constituant comme telle. De trois catégories, nous sommes passés à une: celle des philosophes dignes de son nom, car toujours en quête.

A la faveur de sa critique du "dogmatisme", la question posée par Montaigne au philosophe et d'abord à lui-même est bien celle d'un choix d'écriture: *comment* faut-il écrire la philosophie, puisque l'époque est depuis longtemps révolue, où philosophie et théologie énonçaient les vérités en langage poétique, cet "originel langage des dieux"⁴⁶? Généraliser l'emploi de la forme "Que sais-je?"⁴⁷ étant en pratique impossible, ne serait-ce qu'en considération des nécessités de l'action et des contraintes de la "loi civile", la langue, autant que la vie, oblige à proférer des "dogmes", pour autrui ou pour soi-même, durables ou provisoires. On verra que ni les pyrrhoniens ni Montaigne n'échappent à cette façon de faire, faute de pouvoir inventer une langue tant imprégnée de doute qu'elle fasse douter du doute lui-même, lequel ne saurait proprement s'énoncer

⁴⁶ *Essais*, III, 9: VS, 995.

⁴⁷ *Essais*, II, 12: VS, 527.

sur un mode assertif. Assurément aussi, faute de pouvoir se taire!... Chez Montaigne (comme chez Blanchot?), l'écriture paraît en effet tourner autour d'un impossible rêve d'aphasie, cet au-delà d'un doute qui irait jusqu'à s'"emporter" lui-même, ainsi que fait, disent médecins et pyrrhoniens, la rhubarbe⁴⁸.

Cette nécessité d'une digestion silencieuse du "dogme", c'est justement ce sur quoi Montaigne insiste lorsqu'en II, 12⁴⁹ il entreprend de répondre à Platon sur le sujet de l'athéisme et de la foi. Le passage mérite d'être allégué pour finir, car il présente le seul cas d'un emploi apparemment religieux du mot "dogme", comme vérité reçue de Dieu et non plus construction philosophique ou avis personnel de quelque consistance.

En 1580, Montaigne avait écrit: "Et ce que dit Platon, qu'il est peu d'hommes si fermes en l'athéisme, qu'un danger pressant ne ramène à la reconnaissance de la divine puissance, ce rôle ne touche pas un vrai Chrétien. C'est à faire aux religions mortelles et humaines d'être reçues par une humaine conduite. Quelle foi doit-ce être, que la lâcheté et la faiblesse de coeur plantent en nous et établissent?". Après 1588, ayant présenté l'athéisme comme proposition en quelque sorte "dénaturée et monstrueuse, difficile aussi et malaisée d'établir en l'esprit humain, pour insolent et déréglé qu'il puisse être", il précise la distinction terminologique à effectuer: "Autre chose est *un dogme sérieusement digéré*; autre chose, ces impressions superficielles, lesquelles, nées de la débauche d'un esprit démanché, vont nageant témérairement et incertainement en la fantaisie."

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ VS, 445-446.

Ici, le “dogme”, qui demeure, est le contraire de la “fantaisie”, qui passe. Il est nourriture consistante, elle est objet flottant au gré des courants. Le thème de l’assimilation de la doctrine comme aliment est biblique: pour le croyant, ce qui doit être ingéré après manducation, c’est la Parole de Dieu, fondement de la foi. La réponse à Platon se place au terme d’un long réquisitoire contre ceux qui prétendent recevoir la foi d’autre source que de Dieu même: ce qui n’a qu’un fondement humain (comme la conversion de l’athée de Platon) ne saurait, pour Montaigne, être appelé foi chrétienne. Un tel “dogme”, les *Essais* n’y touchent pas, ni pour l’attaquer, ni pour le justifier, ni pour le développer et “digérer”, car leur champ est celui de la “fantaisie”, éventuellement des “dogmes” par apparence; de l’étude, non de la doctrine; du discours, non de la foi; de l’humain, non du divin; et de la “conférence” avec toutes sortes de gens, Anciens et Cannibales compris. Pour mener à terme son réquisitoire, il suffit à Montaigne de dire qu’on ne “plante” pas plus la “vive foi” dans l’incertaine philosophie (Platon), qu’on ne l’“établit” sur des traditions régionales (Périgord et Allemagne). Quant à son degré d’adhésion au “dogme” religieux, ce n’est pas dans les *Essais* qu’on pourra en prendre la mesure: profanes, ils ont été conçus “à escient” pour “vivoter”⁵⁰ à l’extérieur du temple.

⁵⁰ *Essais*, I, 54: VS, 313. Cf. *Ensaiois*, *op. cit.*, p. 156.

Montaigne and Sebond: scepticism, faith and imagination

Philip Hendrick
University of Ulster

Sebond's Theologia Naturalis was written between 1434 and 1436. It states that its primary aim is to prove the existence of God and the truth of the Catholic religion by natural means alone, without reference to sacred texts. It is a statement of the power of human reason to discover truth and to achieve absolute certainty in knowledge. This optimistic rationalism would appear to be the very antithesis of scepticism, which in the broadest sense would claim that man is incapable of attaining certainty in any area whatever. Montaigne started his literary career by translating the *Theologia Naturalis* into French. This was first published in 1569, and he published a second, revised edition in 1581, just after the publication of the first edition of the *Essais*. This was probably five years after he had written the *Apologie de Raimond Sebond*, the most powerful and the most complete statement of his scepticism. This ironic juxtaposition would have been very apparent to Montaigne, who revelled in contradiction and paradox, but it nevertheless raises a fundamental question about the

nature of his scepticism. How can a writer publish two such contradictory works in such a short period of time? One might well believe that Montaigne's opinions may have evolved during the time that elapsed between 1569 and 1580, and indeed it is generally assumed that this was the case. But the publication of the 1581 edition of the *Theologia* is by implication a statement that the philosophical ideas of Sebond have not been rejected by Montaigne.

In this paper I would like to examine the nature of this apparent contradiction in some detail. The translation of Sebond has traditionally been interpreted as some kind of approval by the translator of the thought of the Spanish theologian, an approval which was subsequently withdrawn, as Montaigne's own ideas developed under the influence of sceptical philosophy. But an examination of the translation itself shows that the intellectual relationship between the theologian and the translator was far from being one of complete agreement, and the translation is not by any means an unequivocal reproduction of the ideas of the original. I will attempt also to assess the relationship between Montaigne and Sebond as it appears in the *Apologie*, and finally I would like to put forward the view that Montaigne was never a complete sceptical philosopher, but that throughout the *Essais* he was struggling for a synthesis between his intellectual, spiritual and emotional self.

Before the *Apologie*

Montaigne's translation of the *Theologia Naturalis* in 1569 was an immense work. The 330 chapters of this turgid, poorly written Latin text were themselves a synthesis of many patristic and medieval theological and

philosophical works, as has been shown by Jaume Puig in his authoritative study of the work's sources. For Sebond, the terms *certitudo* and *experientia* are vital ingredients in his study, and he builds his thesis around these two notions. Puig suggests even that his treatise is reacting to the scepticism of Bruno Metge:

“Comment ne pas penser que le“*Liber Creaturarum*, avec sa recherche de *rationes probantes*, de *certitudo* et d'*experientia* n'est pas le contrepied chrétien et engagé du scepticisme qui se manifeste dans *Lo Somni*?””¹

But Montaigne's translation is by no means a faithful reproduction of the text and the thought of Sebond. It has been well documented that aspects of the Prologue were changed, in order to make it more acceptable to the censors. But that is not all. Right through the entire work, the epistemological arguments and statements of the author are diluted, modified, omitted or amended by the translator.

Sebond outlines his method in the first chapter of the *Theologia naturalis*. The very chapter heading is indicative of the approach that the translator will take:

Sequitur radix origo principium et fundamentum istius Scientiae	De l'eschelle de nature par laquelle l'homme monte a la cognoissance de soy et de son createur.
---	---

The four key words of the Latin text are omitted: 'radix', 'origo', 'principium', 'fundamentum', and replaced by the idea of the ladder by which man climbs towards knowledge. In other words, the very foundation of knowledge for Sebond, becomes the means by which we

¹ Jaume De Puig, *Les Sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond*, Paris, Champion, 1994, p. 221.

seek knowledge for Montaigne. And throughout this first chapter, Montaigne translates with great precision, ensuring that the translated text is more circumspect, more prudent, more limited in its claim for the ability of man to achieve certainty.

But it is not only in the first chapter that we see such modifications. Chapters 60, 62, 65, 67, 82, 89, 92, 112, 188, 211,217 and 327 all confirm that the approach of Montaigne towards the ideas of certainty and knowledge are far more nuanced than the bold statements of Sebond. Just one more example, this time from chapter 112, will suffice to illustrate these changes:

Et ideo si volumus habere veram et infallibilem certitudinem de omnibus illis que homo obligatur Deo reddere...	Parquoy toutes fois et quantes que nous aurons à nous esclaircir de quelque doute concernant nostre payement...
---	---

One again the words ‘veram et infallibilem certitudinem’ are replaced by a more cautious phrase ‘nous esclaircir de quelque doute’, implying merely that we are seeking truth, not necessarily attaining it. For Montaigne the search for truth is a process which never ends, while for Sebond truth is something that can be attained with absolute certainty.

These examples, and I could give many more, illustrate the debate that was taking place in Montaigne’s mind as he translated the *Theologia Naturalis*. The claims to absolute knowledge, to certainty of any kind were treated by the translator with the greatest care. It is clear that the problem of knowledge, how do we know what we know, was central to his thought even as early as the 1560s. It is therefore inaccurate to say that Montaigne accepted everything that was written in the Latin treatise at the

time of the translation. He was already wrestling with the fundamental problems that were to be so brilliantly outlined in the *Apologie*. He has created a distance between himself as translator and the thought of Sebond. In his intellectual approach, Montaigne was already a sceptical thinker.

And yet his translation of the *Theologia Naturalis* respects the thought processes of the theologian in so many ways: the painstaking logical argument, the premises and conclusions of the carefully structured syllogism. And in many of the purely theological chapters, such as those on the Eucharist and the other sacraments, he translates the Sebond text almost word for word, in a very literal fashion. While this fidelity could be explained by the fact that certain subjects were so vital to the dogmatic, doctrinal tenets of the church, and that to create variations in the translation would indicate a deviation from those core doctrines, it is also quite probable that Montaigne accepted without hesitation the fundamental teaching of the Catholic Church, and that he had no desire or inclination to change them. This would certainly be the view of many Montaigne scholars, with Michael Screech leading the argument for Montaigne's orthodoxy: on the subject of the *Apologie* he writes "We can see the Counter-Reformation at work in a layman of genius".² For Screech, Pyrrhonian scepticism is a shield of last resort, to protect the author's faith against the attacks of heretics. However, it is clear that Montaigne never viewed his faith as a blind acceptance of everything that the Church taught, and as recent commentators have shown, he was, to say

² *Michel de Montaigne: An Apology for Raymond Sebond*, translated and edited by M.A. Screech, Penguin Books, 1987, p.xxxiii.

the least, sympathetic towards aspects of other religious beliefs.³

Certain passages in the translation from Sebond (chapters 72, 80, 208 and 209) give us an indication of the opinions of Montaigne on the subject of Faith. For Sebond, faith is generally the equivalent of credulity. We believe because we are told by the authority of the church. The ‘credentes’ are contrasted with those who are not ‘credentes’. For Montaigne, however, there is an additional element in the concept of Faith. It is the sense of commitment, of deliberate choice by which man chooses to take responsibility for his actions. In fact some of the language of Montaigne’s translated text is reminiscent of some of the Language of Calvin’s writing.⁴ But this faith is considered to transcend pure reason. As Brahami states “La seule vérité objective que Montaigne reconnaisse dans les *Essais* est celle que dispense l’Église catholique”.⁵ Thus while all existing intellectual and philosophical systems are deliberately undermined in the course of the *Apologie*, no attempt is made to confront the intellectual basis of Catholicism. Montaigne had proved his credentials as a believer by translating Sebond, and while he had modified Sebond’s ideas in the translation, there is nothing to suggest that he was challenging the tenets of his own religious beliefs. That is why Brahami is able to say in his earlier work that:

³ See in particular Sophie Jama, *L’Histoire juive de Montaigne*, Flammarion, 2001, and George Hoffmann, “Anatomy of the Mass: Montaigne’s ‘Cannibals’”, *PMLA*, Volume 117 No 2 (March 2002): 207-221, which suggests that Montaigne was far from being an uncritical believer in the Catholic faith.

⁴ See Philip Hendrick, *Montaigne et Sebond: l’art de la Traduction*, Champion, Paris, 1996, pp 141-153

⁵ Frédéric Brahami, *Le travail du scepticisme, Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, Paris, 2001, p.59.

“La synthèse de Sebond articulait en une unité cohérente la raison et la foi, et toute son anthropologie était bâtie sur cette synthèse. Le fidéisme de Montaigne distingue ces deux instances et les pose aux deux extrémités d’un prisme: la raison est néant et la foi surnature”.⁶

For Brahami, things are quite clear. The world of the *Theologia Naturalis*, of Sebond is quite distinct from the world of the *Apologie*, of Montaigne. But this neat separation of the two intellectual worlds of the theologian and the essayist fails to take into account the long and intimate relationship between them that was fostered by the years that Montaigne spent on painstakingly translating the Latin text into French. It is not accurate to say that Montaigne moved with one giant leap from the natural theology of Sebond to the sceptical meandering of the *Essais*. His evolution was more gradual, and the end result was far more nuanced than Brahami implies. On the one hand, the *Théologie naturelle* was not an exact reproduction of Sebond’s thought, since there is abundant evidence of subtle modification, of debate and dialogue that is apparent through a study of the translation. And on the other hand, Montaigne never really turned his back on Sebond. Not because he adhered to all the doctrinal tenets of the theologian, but because he was able to see in the text he had translated, so much that coincided with his own personal views on religious belief.

Montaigne and Sebond in the Apologie

Many scholars argue that Montaigne abandons Sebond to his intellectual fate in the course of the *Apologie*.

⁶ Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris, 1997, p. 78.

Brahmi, for example, says that “sur tous les points, les positions de Montaigne sont diamétralement opposées à celles de Sebond”.⁷ He is of course talking about the purely epistemological issues of Sebond’s thesis, the intellectual foundation upon which the *Theologia* is built. And yet, as Ian Maclean has observed Montaigne does not entirely abandon the very same intellectual process of scholasticism, even as late as the last essay *De l’Expérience*: “Montaigne ne s’est pas toujours libéré du lexique scolastique qu’il exècre, car il y emploie ‘accident’, ‘accessoire’, ‘principal’”.⁸ And I have argued elsewhere that the *Apologie* itself is by implication built upon a purely logical syllogism.⁹ It is also evident that Montaigne’s scepticism is eclectic. As Brahami states

Montaigne utilise les sceptiques anciens avec un éclectisme ... déconcertant, en faisant dire à leurs arguments tout autre chose que ce en vue de quoi ils avaient été originellement avancés.¹⁰

He relies heavily upon Sextus Empiricus for a large section of the *Apologie*, and also shows some influence of Cicero’s *Academica*. But there also many other sources used or alluded to. For example Lucretius, the champion of Roman Epicureanism, is quoted 75 times in the essay, again in circumstances that vary from apparent acceptance of the poet’s arguments, to those that run manifestly counter

⁷ *Le Travail du Scepticisme*, p.34.

⁸ Ian Maclean, *Montaigne philosophe*, PUF, Paris, p.120.

⁹ Philip Hendrick, “Montaigne, Lucretius and Scepticism: an interpretation of the *Apologie de Raimond Sebond*”, *Proceedings of the Royal Irish Academy*, volume 79, C, No.5, Royal Irish Academy, Dublin, 1979, pp.139-152.

¹⁰ *Le Travail du Scepticisme*, p.63.

to the thrust of the *De Rerum Natura*. In other words, Montaigne rarely adopts the arguments of his sources uncritically and in their entirety. He adapts, misquotes, truncates, edits and uses quotations entirely for the benefit of his own particular purpose at that time. It is for this reason that it is dangerous to build an interpretation of the *Essais* on Montaigne's apparent adherence to one or another source.

The fundamental ambiguity of the *Apologie* allows for differing interpretations, each claiming to be supported by the text of Montaigne. And this, I believe, is the reason why one should be very careful before drawing conclusions about the philosophical ideas of Montaigne. He was not a traditional philosopher, he did not write like a typical philosopher. The philosopher aims to produce a clear, rational argument, built upon firm principles. Montaigne's style, as has often been pointed out, is not discursive, but rambling, full of digressions, interspersed with poetic quotations. The conclusions, such as they are, are implicit rather than explicit. The reader is always free to draw his/her own conclusions, and it is therefore not surprising that no matter what the initial standpoint of any reader, he or she is nearly always able to find in the *Essais* the justification for their own point of view. In other words it is important not to reduce Montaigne's ideas to the level of a treatise, still less of a philosophical treatise.

In the same way I believe that it is not correct to state that Sebond is entirely rejected in the *Apologie*. The influence of Sebond is present first of all in the title of the essay. The paradox of the *Apologie de Raimond Sebond* has always been difficult for critics to come to terms with, and forms the basis for so many opposing and contradictory interpretations of the *Essais*. Some eminent readers such as Sainte-Beuve and Gide and many modern scholars have

argued that the essay is far from being a defense of the Catalan theologian, but is an ironic statement of the author's lack of belief. Others have argued that Montaigne was always a faithful servant of the Catholic religion, and that the *Apologie* is a type of intellectual exercise aimed at discrediting the reformers, the 'nouveaux docteurs de Genève'. The argument of the essay is aimed at those who claim that the logic of Sebond is inadequate and not at Sebond himself.

For many years, critics regarded the *Apologie* as being in some senses a response to Sebond, a direct contradiction of the ideas of the Catalan theologian. There is a note in the Pléiade edition of the *Essais* that explicitly makes this point:

Montaigne par ces lignes répond directement à certains chapitres de la *Theologia* de Sebon (notamment 97 sq.)¹¹

But this is a simplification of the reality. When translating the *Theologia*, Montaigne frequently modified the significance of the Latin text. Take just the example of chapter 97 itself. Montaigne's translation is 40% longer than the Latin text, whereas his translation is normally shorter. In this chapter, Montaigne expands, develops, interprets and modifies the meaning of the original. There is therefore a dialogue which exists between the translator and the theologian, a dialogue that will be further developed when writing the *Apologie*. The *Apologie* is not a rejection of the ideas of Sebond, but the development, in a totally different context, of ideas that are in apparent contradiction with the original formulation of the Latin text.

¹¹ Montaigne, *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p.1562.

The relationship between Montaigne and Sebond is not therefore quite as absolute as Brahami expressed it. It is not a question of the essayist turning his back on a source that he had previously trusted. It is much more a continuation of the dialogue between the two writers, writing in different periods, with completely different world visions and experiences of the world. Sebond's work is far more philosophical than the *Essais*, since it has a specific thesis outlined with great coherence and intellectual rigour. But this, for Montaigne, is one of its weaknesses. It is too abstract, too intellectual, too systematic for the late sixteenth-century writer, whose vision went far beyond the limited scope of the *Theologia Naturalis*. Montaigne proceeds by juxtaposition, by suggestion, by inference; his writing reflects his stated aim to reproduce his thoughts as they occur, often in random and disjointed fashion, in a way that is far removed from the coherent thought processes of the Catalan philosopher.

The account, at the beginning of the *Apologie*, of the author's relationship with Sebond, is at once typical of Montaigne's style, and at the same time an indication of the complexity of his relationship with the theologian. It is a wonderful mixture of praise, faint praise and implied criticism. First of all the style is criticised:

ce livre est basti d'un Espagnol barragoiné en terminaisons Latines (439).¹²

Furthermore, he says that there is no literary or artistic merit in the Sebond text:

il fait bon traduire les auteurs comme celui-là, où il n'y a guiere que la matiere à représenter; (439)

¹² Les citations des *Essais* renvoient à l'édition Villey-Saulnier, PUF, Paris, 1965.

These two criticisms of the Sebond text have nothing whatever to do with the substance of the work. They deal with the way in which language is used, and the way in which language is subordinated to the ideas expressed by the theologian. More serious, however, is the following sentence in which the author proceeds to distance himself from the Sebond text, saying that it was almost an accident that made him translate it:

quelques jours avant sa mort, mon pere, ayant de fortune
rencontré ce livre sous un tas d'autres papiers
abandonnez, me commanda de le luy mettre en François.
(439)

These words have been extensively commented on, and have been generally interpreted as a device used by the author to suggest that it was his father's wish that he translate Sebond, and that he himself would not otherwise have undertaken the task. Richard Sayce has suggested that the most important consequence of the work of translating Sebond was that "it gave Montaigne a training in the handling of philosophical vocabulary and argument".¹³ The author, however, is reluctant to reveal his true motivation, and hides behind the pretext of filial duty. His efforts to distance himself from Sebond must also be interpreted as part of his general desire to distance himself from traditional philosophy, and to project the image of the layman whose ambitions are more modest than those of the *Theologia*.

There follow several sentences which are deeply positive about the work he translated:

¹³ Richard Sayce, *The Essays of Montaigne, a critical exploration*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1972, p.23.

Je trouvoy belles les imaginations de cet autheur, la
contexture de son ouvrage bien suyvie, et son dessein
plein de pieté. (440)

The intellectual qualities of the work are undeniable, its structure is sound, his intentions admirable. If this is not very enthusiastic praise, it is nevertheless not the language of someone who is about to reject totally the ideas of the theologian. And the tone becomes even more positive with the following sentence:

Sa fin est hardie et courageuse, car il entreprend, par
raisons humaines et naturelles, establir et verifir contre
les atheistes tous les articles de la religion Chrestienne:
en quoy, à dire la verité, je le trouve si ferme et si heureux
que je ne pense point qu'il soit possible de mieux faire
en cet argument là et croy que nul ne l'a esgalé.... c'estoit
un tres-suffisant homme et ayant plusieurs belles parties.
(440)

Perhaps the only hint we have here that there is a distance between the two authors, is the fact that Montaigne is careful to develop the context in which the work was written, that is 'contre les atheistes', which brings the debate firmly into the sphere of Apologetics, as opposed to that of philosophical debate. It is in this specific context that the essayist is most enthusiastic about Sebond. After this introductory section, and the reference to the two objections made against Sebond, the theologian appears to be forgotten about, even swept away in the unrelenting anti-rational, sceptical developments of the rest of the *Apologie*.

One of the best explanations of this apparent contradiction is put forward by Claude Blum. Blum sees

the *Apologie* as an attempt to reconcile the intellectual certainties on which the Catholic church was built throughout the Middle Ages, with the humanism of Montaigne's own time, so that the believer could better cope with the arguments emanating both from the humanists and the Protestants.¹⁴

For Richard Popkin, however, the reality is the exact opposite. For him "the rambling musings of the *Apologie* have a method in their madness, a method of increasing the fever of doubt until it destroys every possible stronghold of rational activity". And far from being an attempt at reconciling opposing philosophies, Popkin states that

By extending the implicit sceptical tendencies of the Reformation crisis, the humanistic crisis, and the scientific crisis, into a total *crise pyrrhonienne*, Montaigne's genial *Apologie* became the *coup de grâce* to an entire intellectual world.¹⁵

Popkin goes on to state that Montaigne's essay went on to become "the womb of modern thought". As befits a historian of philosophy, Popkin views Montaigne as a moment in the development of modern ideas. Like Frédéric Brahami, who disagrees with his conclusions, but who shares his method, he sees Montaigne as a writer and thinker who is reacting to his predecessors, and who is influencing those who follow him. His ideas are not examined in isolation, but rather as part of a continuum

¹⁴ Claude Blum, "L'Apologie de Raimond Sebond et le déplacement de l'apologétique traditionnelle à la fin du XVI^e siècle", *Le Signe et le Texte*, ed. L. Kritzman, French Forum, Lexington Kentucky, 1990, pp.161-173

¹⁵ Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen, 1964, p.55

which is the development of modern thought. While this approach has definite advantages, placing the writer in his intellectual context, and viewing him as part of a greater whole, it may also bring with it the tendency to overlook certain ideas, perhaps details of the text, which do not fit in with the movement of thought that is being traced. It is not my intention here to overlook the history of ideas, far from it. To do so would be to isolate Montaigne from his sources and those who followed on from him. But I would like to dwell on some aspects of the *Essais* that may not easily fit in with the development of a specific trend of thought. The scepticism of Montaigne is a problem when confronted with his obvious concern for and devotion to his religion. It is also, perhaps, a problem when one considers those sections of the essayist's text that demonstrate a passionate interest in themes such as love, poetry, beauty and imagination.

Imagination and poetry

And here it is instructive to consider once more Montaigne's translation of Sebond. Scholars are quite agreed that the text of the *Theologia Naturalis*, or *Liber Creaturarum*, is almost devoid of aesthetic beauty. In spite of Montaigne's praise of its 'belles... imaginations', a phrase that refers to the intellectual creativity and systematic beauty of the work rather than its literary qualities, it is uniformly dull, repetitive and flat. The translation into French, however, is much less so. It is given life, variety of expression, vigour and style. There are even occasions when Montaigne allows the impetus of his translation to take over from the original, and then the 'translation' becomes more creative, more dynamic and more expressive. This is particularly true when the subject matter is one that appears close to the translator's heart.

One remarkable example of this can be found in chapter 240:

<p>Ergo multo magis in illo statu sano et perfecto cum homo esset bonus totus et gratus et talis erat. Ergo videtur quod homo proprio motu non offendit Deum nisi fuerit instigatus et inductus per alium aliquem.</p>	<p>Il n'est donc pas possible que l'homme en son entiere et nayve excellence soit allé de gayeté de coeur et de son propre mouvement aigrir et picquer celuy duquel il venoit de recevoir sur l'heure tant de biens et tant d'avantages sur toutes ses autres creatures: Sans doute, il fut esmeu d'ailleurs, et incité par quelque autre à mespriser la volonté de son facteur, et à violer son commandement, et non incité seulement par conseil, mais par quelques grandes promesses et esperance de meilleur fortune</p>
--	--

The translator is here taking the little phrase ‘multo magis’ and expanding it as he sees fit, using his own words and images. This use of the imagination in a supposedly academic exercise, ostensibly translating a dull, technical text, may appear surprising. But I would argue that even in his most intellectual and his most philosophical texts, Montaigne rarely remains at the purely intellectual level. His most striking essays are those in which he manages to express complex philosophical concepts in a way that is deliberately non-philosophical in language. Obvious examples of this are to be found in the passage in *De l'Exercitation*, where he speaks of his sensations after the riding accident. These sensations are expressed through images and figures of speech, rather than by abstract

terminology. Similarly in *Du Repentir* and *De l'Expérience*, many of his most profound insights are expressed through imaginative, rather than intellectual language.

But what about the *Apologie*? Surely this most systematic and deliberate outline of Montaigne's intellectual philosophy can stand on its own without having to rely on the crutches of imagination and poetic writing. Not so. The poetry of the *Apologie*, its imaginative leaps from one argument to another, its lyrical outpourings taken not only from classical poets such as Lucretius and Vergil, but also the essayist's own emphasis on sensation and perception, at the expense of discursive reasoning, make this essay one of the most readable and the most persuasive arguments against philosophy. One of the reasons why the Anglo-American tradition of analytical philosophy (as opposed to Continental philosophy) has been reluctant to consider the author of the *Essais* to be serious player on the philosophical scene, may be that the Florio translation of 1603 emphasised the poetry and style of the Montaigne text rather than the purely intellectual content, which the translator occasionally misinterpreted. English philosophers, by and large, have read the Florio text, and this may well explain why for many years Montaigne was not considered to be a philosopher. With the appearance of more exact translations in the course of the twentieth century, some English-language philosophers have begun to re-consider Montaigne as a thinker. The fact remains, however, that Montaigne is regarded as part of the literary canon, rather than the philosophical canon in most British Universities, and the revival of interest in the *Essais* as a text of philosophical significance, led by Frédéric Brahami and Ian Maclean, among others, will continue to experience difficulty in convincing a sceptical Anglo-saxon readership.

Was Montaigne a sceptical philosopher? If one looks merely at his writing in the *Apologie* and some sections of his final essay *De l'Expérience*, then I believe it is possible to claim that he was. As Brahami states,

la cohérence de la pensée de Montaigne, son scepticisme vitaliste, est particulièrement visible si l'on met les dernières pages de l'*Apologie* et celles de l'expérience en regard.¹⁶

But this coherence is only visible after a careful selection of certain passages from the *Essais*. Montaigne's text as a whole is not coherent because it is full of contradictions. In fact it is based, as Claude Lévi-Strauss observes, on contradiction:

Toutes les philosophies reconnaissent l'existence de contradictions, mais elles croient pouvoir les surmonter pour atteindre des certitudes, qu'elles ne taillent d'ailleurs pas sur le même patron. La philosophie de Montaigne pose que toute certitude a la forme *a priori* d'une contradiction, et qu'il n'y a rien à chercher par-dessous.¹⁷

This judgment is to some extent confirmed by a recent study of the metaphysics of the *Essais* by Miernowski. But even he is obliged to concede that "il ne s'agit pas de voir en Montaigne un théologien, et encore moins un bâtisseur de systèmes métaphysiques".¹⁸ This would seem to imply that Montaigne served more as an instrument

¹⁶ Le Scepticisme de Montaigne, p. 101.

¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Plon, Paris, 1991, pp.287-88.

¹⁸ Jan Miernowski, *L'Ontologie de la contradiction sceptique; pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Champion, Paris, 1998, p.135.

of destruction of established methods, rather than the constructor of any new method. It was other philosophers, some of whom reacted against his ideas, some of whom tried to build on his insights, who used his arguments to construct their own particular brand of scepticism.

Il était deux fois : Montaigne et Descartes à Lorette

Hervé Baudry

Universidade de Coimbra

1. Montaigne à Lorette

1.1 L'hodétique montaignienne

Qu'est-ce qui meut Montaigne ? Telle est la question que, écrit-il, on lui a souvent posée. Il y a répondu dans les *Essais* en expliquant qu'il trouvait dans le voyage un accomplissement de son être:

ce plaisir de voyager porte tesmoignage d'inquietude et d'irresolution. Aussi sont ce nos maistresses qualitez et praedominantes. Ouy, je le confesse, je ne vois rien, seulement en songe et par souhait, où je me puisse tenir; la seule varieté me paye, et la possession de la diversité, au moins si aucune chose me paye. (...) Une seule corde ne m'arreste jamais assis¹.

¹ *Essais*, III, 9, 988 b (édition Villey-Saulnier).

Il devait aussi penser qu'il est à l'image de la vie elle-même :

La vie est un mouvement matériel et corporel, action imparfaite de sa propre essence, et désignée; je m'emploie à la servir selon elle².

En voyage, Montaigne est tout appliqué à regarder, écouter, sentir ; à peine s'il se permet une réflexion, les réservant pour plus tard³.

Dans ces pages, écrites peut-être dès 1586, Montaigne encore :

Moy, qui le plus souvent voyage pour mon plaisir, ne me guide pas si mal. S'il fait laid à droite, je prends à gauche ; si je me trouve mal propre à monter à cheval, je m'arrête⁴.

Ce qui s'est très exactement produit lorsque, près de quitter Bologne, Montaigne décide de poursuivre vers l'est puis, sur la foi d'un récit, bifurque vers l'ouest:

Le dimanche, il avait délibéré de prendre son chemin à gauche vers Imola, la Marche d'Ancône et Lorette, *pour joindre à Rome* ; mais un Allemand lui dit qu'il avait été volé des bannis sur le duché de Spolète. Ainsi, il prit à droite vers Florence⁵.

² *Eod. loc.*

³ Sainte-Beuve, *Les grands écrivains français. XVI^e siècle. Les prosateurs*, Paris, Librairie Garnier frères, 1926, p. 188-9 (pas un mot sur le séjour à Lorette).

⁴ P. 985 b

⁵ *Journal de voyage*, éd. Fausta Garavini, Folio, 1983, p. 173 (souligné par nous).

Récrivons la phrase des *Essais* : S'il fait laid à gauche, je prends à droite - et c'est la perspective du prétendu pèlerinage qui est invalidée⁶.

Enfin, à l'inconstance et l'irrésolution dans lesquelles Montaigne voit la dynamique du voyage, s'ajoute la curiosité, le désir de découvrir et de jouir de la variété du monde : « Cette humeur avide des choses nouvelles et inconnues ayde bien à nourrir en moy le desir de voyager⁷ ». C'est une affaire d'appétit, de « tendance » (*hormè*).

Rien ici qui permette de reconnaître chez Montaigne l'une des vertus que l'on est en droit d'attendre d'un pèlerin : ligne droite, concentration, tension religieuse, exaltation morale, etc. « Je ne trace aucune ligne certaine, ny droicte ny courbe⁸. »

Loin de ne constituer qu'une métaphore, le voyage est avant tout expérience, art de vivre et jouissance d'être dans l'intensité et au gré de l'instinct. Il n'est ni préparation à la pensée ni son *analogon*, tout au plus une « escolle »,

⁶ Il ne faut pas voir dans cette brusque décision la volonté d'un simple contournement mais la marque de l'irrésolution et de la jouissance de la variété. D'ailleurs le bandit auquel l'Allemand aurait eu affaire (voir le *Journal*, notes 385 et 609) ne sera tué qu'en 1582. Or Montaigne devra bien traverser le même duché lorsqu'il se rendra de Rome à Lorette. Les bandits sont partout, pas seulement sur le chemin d'un prétendu pèlerin, nullement décidé à jouer au martyr. Et Rome même n'est pas exempte de danger, comme le montre l'ordonnance publiée en 1580 par Grégoire XIII contre les bandits qui y sévissent (voir le précieux travail de Concetta Cavallini, « Le tourisme religieux en Italie dans la deuxième moitié du XVI^e siècle. Montaigne et les Français à Lorette » in *D'un siècle à l'autre. Littérature et société de 1590 à 1610*, éd. Ph. Desan et G. Dotoli, Fasano-Paris, Schena-Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, p. 133-152, note 27).

⁷ III, 9, 948 b.

⁸ P. 985.

traduction de la *skolè* grecque, l'*otium* des Latins: inséparables, connaître et jouir sont de l'ordre du «profitable»⁹.

Ce préambule vise à souligner les intentions auxquelles obéit ce travail : lire les pages où Montaigne relate son séjour à Lorette comme le moment problématique d'une *skepsis* en ce sens qu'il relate des événements à la première personne¹⁰, vécus par l'homme privé, constamment balancé entre être et paraître, auteur d'un livre sorti des presses quelques mois avant le départ dans lequel éclate un scepticisme novateur. Le Montaigne de notre travail s'inspire des lectures de Marcel Conche¹¹, Pierre Statius¹², et surtout Frédéric Brahami¹³.

⁹ «Le voyager me semble un *exercice* profitable. L'ame y a une continuelle exercitation à remarquer les choses inconeües et nouvelles ; et je ne sçache point meilleure escolle, comme j'ay dict souvent, à former la vie que de luy proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantasies et usances, et luy faire *gouster* une si perpetuelle variété de formes de nostre nature.» (p. 973-4 ; nous soulignons) Sur l'*utilitas* et la *voluptas* de voyager selon Juste-Lipse, voir L. Monga, «Itinéraires de Français en Italie à l'époque de Montaigne» in *Montaigne e l'Italia. Atti del Congresso Internazionale di Studi di Milano-Lecco, 26-30 Ottobre 1988*, Genève, Slatkine, 1991, p. 447.

¹⁰ Rappelons que le *Journal* est d'abord rédigé par un «secrétaire» de Montaigne puis (à partir du mois de février 1581) par Montaigne lui-même en français (dont l'étape de Lorette), puis en italien.

¹¹ *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996. Pour M. Conche, c'est la «personnalité» sceptique qui l'emporte chez Montaigne.

¹² *La joie et le réel. Essai sur l'œuvre de Montaigne*, Paris, Kimé, 1997.

¹³ *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, 1997 ; *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001. Pour un exposé général de la philosophie montaignienne, voir Ian Maclean, *Montaigne philosophe*, Paris, PUF, 1996. Car il faut bien parler de philosophie à propos de l'œuvre de Montaigne (point qui fut vivement discuté lors du colloque). Peut-être conviendrait-il ici de rappeler la distinction que faisait Jean Wahl entre les philosophes et les auteurs «sources de philosophie» tels Rimbaud ou Van Gogh (*Existence humaine et philosophie*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1944, p. 121). À ce titre, Montaigne relève nettement des premiers.

Notre démarche s'écarte des problématiques du type : la religion, ou la foi de Montaigne, Montaigne pèlerin, etc. Le passage de Montaigne à Lorette a souvent tendu à être traité à part. Tel fut le cas dès la première publication du *Journal de voyage*, en 1774, lorsque les contemporains de Voltaire crurent découvrir un Montaigne dévot. Silence des uns, à l'inverse, béatitude des autres. Au XX^e siècle, le récit est volontiers traité comme le fleuron de cette problématique, sous prétexte qu'il fournirait une preuve de la foi «sincère», de la dévotion de Montaigne. Ainsi, dans un même volume d'actes est développée cette double perspective¹⁴.

Pour ce qui est de Montaigne, les opinions sur son séjour à Lorette et sur son ex-voto sont contradictoires. Si, d'un côté, on ne met pas en doute la piété de Montaigne, de l'autre côté il y en a qui ont dit l'exact contraire. On doit admettre que, sur ces questions, le débat reste encore ouvert¹⁵.

Or, grâce à la meilleure connaissance du scepticisme montanien dont nous disposons à présent, il importe de relire ce passage comme, précisément, un passage : celui d'une pause dans l'itinéraire géographique, d'un épisode biographique et d'une marque philosophique inscrits dans la continuité. Nous ne chercherons pas à asserter un

¹⁴ Voir Ch. Dédéyan, «La religion dans le *Journal de Voyage* de Montaigne» in *Montaigne e l'Italia, op. cit.*, p. 391-418, en particulier p. 411-416 ; et Ch. Béné, «Humanistes et pèlerinages au XVI^e siècle : Montaigne à Lorette», *eod. loc.*, p. 597-607. Mentionnons la lecture dévote de Léon-E. Halkin, «Montaigne et la prière» in *L'Expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, éd. H. Limet et J. Ries, Centre d'Histoire des religions, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 411-417.

¹⁵ C. Cavallini, article cité, conclusion.

Montaigne unilatéral par référence à un système contradictoire (athée/croyant, pratiquant/non pratiquant, un Montaigne tridentin/libre penseur...).

Il ne s'agit ni de nier le texte ni de l'extrapoler. Or c'est la confrontation du trop-plein (ce qui est et *sera* écrit, après le voyage) et du vide (ce qui est omis) qui signe la problématique essentielle de ce journal / bloc-notes d'une expérience vécue dans la rupture momentanée avec le livre qu'elle enrichira par la suite mais ne modifiera pas.

Au lu du *Journal*, impossible de nier que Montaigne fût catholique :

Nous fîmes en cette chapelle-là nos pâques (...). Un jésuite allemand m'y dit la messe et donna à communier¹⁶.

À part la pose d'un ex-voto, sur lequel nous reviendrons, rien de plus, rien de moins qui fasse référence à la pratique religieuse de l'auteur : en tout 21 lignes sur les 190 que constitue l'épisode¹⁷, soit un cinquième de l'ensemble des notes rédigées par Montaigne. Or, nous devons lire tout le passage, lequel n'est pas d'un pèlerin, i.e. (Littré) «celui qui va en pèlerinage», fait un «voyage *par dévotion* en quelque lieu consacré» (nous soulignons). La dévotion se définit comme l'attachement aux pratiques religieuses. Les gestes, la conduite du pèlerin, cette

¹⁶ *Journal*, p. 248. «Faire ses pâques» : communier un jour du temps pascal, i.e. dans la période qui va de la résurrection à la Pentecôte. Le jour de Pâques était tombé le 26 mars (Montaigne n'en dit rien, p. 228-229).

¹⁷ L'étude quantitative ne prouve pas, elle indique au moins des choix. Mais encore, comme l'a fait Henri Busson, elle déconstruit des chapitres du «roman édifiant» de M. Dréano (H. Busson, «La pratique religieuse de Montaigne» in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, (BHR), XVI, 1954, p. 86-95).

démarche impliquée dans une expérience transcendantale pèchent par la rareté dans le *Journal*. Et nous ne voyons aucune finalité dévote dans un séjour qui s'inscrit entre les deux temps forts du voyage en Italie, Rome et les Bains¹⁸ : «... ce lieu, où je me plus fort¹⁹»...

Si donc il est un cadre de référence dans lequel déployer une approche de la pensée de Montaigne, il ne relève nullement de l'ordre vertical (espace sacré/profane, divin/terrestre) mais d'abord de celui des horizons traversés, ou en puissance de l'être : c'est sur le plan des *lieux*, du *topos*, qu'il faut se situer pour accompagner Montaigne («en mouvement», comme dit Starobinski). Lorette n'échappe pas à la règle, lieu parmi d'autres, dispensant une expérience parmi d'autres et ne faisant l'objet d'aucune nécessité ou intentionalité transcendantales. D'où ce chassé-croisé des lieux de dévotion:

Ceux de la marque d'Ancone font plus volontiers leurs veuz à Saint Jaques, et ceux de Galice à Nostre Dame de Lorete ; on fait au Liege grande feste des bains de Luques, et en la Toscane de ceux d'Aspa²⁰.

Il s'agit de l'unique mention de Lorette dans les *Essais*, désacralisée, devenue terme d'une sorte de chiasme où nous sommes tentés de lire une approche sociologique des phénomènes de croyance, en tout cas bien éloigné

¹⁸ F. Lestringant parle des «tropismes» de Montaigne : germanique, puis Rome et Venise («Montaigne topographe et la description de l'Italie» in *Montaigne e l'Italia, op. cit.*, p. 623-642).

¹⁹ *Journal*, p. 250.

²⁰ *Essais*, II, 15, 613 b. Montaigne tire la leçon des propos tenus par un Italien qu'il a rencontré à Granaiola (*Journal*, p. 337). À noter aussi le parallélisme vœux/bains.

de la commune acceptation du principe de localité qu'exprime l'adage *cujus regio ejus religio* (en prenant *religio* au sens culturel).

Il y aurait en outre toute une réflexion à déployer à l'occasion du *Voyage* autour de la notion de lieu (*locus*). Limitons-nous à remarquer à quel point il est instabilité. Tout lieu est lieu de passage, offert au réel et ouvert aux virtualités. Le *locus* est occasion, autrement dit *kairos*, moment opportun ou lieu convenable²¹:

Je m'informai que de Lorette il se peut aller le long de la marine en huit petites journées à Naples, voyage que je désire de faire. Il faut passer à Pescara et à la *cita* de Chieti, où il y a un *procaccio* qui part tous les dimanches pour Naples²².

Lorette est donc le lieu d'un vif plaisir de passage («je me plus fort») et d'une occasion non satisfaite (pas forcément contrariée²³), un appel du large.

Ces points doivent être rapprochés d'une part de cet autre «acte manqué» du voyage et qui en est comme l'ébauche mort-née, que nous avons signalé plus haut, la bifurcation de Bologne et le “*Drang nach Rom*” (Lorette attendra cinq mois), et de l'autre, de la partie du trajet de Borghetto à Vérone qu'il avait tenu à faire en bateau : Montaigne a pris à gauche comme il avait laissé son cheval, rêvant, à Lorette, de se laisser porter par d'autres flots.

²¹ «Moment critique, occasion» mais aussi «passage» (v. Richard B. Onians, *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, Paris, Seuil, 1999, ch. 3).

²² *Journal*, p. 251 (nous soulignons).

²³ L'horizon de Lorette est aussi celui du rivage d'en face : «quand il fait beau, ils découvrent au-delà du golfe les montagnes de l'Esclavonie» (p. 246).

Homme libre... Le voyage, c'est l'expérience (et la tentation) du possible²⁴:

Je crois, à la vérité, que s'il eût été seul avec les siens, il fût allé plutôt à Cracovie ou vers la Grèce par terre, que de prendre la route vers l'Italie (...)²⁵

Ce commentaire du «secrétaire», au moment de l'entrée en Italie, annonce parfaitement les propos que Montaigne tiendra plus tard dans les *Essais* (III, 9).

Ajoutons que notre gentilhomme avoue aimer ses aises en voyage:

Je veus estre logé en lieu qui me soit bien particulier, sans bruiet, non sale, ou fumeux, ou estouffé²⁶.

Stimulus intellectuel sans pareil, le voyage se fait pour et malgré le corps. Le bien-être physique relève aussi de la pensée exprimée dans l'essai I, 20 («Que philosopher c'est apprendre à mourir»). En effet, la citation précédente se poursuit ainsi:

Je cherche à flatter la mort par ces frivoles circonstances, ou, pour mieux dire, à me descharger de tout autre empeschement, affin que je n'aye qu'à m'attendre à elle, qui me poiserà volontiers assez sans autre recharge. Je

²⁴ Mais aussi de l'Autre, bien sûr : l'Orient hante la rive italienne de l'Adriatique, comme il s'immisce dans les affaires de Lorette en la personne du Turc converti au culte marial (p. 247 ; Montaigne raconte un cas inverse d'apostasie, p. 274-5) et, plus encore, par l'origine légendaire de la *Santa Casa* elle-même. Sur les Turcs, voir Cl. D. Rouillard, «Montaigne et les Turcs» in *Revue de Littérature Comparée*, XVIII, 235 (1938), p. 235-251 (rien sur le *Journal*).

²⁵ *Journal*, p. 153.

²⁶ III, 9, 983 b.

veux qu'elle ayt sa part à l'aisance et commodité de ma vie.

Ainsi instinct, connaissance et sensualité occupent certainement plus de place au cœur du dispositif hodétique montanien que la pratique religieuse. S'il fallait à ce titre justifier le voyage que Montaigne entreprend à partir de septembre 1580²⁷, deux notions s'imposent par leur centralité : curiosité et santé.

«La santé, de par Dieu²⁸ !» : l'exclamation clôt la première édition des *Essais*, achevée peu avant le départ pour l'Italie. En somme, les bains plutôt que l'autel. Montaigne cherche moins à sauver son corps qu'à se divertir de sa vie propre (la maladie, la sensation, etc.) par l'expérience (qui est exercice, «essai») du divers. Quant à sauver son âme, une telle conception est, on le sait, totalement absente des *Essais*, tout comme la question de l'immortalité. Pourquoi devrait-on la supposer chez le voyageur ? Voilà pourtant ce qui meut tout pèlerin qui se respecte.

Le cas de Marc-Antoine Muret est instructif à cet égard.

Les références à ce poète humaniste dans les *Essais* sont toutes postérieures à l'édition de 1580²⁹, par conséquent

²⁷ Au total on a pu dénombrer «cinq bonnes raisons» de voyager chez Montaigne (voir D. Frame, *Montaigne, une vie, une œuvre. 1533-1592*, Paris, H. Champion, 1994, p. 214).

²⁸ II, 37, 785 a. Sur l'analyse du «lieu» et de l'«assiette» (aux sens topographique et médical) dans le *Journal*, voir les remarques de M. Tetel, «*Journal et Essais : l'assiette du voyage*» in *Mélanges à la mémoire de Franco Simone*, Genève, Slatkine, 1980, tome I, p. 513-529.

²⁹ I, 26, 174 ; en b, Montaigne ajoute son nom parmi les «precepteurs domestiques» ; en c, il précise sa réputation de «meilleur orateur du temps» en France et en Italie ; p. 176 b : Montaigne,

au voyage aussi. Il est donc tentant d'y voir comme la réactivation de souvenirs anciens que la rencontre des deux hommes, à Rome, en mars (?) 1581³⁰ aurait favorisée. Ce qui est sûr, c'est qu'elle eut lieu avant le départ de Montaigne pour Lorette. Ordonné prêtre en 1576, Muret avait fait le pèlerinage et écrit et posé en 1572 une célèbre *tabella votiva* de 58 vers à la Vierge de Lorette³¹.

Le pèlerin-poète Muret y exprime avec une éloquence tout à la fois humaniste et chrétienne (la Vierge y est nommée *Diva*, déesse) son désir de transformation personnelle : le sanctuaire est pour lui lieu de rédemption³², rejoignant le *topos* rhétorique de l'impression causée sur les visiteurs par la Santa Casa³³. Cette pièce sera encore reproduite dans le traité de critique apologétique d'Honoré

à peine âgé de douze ans (ce que précise la citation de Virgile), aurait joué dans les tragédies latines de Buchanan, Guereute et Muret. Rappelons que Montaigne entre au collège de Guyenne en 1539 (il a 6 ans) et le quitte à l'été 1548. Muret y enseigne de 1547 à 1548 (v. R. Trinquet, «Un maître de Montaigne : l'humaniste limousin M.-A. Muret. Sa carrière pédagogique en France» in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 4^{ème} série, n°7, juillet-septembre 1966, p. 3-17).

³⁰ «Dinant un jour à Rome avec notre ambassadeur, où était Muret» (*Journal*, p. 214 ; nous soulignons).

³¹ *M. Antonii Mureti I. C. ac civis R. Carmen votivum ad beatissimam Virginem Dei matrem, quae religiosissime colitur in aede Lauretana*, III. Kal. Apr. 1572, apud Joannem Dallerium in ponte D. Michaelis sub rosa alba [1572, in-folio] (à la BnF, feuille à part). Voir Ch. Dejob, *Marc-Antoine Muret, un professeur français en Italie dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, Paris, Ernest Thorin, 1881, p. 287 (rééd. Slatkine, 1970) ; Ch. Béné, art. cité, p. 601.

³² Peut-on douter de la sincérité du poète chassé de France en 1554 pour sodomie ? Ce Verlaine tridentin écrit de nombreux discours en cette année 1572 (Lépante, Saint-Barthélemy, mort de Pie V...).

³³ «La suggestività della S. Casa era dunque in quegli anni un commune luogo letterario?» (Lino Pertile, «Il problema della religione nel *Journal de voyage* di Montaigne» in *BHR*, XXXIII, 1971.)

de Sainte Marie publié en 1719³⁴. De façon significative, elle clôt le chapitre consacré aux preuves de la véracité du miracle tirées des témoignages que rapportent les historiens³⁵.

Lino Pertile³⁶ pense que Montaigne a pu lire ce texte. Nous pensons que, à supposer qu'il l'ait lu, Montaigne n'a point partagé l'expression d'une si «singulière piété». La foi anthropomorphique, la naïve effusion mariale qui s'en dégagent sont aux antipodes de la foi montanienne³⁷.

Ce silence conduit à poser le problème de l'ex-voto de Montaigne ainsi que la question du miracle.

2. Lorette n'est pas sur le chemin de Damas

2.1 L'ex-voto

Que tirer de ce que Montaigne écrit avoir fait à Lorette? Dans l'économie du séjour en Italie, la halte à

³⁴ *Reflexions sur les Règles et sur l'usage de la critique. Où l'on traite les différentes méthodes pour démêler les véritables Traditions des fausses. Et où l'on examine plusieurs pieuses creances sur la vie de Jesus-Christ, depuis sa Conception jusqu'à sa Mort*, Paris, Louis Genneau, 1719, 4^e, vol. 2, p. 240-1 (le texte se trouve au livre III, dissertation I : *Du jour et du mois que Jesus-Christ fut conçu, et si la maison où ce Mystere s'accomplit, est à présent à Lorette en Italie*. Le titre placé en tête du poème de Muret est : *Antonii Mureti singularis pietas erga B. Virginem Lauretanam*.

³⁵ Sur la tradition, voir C. Cavallini, «Encore une note sur Lorette et Montaigne» in *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere*, Bari, 3^e Serie, 2000, XIV, p. 277-285.

³⁶ L. Pertile, *eod. loc.*, p. 94.

³⁷ Comme le rappelle fortement Clément Rosset, Montaigne ignore la problématique de la chute et se situe hors de l'univers de la faute et du remords (voir «Entretien J.-G. Poletti - Cl. Rosset in *Montaigne philosophe. Revue internationale de philosophie*, 1992, 46/2, n^o 181, p. 231). Aspects essentiels qui fondent les approches du montanisme a- ou anti-chrétien. Et que Montaigne pratiquât, à sa manière, la religion catholique n'invalide point la question.

Lorette est textuellement favorisée : 5 pages et demie pour 2 jours et demi³⁸. D'autre part, comme on l'a vu plus haut, il y a disproportion (textuelle) entre la part rapportée de sa participation au culte et le reste du récit³⁹.

Une question demeure en suspens : Montaigne s'est-il confessé⁴⁰ ?

Pour la confesse, pour la communion, et pour nulle autre chose, ils [les prêtres] ne prennent rien⁴¹.

Le morceau choisi de l'épisode est donc la remise d'un ex-voto⁴² (quinze lignes), qui devient pour beaucoup le moment clef du séjour. Retenons à titre d'exemple le résumé qu'en a donné Maurice Rat⁴³ : Montaigne «quitte Rome le 19 avril, se rend en pèlerinage à Lorette, où il consacre à la Vierge des images d'argent pour lui, sa femme et sa fille».

Rien, ni dans le *Journal* ni dans les *Essais*, ne permet faire de ce geste le moteur des faits et gestes de Montaigne depuis des jours, voire des mois, ni à y voir la preuve

³⁸ À titre de comparaison statistiques des récits de séjour dans les autres villes : Lucques 1,5 page/3 jours ; Florence 7,5/10 ; Pise 10/24 ; Rome 49/140 ; Venise 2/6 ; soit respectivement une moyenne de 0,5 p./j. - 0,75 - 0,4 - 0,28 - 0,3 ; alors que pour Lorette la moyenne est de 2,2. En général, la moyenne est toujours inférieure à 1 page/jour (même pour le premier séjour aux Bains : 35,5 p./ 44 j.).

³⁹ Passages concernés dans le *Journal* : voir la citation *supra* de la page 248 ; p. 250 («après la messe»).

⁴⁰ De nombreux analystes voient dans les *Essais* la confession de Montaigne. Mais le livre n'est pas Dieu et Dieu est incommunicable. Ce qui est sûr, c'est que Montaigne n'est pas Muret, inquiet de décharger le fardeau de sa conscience (conscience de la faute).

⁴¹ *Ibid.*, p. 249.

⁴² Voir le texte in C. Cavallini, art. cité (2001).

⁴³ Edition des *Œuvres* de Montaigne, Gallimard, Pléiade, 1989, p. XIX.

d'une piété ou d'une dévotion mariales particulières. Rappelons que Montaigne se tait sur les raisons qui le mènent à faire l'offrande. Si vœu il y eut (antérieur à la venue) il s'agit d'abord d'une légende pieuse datant du XX^e siècle⁴⁴.

En outre, Montaigne avoue qu'il s'est plu à Lorette. La durée de son séjour (deux jours et demi) a pu aussi dépendre de la fabrication de l'objet minutieusement décrit, qui a coûté un prix élevé⁴⁵ et fait l'objet d'une attention toute particulière pour sa mise en place dans le sanctuaire, le matin du départ (le mercredi 25 avril).

Le tableau (les images, au bas desquelles ont été gravées des inscriptions, disposées dans un cadre) représente la famille (père - mère - fille) sous la protection de la Mère de Dieu. Eléonore, la fille, porte en légende *filia unica* (seule survivante des cinq enfants nées entre 1570 et 1577).

Quelles qu'aient pu être les motivations de Montaigne, vouées aux hypothèses⁴⁶, le geste votif doit être rapproché d'autres événements durant le voyage : la réception, le 5 avril, du titre de citoyen de Rome ; plus tard, à Pise, le 30 août, il fera faire un tableau de ses armes (pour 1,5 écu, contre 50 à Lorette)⁴⁷.

⁴⁴ V. Ch. Béné, art. cité, p. 598. Ch. Dédéyan croit au vœu. Précisons que quand Montaigne écrit «vœux» (p. 246, 251), il s'agit de l'objet (l'ex-voto).

⁴⁵ C'est du moins ce que l'on tire de la description initiale de Lorette, vouée aux boutiques : «J'y laissai près de 50 bons écus pour ma part.» (p. 246) Si la plupart de ces ex-voto n'avaient «aucune valeur» (C. Cavalli, art. cité, 2001, n. 45), rien de tel ici. D'où sa probable fonte ultérieure (*Journal*, p. 437, n. 627).

⁴⁶ À la demande de Madame, d'après H. Busson, art. cité, p. 93.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 334. Remarqué par C. Cavallini. Voir aussi G. Mathieu-Castellani, «Poétique du lieu : Rome, l'enfance et la mort» in *Montaigne e l'Italia, op. cit.*, p. 347 : «L'Italie, plus sans doute que tout autre pays, s'offre au voyageur-écrivain comme le lieu propice à l'inscription d'une marque.» À Augsbourg, même geste qu'aux Bains (*Journal*, p. 134).

De cette pratique de l'inscription dans le *locus*, la citoyenneté romaine inclut Montaigne parmi les hommes de la République (des Bonnes Lettres), bref dans la temporalité qui est aussi celle de l'humaniste paganisant. Il faut en outre noter que c'est ce souvenir du voyage en Italie qui occupe la plus grande place dans les *Essais*⁴⁸.

Deux autres temporalités, l'une sacrée (la famille sanctifiée dans l'ex-voto), l'autre profane (la lignée à travers le blason) fixent le passage de Montaigne. Manière, à chaque fois, d'exprimer le contentement, voire la reconnaissance⁴⁹, du voyageur noble, vain et glorieux («*Montanus Gallus*», dans cette Santa Casa où repose le Cardinal d'Amboise, «à l'enseigne de *nos* rois»).

Il faut remarquer l'insistance du donateur à Lorette à placer l'objet dans le lieu : après le «*lieu de dévotion*» il en vient au «*lieu de la principale religion*» : «*Là se voit (...) l'image (...) pas un pouce vide (...). J'y pus (...), y loger (...)*⁵⁰». De façon analogue, aux Bains della Villa, Montaigne fait don du tableau «à *la chambre*⁵¹» et non au maître du logis. Il est difficile de ne pas lier ces gestes à ce que Montaigne découvre, comme tout un chacun, en entrant dans les édifices religieux et civils d'Italie : des «images», votives ou non, et qui font, aujourd'hui encore, l'émerveillement des touristes.

Le geste de l'ex-voto relève donc aussi du mode de participation au lieu. L'offrande topique peut être incluse parmi les formes de pratiques coutumières. Cet acte vise moins à manifester une position idéologique (de type religieux) que la participation au rite communautaire ou,

⁴⁸ *Journal*, p. 232 ; III, 9, 999 b, en fin de chapitre.

⁴⁹ C. Cavallini, art. cité (2001)

⁵⁰ *Ibid.*, p. 246-7.

⁵¹ *Ibid.*, p. 334.

si l'on veut, le fusionnisme social⁵² par le tropisme occasionnel.

2.2 La question du miracle en 3 points

Lorette est lieu d'une expérience singulière (comme tout lieu de concentration humaine) et fondé sur le miracle du transport de la maison de la Vierge (un lieu déplacé).

A - Après le faire entre en jeu le voir. Or voir Lorette c'est contempler un miracle. Aller à Lorette, c'est, comme pour Muret, vouloir faire l'expérience de cette contemplation et de son efficace, une syndérèse : voir Lorette et renaître. Rien de tel chez Montaigne !

Cette question apparaît à la fin du texte consacré à cette étape, comme un rajout de dernière minute (nous soulignons):

J'y arrêtai lundi, mardi et mercredi matin ; après la messe, j'en partîmes. Mais, pour dire un mot de *l'expérience de ce lieu* (...)

Ce «mot» vient à l'occasion de la rencontre avec un Français, Michel Marteau⁵³ et porte sur un double aspect : le transport de la maison et la guérison de cet homme (ordre inverse dans le texte). Pour certains⁵⁴, Montaigne croit au miracle. Non:

⁵² Nous partageons le sentiment de M. Bideaux («Notre-Dame de Lorette donne l'impression de n'exister que pour que l'auteur y aille accrocher son ex-voto») dans la mesure où il décentre l'intention religieuse («Le *Journal de voyage* de Montaigne : un "Essai" sur l'Italie ?» in *Montaigne e l'Italia*, *op. cit.*, p. 464.

⁵³ «Personnage assez important dans la vie de Montaigne», écrit C. Cavallini (art. cité, 2000).

⁵⁴ Pour Ch. Béné, art. cité, p. 604, il ne fait «aucun doute» que Montaigne croit au miracle de Lorette.

Le *miracle* du transport de cette maisonnette, qu'*ils tiennent* être celle-là propre où en Nazareth naquit Jésus-Christ (...) est attaché à de grosses tables de marbre en l'église⁵⁵.

Ici, le «miracle» signifie le récit du miracle, son inscription dans la pierre. Et de même que les faits supposés authentiques par les tenants du sanctuaire, l'objet même de l'adoration, la maison, est soumis, comme cela a été souvent remarqué, à une formule distanciatrice («qu'ils tiennent»), tout est récit rapporté, comme on le remarque à propos de l'intérieur de la chapelle⁵⁶ : «Ce lieu est plein d'infinis miracles, *de quoi je me rapporte aux livres.*»

B - Le récit du miracle grâce auquel Michel Marteau, futur Ligueur, s'est trouvé guéri s'émaille aussi de marques de distanciation.

La position de Montaigne en matière de médecine, cette dogmatique, est connue⁵⁷. Rien n'est censé l'opposer a priori à admettre la possibilité d'une guérison par des voies autres que celles que préconise la Faculté. Il y a bien dans la pensée de Montaigne une place pour le «miracle», i.e. le fait admirable. C'est la définition du père jésuite Maldonat: il y a

finalement d'autres [faits] qu'on nomme bien miracles, mais ne le sont pas, combien que soient tels qu'ils semblent estre : d'autant qu'ils ont des causes naturelles

⁵⁵ *Journal*, p. 250-1. Sophie Jama, *L'Histoire juive de Montaigne*, Paris, Flammarion, 2001, p. 171, ne prend pas en compte le discours rapporté («qu'ils tiennent être...») : «Montaigne ignorait-il que Jésus était né dans une étable, et à Bethléem de surcroît?»

⁵⁶ *Ibid.*, p. 248.

⁵⁷ Voir, sur le plan de sa philosophie, F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, op. cit., p. 93-97 ; P. Stadius, op. cit., p. 289-320).

: mais parce qu'elles nous sont incogneües, nous les nommons miracles⁵⁸.

Ansi apprend-on par le témoignage du miraculé un détail significatif, qui n'a pas échappé à Montaigne:

dormant, tout à coup, *il songe qu'il est guéri* et lui *semble* voir un éclair ; il s'éveille, crie qu'il est guéri, appelle ses gens, se lève, se promène, ce qu'il n'avait onques fait puis son mal (...)

Montaigne avait écrit, en 1572 probablement, une page devenue célèbre⁵⁹:

Il est vray semblable que le principal credit des miracles, des visions, des enchantemens et de tels effects extraordinaires, vienne de la puissance de l'imagination.

Montaigne a dû alors éprouver l'un de ces moments d'«étonnement fécond» qui recouvre, au dire de Jean Céard, un emploi de la notion mouvante de miracle⁶⁰. L'expérience du lieu est «inquisition» - une *skepsis* ? Ici, elle ne débouche pas sur la suspension du jugement mais la distance, hors de toute considération de causalité divine. On est aussi en droit de se demander s'il n'a pas penché en faveur

⁵⁸ J. Maldonat, *Traicté des Anges et démons* cité in Jean Céard, *La nature et les prodiges*, Genève, Droz, 1977, p. 428. Sur l'influence possible de sa pensée sur Montaigne, voir A. Legros, «Montaigne et Maldonat» in *La familia de Montaigne. Montaigne Studies*, vol. XIII, Nr 1-2, 2001, p. 65-98. Montaigne l'a rencontré à Rome, fin mars : en matière de «religion» chez les Italiens, «il trouva son jugement conforme au mien» (*Journal*, p. 229).

⁵⁹ I, 21, 99 a. Cf., plus tard, Spinoza et l'explication par le délire (*Tractatus theologico-politicus*, ch. 6).

⁶⁰ J. Céard, *op. cit.*, p. 426.

de l'explication selon laquelle la seule présence dans le lieu a agi sur le malade, étant donné, écrit-il au même endroit, qu'«il s'est trouvé des hommes à qui la seule veüe de la Medecine faisoit l'operation⁶¹».

Dans le cas de Michel Marteau, ce n'est pas le fait qui est nié mais ses causes supposées. Le témoin, qui rapporte les faits sincèrement et scrupuleusement à la demande de Montaigne, n'a nullement qualité à figurer aux côtés des témoins véritables de miracles «absolus»⁶².

C - Dans le troisième cas, la distance devient ouvertement ironie amusée, voire sarcasme. Après avoir mentionné les «infinis miracles» dont parlent les livres, Montaigne poursuit:

mais il y en a plusieurs et fort récents de ce qui est mésadvenu à ceux qui par dévotion avaient emporté quelque chose de ce bâtiment, voire par la permission d'un pape ; et un petit lopin de brique qui en avait été ôté lors du concile de Trente y a été rapporté⁶³.

Il s'agit de l'évêque de Coimbra, tombé malade après avoir emporté un morceau de pierre du sanctuaire. En aucun autre passage se déclare aussi nettement l'incrédulité de Montaigne. Son «fidéisme radical» ne saurait faire le lit d'un tel anthropocentrisme, l'autorité d'un pape dût-elle être mise en cause.

Il y a d'ailleurs quelque chose de profondément inacceptable et comique, que cette superstition ravageuse:

⁶¹ I, 21, 103 a.

⁶² Sur les témoins, voir *ibid.*, p. 424-5 (les apôtres, certains Pères de l'Église).

⁶³ *Journal*, p. 248. C. Cavallini, art. cité (2001) précise que cette histoire se trouve dans tous les récits de miracles de l'époque.

Il est défendu au peuple de rien égratigner de ce mur ; et s'il était permis d'en emporter, il n'y en aurait pas pour trois jours⁶⁴.

La phrase, en tête du développement concernant les «infinis miracles» de la Santa Casa, qui met de façon explicite Montaigne dans la position du spectateur, trahit nettement son regard anthropologique. La variété du monde ne se contemple pas tant dans la diversité des décors (le voyageur en pleine nature, rousseauiste, est pour bien plus tard) que dans les variations «infinies», imprévisibles et jamais totalisables, des faits humains. Ce fétichisme des foules sera repris plus loin, à propos d'un autre spectacle auquel Montaigne s'est plu à assister:

Entre autres choses, pour la rareté, on y [dans la chapelle] avait laissé parmi d'autres présents riches le cierge qu'un Turc fraîchement y avait envoyé, s'étant voué à cette Notre-Dame, étant en quelque extrême nécessité et se voulant aider de toutes sortes de cordes⁶⁵.

Pour Montaigne, une conversion ne saurait constituer un miracle car il faudrait postuler la toute-puissance d'une religion et son caractère surnaturel. Or, «nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans⁶⁶» : ils sont donc mahométans à même titre...

⁶⁴ *Eod. loc.* La Vierge de Lorette était invoquée contre la «peste» (v. Floriano Grimaldi, *Nuovi documenti Lauretani, Santa Maria Porta del Paradiso liberatrice della pestilanza*, Ancona, Archivio di Stato, 1987, qui donne divers détails sur des offrandes de villes françaises : Le Puys, 1579, Lyon, 1582).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 247 : autre exemple du «truc» montanien du «détail cocasse» qui fait s'écrouler «un édifice d'argumentation» (M. Tetel, art. cité, p. 516).

⁶⁶ II, 12, 445 b.

Dieu demeure incommunicable et nous sans ficelles pour l'animer.

3. Lorette ou l'économie du sacré⁶⁷

Tout l'épisode établit la suprématie du voir (*skepsis* et autopsie) sur le faire (*colere / adorare*). Le récit stricto sensu occupe un dixième de l'ensemble. À Lorette, Montaigne passe pour un touriste curieux des coutumes locales qui s'avèrent d'autant plus significatives qu'elles tournent toutes autour de la religion, cet aspect privilégié du voyage, en un lieu étroit («un petit village clos»). Mais ici, le regard n'est pas limité aux espaces de culte et à leurs conditionnements mais aussi à la rue et à un mode de fonctionnement fortement marqué par la valeur monétaire.

Lourdes avant la lettre, Lorette est investie par l'échange : ventes, dons, à tous les niveaux, entre tous, clients-marchands / fidèles-hommes de religion / pèlerins-Vierge, il s'y organise une telle circulation des richesses qu'elle débouche sur une évaluation globale (un «bilan») des richesses brassées : «dix mille écus»⁶⁸, et la remarque non offusquée, amusée peut-être, que les voleurs entrent aussi dans le jeu⁶⁹. Montaigne lui-même s'y prête à merveille:

⁶⁷ Cf. Philippe Desan, *Les commerces de Montaigne. Le discours économique des Essais*, Paris, Nizet, 1992 : le modèle économique comme «dimension essentielle» des *Essais* ; de même ici (comme pour presque tout journal de voyage).

⁶⁸ *Journal*, p. 249. Venise jouit d'une rente annuelle de 1,5 million d'écus (p. 162).

⁶⁹ *Ibid.* : «pour les gens de ce métier» - à propos du service des objets trouvés.

J'offris à plusieurs prêtres de l'argent ; la plupart s'obstina à le refuser ; et ceux qui en acceptèrent, ce fut à toutes les difficultés du monde⁷⁰.

Ce noble fier, voire imbu de son état, ravi de rapporter les préséances dont il sait jouir⁷¹, n'en ferait-il pas un peu trop⁷² ? *Montanus Gallus* : le coq (aux œufs) d'or ?! Et si lui-même a conscience de cette folle circulation des valeurs par sa propre dépense, il sait observer avec quelle rigueur scrupuleuse s'établit l'échange économique des vœux et promesses:

Voilà arriver un homme qui offre au premier prêtre rencontré une coupe d'argent, disant en avoir fait vœu ; et parce qu'il l'avait fait de la dépense de douze écus, à quoi le calice ne revenait pas, il paya soudain le surplus audit prêtre, qui plaidait du paiement et de la monnaie, comme de chose due très exactement, pour aider à la parfaite et consciencieuse exécution de sa promesse.

Scrupules de mont-de-piété. Ce lieu où tant de «fantaisies» forgent les certitudes, est donc avant tout un lieu très concret, marqué par une omniprésente matérialité financière, où la circulation des biens, comme accélérée, favorisée à un degré inouï (Montaigne, passé par la cité

⁷⁰ *Journal*, p. 251.

⁷¹ *Journal*, p. 247, 248, 250 : le monde de la «faveur» accordée aux nobles ; mais Lorette possède son degré zéro des vanités sociales où prévaut la règle de l'humilité universelle : en la chapelle «n'y a nul ordre ni respect de grandeur».

⁷² *Ibid.*, p. 251 ; un peu plus loin, il compte ses sous : le prix de revient du voyage de Rome à Lorette. Cf. M. Conche, *op. cit.*, p. 130, rappelle que «Voltaire, à Ferney, avait son banc à l'église». Mais, Montaigne le dit, le problème du voyage, c'est la dépense (III, 9, 949 c).

des Fugger, a traversé en voyageur attentif le cœur du capitalisme allemand⁷³), mime en quelque sorte celle de la dévotion.

Lorette, lieu où l'anthropologie montanienne de la religiosité se précise et s'enrichit : superstition, fétichisme, échanges basés à la fois sur le calcul et la «libéralité» (gratuité de la main-d'œuvre). Là, à l'en croire, plus que nulle part ailleurs, sauf peut-être à Rome, la dévotion catholique se manifeste sous son aspect le plus anthropomorphique : il faut savoir acheter la rétribution céleste (le Turc, l'homme au calice), se vendre aussi (l'ex-voto, l'offrande). Mais ce n'est là engager qu'une part menue de l'être, un pur donné à voir, qui, dans ce lieu de si grande «apparence de religion⁷⁴» (où le sentiment religieux se manifeste avec éclat), semble n'hypothéquer en rien le fidéisme radical du voyageur-philosophe, la non-communicabilité à Dieu, lequel ne saurait occuper un lieu quelconque⁷⁵.

L'espace de la curiosité est dès lors accru, délivré de toute intention rédemptrice. Celle-ci est pleinement constitutive du voyage : «La curiosité de Montaigne, telle qu'elle apparaît dans le *Journal*, me semble de nature intellectuelle et anthropologique, non religieuse⁷⁶.»

Ce jugement nous fait retrouver les analyses de F. Brahami. On est en droit de se demander à la limite si, à l'instar de la démonstration montanienne portée sur les

⁷³ *Journal*, p. 125, 128 suiv.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 249.

⁷⁵ Il convient ici de mentionner le travail de Jan Miernowski, *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris, H. Champion, 1998, à propos de l'influence de la théologie négative chez l'auteur de *L'Apologie de Raymond Sebond* (II, 12).

⁷⁶ L. Pertile, art. cité, p. 100.

guerres de religion concluant à «la nature irréligieuse des guerres de religion⁷⁷», la nature du sanctuaire de Lorette ne vient pas elle-même d'être démontrée comme irréligieuse. En effet, Dieu est totalement absent de ce lieu et ce sont bien les hommes qui le manifestent.

De même que l'occasion fait le larron, le lieu ne ferait-il pas le (Montaigne) «dévotieux» ?

Dans les pages du *Journal*, ce n'est aucunement un Montaigne dévot en pèlerinage qui est donné à voir/lire, mais un gentilhomme catholique de passage dans un haut lieu de la chrétienté. La foi qui déplace monts et maison l'intéresse avant tout par le spectacle («apparence») qu'elle donne suivant les lieux qu'il traverse. À Lorette, c'est le spectacle de la foule dans son mouvement perpétuel, les gesticulations rituelles et économiques que sa concentration provoque, jusqu'à l'empressement dans le réduit sacré où il lui faut, tant bien que mal, glisser un signe de sa présence (comme, avec peine, à l'arraché pour ainsi dire, il avait obtenu la reconnaissance romaine).

Ainsi, le voyage, où Montaigne jouit de la richesse gnoséologique et des sollicitations infinies de l'intersubjectivité, tend à devenir une catégorie nouvelle dans la pensée de l'auteur des *Essais*⁷⁸:

C'est par cette perpétuelle confrontation avec l'altérité, dont le voyage est le parangon, que le regard sur soi et sur les choses acquiert une vraie disponibilité et accède à l'ironie. (...) Le voyage est à ce point libérateur et cathartique qu'il encourage et précipite l'émergence d'un regard neuf (...) ⁷⁹.

⁷⁷ F. Brahami, *Le travail du scepticisme*, *op. cit.*, p. 63.

⁷⁸ Voir les occurrences de *voyage/-er* dans la *Concordance* de Leake : au total 65, dont 34 en [B] ; 25 en [A], mais il s'agit en majeure partie du voyage d'autrui. Signe de l'effet réflexif de la grande expérience de 1580-1.

⁷⁹ P. Statius, *op. cit.*, p. 227.

Ce que Montaigne dit de l'«honneste homme» que c'est un «homme meslé»⁸⁰ vaut comme généralisation sur lui-même, à partir de sa propre expérience que l'essai «transformera». Cette conception, appliquée non à l'homme de réflexion et du livre mais à l'homme d'action, en mouvement, correspond aux caractéristiques de son scepticisme:

La raison et la foi «sont par essence muettes sur l'homme. L'homme devra donc être pensé dans l'entre-deux, et cet entre-deux est l'immense continent découvert par Montaigne, de la croyance ordinaire, ou encore de la crédulité. (...) Il y a au plus bas la raison, instance vaine, contradictoire et inexistante. Au plus haut il y a la foi, plénitude surnaturelle de vie. Mais cette instance est au-delà du discours. Dans l'entre-deux réside la croyance, qui est au principe de l'humanité comme telle : la croyance est devenue le fait premier de l'homme»⁸¹.

Le voyage fait découvrir l'infinité des croyances humaines. Il est «frottement» au réel inépuisable. Lorette marque une étape, parmi tant d'autres, de cette découverte.

2. Il était deux fois

2.1 Descartes à Lorette ?

Ce travail s'inscrit dans une démarche visant à manifester la rupture voire le blocage et l'opposition de Descartes face à Montaigne. Il se démarque d'une tradition de l'histoire de la philosophie française qui voit volontiers dans Descartes le continuateur de l'œuvre commencée par

⁸⁰ III, 9, 986 b.

⁸¹ F. Brahami, *Le scepticisme...*, *op. cit.*, p. 78.

Montaigne et dans ce dernier, comme en corollaire de cette proposition, un précurseur du philosophe du *cogito*⁸².

Lorette, ce «lieu véritablement inspiré⁸³» unifie-t-il aussi, par-delà le temps, nos deux philosophes, «dont l'un passe pour sceptique, et dont l'autre fut certainement le plus ennemi des préjugés⁸⁴»...

La question demeure posée de l'effectivité du pèlerinage, sur vœu, de Descartes à Lorette.

Il n'en existe aucune preuve directe. La première mention connue se trouve dans le manuscrit de Leibniz

⁸² Descartes a-t-il lu Montaigne ? Étienne Gilson l'affirme (commentaires du *Discours de la méthode*), repris par Jacques Brunschvicg (*Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*), lequel permet à Marcel Conche (*Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996, p. 6) d'asserter que Descartes fut le «lecteur le plus assidu et le plus fervent» de Montaigne... Sur le plan strictement philosophique, Vincent Carraud entreprend de mettre en évidence le «cartésianisme de Montaigne» dans sa conception de Dieu («L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne» in *Descartes et la Renaissance*, dir. E. Faye, Paris, H. Champion, 1999, p. 142-4 ; critique de F. Brahami, *Le travail...*, *op. cit.*, p. 35, n. 1). La question de la lecture de Montaigne par Descartes (deux références dans son œuvre) demeure très fragmentaire. Jusqu'à présent, on n'a trouvé que peu de choses allant dans le sens d'un contact direct et approfondi. Par exemple, Richard Popkin (*Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, PUF, [éd. anglaise 1979] 1995, p. 228-9) affirme que Descartes a lu Montaigne et Charron, se limitant à renvoyer aux commentaires de Gilson dans son édition du *Discours de la méthode* et à l'ouvrage d'A. Sirven, *op. cit.* Or, ce dernier explique que l'influence de Montaigne ne s'exerce que sur des «points de détail».

⁸³ Jean-Claude Margolin, «Sur quelques ouvrages de la bibliothèque de Postel annotés de sa main» in *Guillaume Postel 1581-1981*, p. 114, n. 26.

⁸⁴ M. Dréano, *La renommée de Montaigne en France au XVIII^e s.*, Angers, Ed. de l'Ouest, 1952, p. 547. L'auteur propose que l'on joigne l'ex-voto de Montaigne aux trophées de la République !

des *Cogitationes privatae*, base sur laquelle Adrien Baillet écrira ce chapitre de la *Vie de Monsieur Des Cartes*⁸⁵.

Dans son texte de jeunesse, Descartes émet la promesse d'accomplir le pèlerinage de Lorette à pied. Pour son (hagio)biographe, la cause est entendue : Descartes est allé à Lorette en 1624.

D'où le débat jamais clos chez les historiens de la philosophie. Cependant, nombre d'entre eux penchent en faveur du pèlerinage. L'attitude prudente d'Henri Gouhier, qui juge probable ce voyage⁸⁶, est rejointe par celle de Geneviève Rodis-Lewis : «Nous le croyons volontiers (...) Il a *pu* y aller» (souligné par elle⁸⁷).

D'autres s'interdisent de penser dans ces termes⁸⁸. Pour Wes Williams, en particulier, Descartes n'a jamais fait ce pèlerinage⁸⁹.

⁸⁵ Descartes, *Œuvres complètes*, édition Adam-Tannery (nous écrirons AT), X, 217-8 ; le texte du manuscrit se trouve p. 186.

⁸⁶ H. Gouhier, *Descartes. Essais*, Paris, Vrin, 1949, p. 290-2 : «Tout porte à [le] croire»

⁸⁷ G. Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris, Calmann-Lévy, 1996, p. 90-1. Un historien italien a pris position en faveur de cette thèse, mais nous n'avons malheureusement pu consulter son travail (Lauro Colliard, *Nuove ricerche sul viaggio di Montaigne, François de Sales, Descartes*, Verona, Libreria Universitaria Editrice, 1988). Inutile de répertorier toutes les prises de position en ce sens. En l'absence de preuve décisive, toutes tendent à relever de l'intime conviction. Autres références : le CD-ROM *René Descartes*, Joli Ciel, 1996 : «Il fait un pèlerinage pour respecter le vœu des trois songes», c'est-à-dire les songes des Olympica. Certains s'emportent au-delà du raisonnable. Stephen Gaukroger, *Descartes, an intellectual biography*, Oxford, Clarendon Press, 1997 (1^{ère} éd. 1995), reprenant Adam, assure que Descartes a modelé son voyage en Italie sur celui de Montaigne («similar spiritual circumstances», p. 133), grâce en particulier à la première édition du *Voyage en Italie* qu'il date de 1581 ! Rappelons que la première édition de ce texte date de 1774.

⁸⁸ Georges Van Den Abbeele, *Travel as metaphor from Montaigne to Rousseau*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, p. 59.

⁸⁹ «He never makes it.» (Wes Williams, *Pilgrimage and narrative in the French Renaissance. "The Undiscovered Country"*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 11.)

Or, nous devons faire un choix : à moins d'y voir un apocryphe, le manuscrit de Leibniz porte l'expression manifeste d'un vœu. Consigné dans le texte initial de la pensée cartésienne, il ne saurait être question de faire l'économie de cette intention peu surprenante de la part de ce jeune élève des jésuites⁹⁰. Pour nous, Descartes a fait le pèlerinage de Lorette.

2.2 Montaigne et Descartes ou le trop-plein et le vide

Son grand silence sur ses lectures, comme sur ses voyages de jeunesse, l'oppose à Montaigne, si proluxe à cet égard, à moins que l'on ne considère la première maxime de la morale par provision comme un plaidoyer *pro domo* :

Je mettais entre les excès toutes les promesses par lesquelles on retranche quelque chose de sa liberté⁹¹.

Rien de plus chiasmique que la confrontation de deux itinéraires (géographique/intellectuel) : chez Montaigne les faits sont avérés (son séjour à Lorette), et que les principes posent problème (sa «foi») tandis que chez Descartes ce sont les principes qui sont connus (la foi de Descartes) et le fait qui demeure discutible (son pèlerinage). Que penser de ce chassé-croisé entre le geste et la parole⁹² ? En d'autres termes, Montaigne va à Lorette mais est-

⁹⁰ Sophie Jama (*La nuit de songes de René Descartes*, Paris, Aubier, 1998, p. 181) a multiplié les points de rencontre entre les jésuites et le pèlerinage de Lorette puis analyse le contenu des *Olympica*.

⁹¹ *Discours de la méthode*, AT, VI, 24.

⁹² Cf. M. Conche, *op. cit.*, p. 150 : alors que Descartes, Spinoza et Kant «jugent *a principii*», Montaigne «contrôle les principes par la situation».

il incrédule ? Descartes croit aux miracles mais va-t-il à Lorette?

Nous avons répondu en ce qui concerne Montaigne. Pour Descartes, rappelons qu'à son époque la notion de miracle s'est déplacée, clarifiée. Le concept de *varietas* chez les hommes de la Renaissance a été évacué de la philosophie des idées claires et distinctes. D'autre part, Descartes s'est prononcé au sujet des miracles : ils sont indiscutables⁹³.

Il n'y a aucune raison de croire que Descartes applique un rationalisme qui n'est pas le sien (la critique moderne des miracles sera l'œuvre de Spinoza et de Bayle), lui qui, à l'époque du pèlerinage de Lorette, est encore, a-t-on pu dire, «plongé dans les élucubrations d'un occultisme à la manière de Della Porta⁹⁴».

L'esprit de Montaigne, voyageur malade âgé de quarante-huit ans, n'est pas celui du jeune Descartes, qui en a à peine trente. Le Gascon vient de publier ses premiers *Essais* : la pensée du maître sceptique s'est exprimée et, pour l'essentiel, ne variera pas. Quant au Tourangeau qui, depuis novembre 1619, pense avoir trouvé «les fondements de la science admirable», il accomplit le vœu formulé à la suite de la fameuse nuit des songes. C'est un pèlerin convaincu dans sa foi.

Le dévot Descartes, ancien élève du collège de La Flèche, fleuron de l'enseignement jésuite dans la France de la Contre-Réforme, avait dû, de l'avis des commentateurs, lire *Le Pèlerin de Lorete* du père jésuite Louis Richeome. On a parlé de l'«accent enfantin» de

⁹³ *Discours de la méthode*, AT, VI, 45 ; *Quatrièmes Objections*, AT, IX, 196 ; à Mersenne 19/6/39, 28/10/40. À l'époque du voyage en Italie, il nourrit le projet d'un traité intitulé *Thaumantis Regia* (*Palais des merveilles*).

⁹⁴ Pietro Redondi, *Galilée hérétique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 313.

son catholicisme⁹⁵, de sa fidélité à la religion de sa nourrice⁹⁶. Quant à la flamme de sa dévotion envers Notre-Dame de Lorette, elle ne s'est pas éteinte avec la mise au point de la méthode⁹⁷.

Quoi que l'on ait pu dire de l'«audace», du coup de force voire de la révolution de la philosophie cartésienne, il n'empêche que dans ces années-là, rien ne permet de prédire ou d'envisager un tel devenir de sa pensée.

D'autre part, il est révélateur à ce sujet de confronter une fois encore chez Montaigne et Descartes leur comportement, en tant qu'intellectuels en voyage. Il s'agit de déterminer leur attitude face aux systèmes de contrôle et de répression des idées qui se mettent en place au XVI^e siècle⁹⁸. Cette question paraît cruciale puisque les historiens allèguent en général le principe de précaution afin d'expliquer les silences philosophiques, volontaires ou non.

⁹⁵ Alfred Espinas, *Descartes et la morale*, Paris, Bossard, 1925, t. 1, p. 78 ; cf. J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, Albi, Imprimerie coopérative du sud-ouest, 1928, p. 38 : il «ne s'est jamais départi de la foi de son enfance».

⁹⁶ «La foi du charbonnier et le lait de la nourrice» in Gérard Hervé, H. Baudry, *Descartes tel quel, La Nuit des Olympica*, Paris, L'Harmattan, 1999, t. 1, p. 151.

⁹⁷ «"La crainte de Dieu est le commencement de la Sagesse" (Descartes, *Préambules*). Immutabilité de Dieu, dira plus tard Descartes. En quoi le Dieu des *Méditations* serait-il différent de celui des *Préambules* et des années d'apprentissage ? Toute sa vie Descartes croira en l'efficacité des prières. Le vœu de Descartes à N.-D. de Lorette n'est donc pas seulement un "transport" de jeunesse (cf. *Entretien avec Burman*, cité in Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, 1988, p. 214).» (*Ibid.*, p. 221)

⁹⁸ Voir, entre autres, *Le contrôle des idées à la Renaissance*, éd. J. M. de Bujanda, Genève, Droz, 1996. Descartes effectue son voyage 43 ans après Montaigne. Faut-il considérer l'Italie (ou plutôt : les Italies) comme plus ou moins «libre»? À cet égard, Rome est toujours dans Rome. Les mésaventures de Berlioz avec la douane romaine rappelleront cette pérennité.

Grâce au travail d’Emmanuel Faye sur les censeurs romains, on connaît mieux l’attitude de Montaigne. Pour la qualifier, il met en évidence à la fois sa «prudence» et sa «hardiesse», surtout son «courage intellectuel» et, au bout du compte, le refus de céder⁹⁹. Montaigne fonde une philosophie profane, consomme la séparation radicale d’avec la théologie. Cette voie ouverte, Descartes ne l’élargit pas.

Voilà qui rassure son monde, notre philosophe spiritualiste ne pourfend que les méchants gassendistes, ces sensualistes matériels, ces *libertins*, voués au diable - mais lui, Descartes, ouvert à tous les comptes courants de l’Église, en fidèle du Saint-Esprit (et de Notre-Dame de Lorette), compagnon du cardinal de Bérulle, ce *croisé* de la Contre-Réforme : «Je ne voudrais pour rien au monde qu’il sortît de moi un discours où se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé par l’Église.»¹⁰⁰

C’est ici qu’il faut rappeler la réaction de Descartes à propos de son traité *Le Monde*, «un corps de physique,

⁹⁹ E. Faye, *Philosophie et perfection de l’homme*, Paris, Vrin, 1998, p. 168-184 ; v. aussi I. Maclean, *op. cit.*, p. 113-4. Alain Legros a justement attiré notre attention sur l’aménité de Sisto Fabri, «*Maestro del Sacro Palazzo*» (ce qui correspond, aujourd’hui, au théologien de la maison pontificale) envers l’auteur des *Essais* rendus «châtiés selon l’opinion des docteurs moines» (*Journal*, p. 221-2, 237). Le *Sacro Palazzo* n’est pas la *Sacra Congregazione*. Sisto Fabri occupe un poste clef, quoique non inquisitorial ; il deviendra, de 1583 à 1589, le maître de l’ordre des Dominicains. Aussi, peut-être ne faut-il pas pousser trop loin la hardiesse de Montaigne, mais on ne saurait nier son courage intellectuel. Les *Essais*, qui ne sont pas écrits en latin, figureront à l’Index à partir de 1676 (v. David Maskell, «Déformations du texte des *Essais* aux XVI^e et XVII^e siècles» in *Études montaignistes*, 1984, p. 170-172).

¹⁰⁰ In G. Hervé, H. Baudry, *op. cit.*, p. 84.

composé entre 1630 et 1633, probablement achevé, mais laissé impublié à l'annonce de la condamnation de Galilée¹⁰¹»:

Je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne. (...) Mais comme je voudrais pour rien au monde qu'il sortît de moi un discours, où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l'Église, aussi aimé-je mieux le supprimer, que de le faire paraître estropié¹⁰².

Le premier mouvement est de peur, la crainte d'être mis en cause par la pièce à conviction, qui est tout le manuscrit ; le second, le désir de conserver l'intégralité du texte : plutôt non publié mais entier que publié mais dépecé. Ce second mouvement honore le philosophe, non le premier : comment craindre les foudres de Rome lorsqu'on vit en Hollande, loin de cette Italie tant abhorrée¹⁰³ ?...

Descartes n'aime pas écrire («Je n'ai jamais eu l'humeur portée à faire des livres¹⁰⁴»), ce en quoi d'aucuns disent qu'il a fait sien le trait d'humeur de Montaigne

¹⁰¹ Jean-Pierre Cavallé, *Descartes. La fable du monde*, Paris, Vrin-EHESS, 1991, p. 7.

¹⁰² À Mersenne, fin novembre 1633 (AT, I, 270-1).

¹⁰³ Voir G. Van Den Abbeele, *op. cit.*, p. 59 suiv. (à propos de la «psychogéographie» de Descartes). D'autant que nombre d'historiens des phénomènes de censure ont été gagnés par une forme de «révisionnisme» (v. l'introduction de J.-C. Margolin à l'ouvrage cité *supra*, note 98).

¹⁰⁴ AT, I, 271. Chez Montaigne, le livre est intersubjectivité : «Je ne puis avoir long commerce avec les livres que par le moyen du service d'autrui.» (II, 17, 652a.) Et cet échange s'inscrit dans le corps du texte (les citations participent de la composition «rhapsodique»), les «essais» sont un exercice collectif.

contre l'«escrivainerie» de son siècle¹⁰⁵. Néanmoins Montaigne continue d'écrire. Sa vie est écriture et mise à nu / en public de soi. Le livre est parole objectivée. Il va droit au censeur comme il va droit à ses vérités, et ne retranchera rien de ce que celui-là juge inopportun. Il faut donc parler à ce titre d'un engagement montaignien. Descartes, lui, se dégage. Dans l'Europe de la Contre-Réforme, ce même air que respirent les deux philosophes, l'exercice de la pensée et a fortiori de son expression écrite, oblige à penser dans ou face au dogmatisme théologique et à l'appareil qui en assure pérennité et expansion¹⁰⁶.

Certes, Montaigne baise la mule de Grégoire XIII¹⁰⁷, sans arrière-pensée ni restriction mentale (et quelle part d'orgueil entre dans l'humilité d'un baiser posé sur la pantoufle d'un pape ?). Mais il garde sa pensée intacte, laquelle ne va pas contre mais au-delà. Le conformisme religieux montaignien ne se donne pas comme une feinte masquant un quelconque rationalisme libre penseur mais l'acceptation, jusqu'à une certaine révérence de l'ordre en place, afin de ménager son espace propre, l'irréductible part de son être¹⁰⁸. L'engagement de Descartes contre les

¹⁰⁵ III, 9 : «L'escrivainerie semble estre quelque symptome d'un siècle desbordé.»

¹⁰⁶ La pratique de la méditation assure un retrait, comme une place de sûreté, dont on connaît bien les conditionnements religieux. Nous ne suivons pas Pierre Stadius dans son recours, à notre sens, trop systématique, à cette notion d'exercice spirituel chez Montaigne, et qui tend à faire de l'essai la trace écrite de techniques méditatives ignaciennes, telles qu'elles ont été mises en évidence par P. Hadot, en convergence avec Marc Fumaroli dans *L'Age de l'éloquence*, Genève, Droz, 1980, *passim*, et *L'Ecole du silence*, Paris, Flammarion, 1994, p. 183 suiv.

¹⁰⁷ *Journal*, p. 193.

¹⁰⁸ Sur le «conservatisme non conformiste» de Montaigne, voir John Laursen, *The politics of skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, E. J. Brill, 1992, chap. 5.

libertins, et en faveur de son Église a peu de parenté avec les génuflexions de Montaigne, dont le Dieu, absolu et incommunicable, ne conquiert point. Bref, «Descartes n'est pas Montaigne¹⁰⁹.»

René Descartes parcourt l'Italie en 1624-5, année du Jubilé. À Rome, il était lié au cardinal Francesco Barberini, neveu du pape Urbain VIII, «l'homme le plus puissant de Rome¹¹⁰.»

En ces journées romaines de carnaval, comment ne pas imaginer l'ancien élève de La Flèche parmi la foule qui assiste aux spectacles donnés au Collège romain, les tragédies, les représentations des «supplices sensuels des martyrs jésuites» ? Mais le clou des cérémonies, c'est cette machinerie composée de miroirs et de lumières cachées dirigées vers l'unique objet de la scène, un «grand ostensor en forme de soleil rayonnant» : on vient adorer le saint sacrement¹¹¹.

Montaigne, quand il avait à peu près le même âge, contemplant l'autoportrait du roi René : genèse de l'œuvre. Descartes, futur auteur de la *Dioptrique*, a été très certainement frappé par ce jeu de miroirs, l'appareil du *chiaroscuro* au service du plus grand mystère, et le plus décisif du point de vue théologique, l'Incarnation. Au premier, la révélation d'une exigence : le naturel ; au second, l'illumination par un artifice pieux, le surnaturel.

D'après Baillet, Descartes est allé à Notre-Dame de Lorette, venant de Venise et en route pour Rome. Silence du voyageur, qui contraste avec l'inlassable curiosité et

¹⁰⁹ «Descartes is not Montaigne», E. M. Curley, *Descartes against the skeptics*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, p. 20.

¹¹⁰ P. Redondi, *op. cit.*, p. 82-3 (comme ce qui suit).

¹¹¹ Catoptrique toute jésuitique et de haute spiritualité (voir Mersenne) ; voir à propos du *Miroir sans tache* du père J. Filère, 1636, in M. Fumaroli, *L'Age de l'éloquence*, p. 370 suiv.

les plaisirs avoués de son prédécesseur. Descartes affirmera n'avoir pas supporté l'Italie, à laquelle il préférera la Hollande¹¹². Galilée, dont il a sans doute lu le *Saggiatore*¹¹³, Descartes ne l'a pas rencontré : il coupe les ponts¹¹⁴, ce qui outrepassa des règles de l'«honnête dissimulation», cette autocensure à l'âge de l'éloquence¹¹⁵.

Dans des circonstances analogues, excepté la célébrité, Montaigne reçoit plusieurs fois et rend visite à Girolamo Borro, professeur à Pise¹¹⁶ et dont l'aristotélisme extrême, pour ses implications religieuses, lui avait valu des démêlées avec l'Inquisition à Rome¹¹⁷. Un personnage,

¹¹² À Balzac, 5.6.31 : air empesté, nuits assassines... ; à Mersenne, 13.11.39 : «pays fort malsain pour les Français» (et comment ne pas penser aux brigands du bateau qui l'emmène en Frise ?).

¹¹³ Rome, 1624 (voir P. Redondi, *op. cit.*, p. 312).

¹¹⁴ À Mersenne, 11 octobre 1638 : «Touchant Galilée, je vous dirai que je ne l'ai jamais vu, ni n'ai eu aucune communication avec lui, et que par conséquent je ne saurais en avoir emprunté aucune chose. Aussi ne vois-je rien en ses livres qui me fasse envie, ni presque rien que je voudrais avouer pour mien. Tout le meilleur est ce qu'il a de musique (...)» La *sodalitas* n'est pas la *solidaritas* : le démarquage quasi absolu de Descartes vis-à-vis de Galilée en 1638 sonne différemment des propos de 1633 au même Mersenne sur le même Galilée : «je confesse que s'il est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi.» (AT, I, 271) Descartes s'exprimait au sujet de la parenté de son *Monde* avec le *Système du monde* du Florentin.

¹¹⁵ À ne pas confondre, bien évidemment, avec le silence (*aphasia*) du philosophe sceptique (Sextus Empiricus, *Hypotyposes* I, 192).

¹¹⁶ *Journal*, p. 319. Hors Aristote, point de salut. «Cette proposition, pour avoir été un peu trop largement et iniquement interprétée, le mit autrefois et tint longtemps en grand accessoire à l'inquisition à Rome.» (*Essais*, I, 26, 151 b)

¹¹⁷ Voir René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1983, p. 261. Il existe un silence célèbre dans le *Journal* : la visite de Montaigne au Tasse à Ferrare, racontée dans les *Essais*, II, 12, 492 (b?). Silence dû au fait que le secrétaire-rédacteur de la première partie du *Journal* n'aurait pas accompagné Montaigne (éd. Garavini, note 371).

parions-le, infréquentable aux yeux du jeune Descartes, qui n'emprunte pas les chemins où, bientôt, avancera un Gabriel Naudé.

Ainsi le silence sur Lorette n'est-il, à notre sens, qu'un moment du vaste silence qui s'abat sur l'Italie cartésienne (comme sur les sources du philosophe). Mais ce silence après coup, voulu, et qui scelle sous sa chape toute possibilité de lien - comme d'un voyage honteux - correspondrait aussi à celui du recueillement. Le pèlerin Descartes a vécu avec ferveur le voyage sacré. Nous n'en doutons pas : le miracle de Lorette a eu lieu pour ce lecteur de Richeome.

Au «message sacré» des *Olympica* (Jean-François Revel), œuvre d'une syndérèse¹¹⁸ (comme chez M.-A. Muret), répond le voyage tout aussi sacré vers la maison de la Vierge. Sans doute l'expression d'un Baillet est naïve dans son excès, mais si Descartes n'est pas «saint», il vit sa foi sans ironie aucune, sans distance, sans curiosité à l'égard de l'autre - plutôt mal à l'aise dans ce pays, se sentant menacé. Un fidèle non irrésolu (ce défaut est la «cicatrice» de Montaigne¹¹⁹) et qui traîne sur les chemins de l'Italie son poids de fautes et d'interrogations sans réponses : «l'homme qui a un secret». «*Larvatus prode*» - j'avance masqué¹²⁰. À cette question de la dissimulation, Montaigne avait répondu:

C'est un' humeur couarde et servile de s'aller desguiser et cacher sous un masque, et de n'oser se faire veoir tel qu'on est¹²¹.

¹¹⁸ H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1958, p. 36.

¹¹⁹ II, 17, p. 653A.

¹²⁰ AT X, 213.

¹²¹ II, 17, 647 a. À rapprocher de ce fin mot du cartésianisme anti-sceptique : «Si les hommes étaient un peu plus accoutumés qu'ils ne sont à ma façon de philosopher, on pourrait leur faire entendre un moyen de leur expliquer ce mystère, qui fermerait la bouche aux

Ainsi nos deux philosophes que leurs pas ont guidé jusque sous le même clocher s’y rendent dans un esprit et suivant une conception de la foi bien différents. Montaigne ignore ou plutôt déteste la ligne droite¹²², n’oublie jamais qu’il est un corps - ce n’est pas une Italie de miroirs enchanteurs qu’il visite mais un pays aux eaux réputées bénéfiques ; il va au-devant de ses hôtes, de ses interlocuteurs de fortune, fussent-elles interlocutrices parentes de celles que l’Arétin met en scène dans les *Ragionamenti*. L’anthropologue Montaigne s’inclut parmi le tout de l’humanité ordinaire (ce qui n’exclut pas le privilège).

Descartes, le métaphysicien, proclame : «Je suis catholique romain¹²³». Mot partisan. Descartes exclut, à commencer par ces hétérodoxes de la France tridentine et mariale (Louis XIII voue son royaume à la Vierge en 1638) que sont les libertins et les sceptiques modernes, Montaigne en tête.

ennemis de notre religion.» (À Mesland, 15.5.44 ; AT IV, 119) «Fermer la bouche» : concept absolument inconnu de l’échange montanien.

¹²² III, 9, 985 : «Je ne trace aucune ligne certaine, ny droicte ny courbe.»

¹²³ À Mersenne, mars 1642 (AT III, 542-3).

Montaigne e Espinosa: tolerância céptica e tolerância racionalista

Diogo Pires Aurélio

Universidade Nova de Lisboa (FCSH)

Os nomes de Montaigne e de Espinosa aparecem, quase que obrigatoriamente, à cabeça do reduzido número de autores que ocorrem, sempre que se fala de tolerância, em particular quando se fala dos seus primórdios históricos e das primeiras tentativas para a sustentar filosoficamente. Há boas razões para que tal aconteça. Tanto na obra de Montaigne como na de Espinosa, encontram-se bases consistentes para sustentar uma atitude tolerante entre pessoas que pensam de maneira diferente e que reciprocamente se acusem de laborar no erro. Um e outro foram, sem dúvida, marcos decisivos na lenta consolidação daquilo que, ao descriminalizar a diferença de opinião, representou, talvez, a mais profunda das rupturas que deram origem, na mentalidade europeia, àquilo a que hoje chamamos de modernidade. As premissas de que um e outro partem são, todavia, muito diferentes, por vezes mesmo contrárias, devendo, portanto, presumir-se que a defesa da tolerância a que ambos chegam, ainda que seja aproximada em termos de *praxis*, será certamente distinta

na sua formulação teórica. O que se pretende mostrar, a seguir, é precisamente essa distinção, de alguma forma inevitável, entre uma tolerância fundada em pressupostos cépticos, como acontece em Montaigne, e uma tolerância derivada de pressupostos racionalistas, como acontece em Espinosa.

A posição céptica de Montaigne leva à tolerância na medida em que nega à razão humana a possibilidade de atingir verdades inquestionáveis e, por conseguinte, deslegitima qualquer imposição à generalidade dos homens, muito mais se for pela violência, da crença em enunciados sobre a religião, a metafísica, a moral, a política, etc. Mesmo que alguém o pretenda, esbarra sempre com a natureza da razão, como se deduz da conhecida observação de Montaigne: «O que mais adoro nos reis é a multidão dos seus adoradores. Toda a inclinação e submissão lhes é devida, salvo a do entendimento. Não é a minha razão que está treinada para se curvar e flectir, são os meus joelhos»¹.

O racionalismo de Espinosa, por sua vez, chega à tolerância pela atribuição de um direito natural inalienável, mediante o qual cada indivíduo exige de todos os outros o reconhecimento da liberdade de dispor da sua própria vida e de tudo o resto como entender e como puder, reclamando, por conseguinte, uma ordem pública o mais próximo possível desta sua natureza. Tal ordem pública

¹ «Ce que j'adore moy-mesmes aux Roys, c'est la foule de leurs adorateurs. Toute inclination et soumission leur est due, sauf celle de l'entendement. Ma raison n'est pas duite à se courber et flechir, ce sont mes genoux». *Essais*, III, 3, pp. 149-150. A edição utilizada é a de Alexandre Micha, Paris, Garnier - Flammarion, 3 volumes, 1969, excepto no que toca à *Apologie de Raymond Sebond*, para a qual se utilizou a edição, com actualização de texto, de Paul Mathias, Paris Garnier-Flammarion, 1999.

não é senão a democracia, o regime em que se tolera a diversidade das opiniões e que, no dizer de Espinosa, «parece o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza concede a cada um»².

Tanto a defesa da tolerância por Montaigne como a defesa da tolerância por Espinosa levantam alguns problemas. O problema que levanta a tolerância céptica do primeiro é a fragilidade de uma atitude individual e, em última instância, meramente prudencial, face à eventualidade de governos intolerantes. O problema em Espinosa, pelo contrário, reside em que, ao eleger como modelo de racionalidade em política um regime fundado na liberdade individual e na tolerância, torna difícil a sempre necessária consolidação dos laços sociais que assegurem a coalescência de uma população tendencialmente dividida e pulverizada em convicções as mais diversas, incapaz, por conseguinte, de manter uma efectiva comunidade e garantir o interesse comum. Montaigne olha para as tentativas de alteração da ordem pública, das leis e dos costumes, como uma futilidade infundada e perigosa, limitando-se a sublinhar o absurdo que é o querer estendê-las à esfera da intimidade individual, como se elas fossem a encarnação de uma verdade universal e não o reflexo de condicionalismos históricos e geográficos. Espinosa, por seu turno, defende convictamente o carácter tolerante das leis e do governo, recomendando em paralelo, e em antecipação dos riscos inerentes de desagregação social, a criação de uma religião civil, um culto das instituições republicanas e democráticas,

² «(...) maxime naturale videbatur, et maxime ad libertatem, quam natura unicuique concedit, accedere.» *TTP*, G III, 195. Nesta como nas referências que se seguem à obra de Espinosa utilizamos a edição de Carl Gebhardt, Heidelberg, 1972 (1ª ed. 1924) 4 vols.

cuja posteridade se reconhece nas constituições americana e francesa, em finais do século XVIII, e, mais recentemente, na ideia de Habermas sobre um «patriotismo constitucional», aplicado à Alemanha reunificada mas igualmente evocado para caracterizar uma possível cidadania europeia.

Tanto Montaigne como Espinosa pretendem, enfim, salvaguardar o valor da esfera privada de cada indivíduo. Porém, enquanto Montaigne julga poder atingir-se tal desiderato mediante a moderação das instituições políticas a troco da obediência incondicional dos cidadãos, Espinosa, num quadro histórico-político - e, obviamente, filosófico - distinto, quer conformar a República à natureza opinativa dos enunciados sobre religião, como dos enunciados sobre política, e, por conseguinte, transformar as instituições em verdadeiros dispositivos que assegurem a liberdade de cada um. Vejamos, antes de mais, os fundamentos gnoseológicos e metafísicos de que decorre esta diferença na postulação da tolerância.

1 - *O que sabe o céptico*

O cepticismo de Montaigne continua, ainda hoje, a ser alvo de interpretações diversas³. Deixarei de lado essa discussão. Para o que pretendo tratar no presente texto,

³ Vide, de entre apenas alguns trabalhos mais recentes, os textos de Alan Levine (*Sensual Philosophy, Toleration, Skpticism and Montaigne's Politics of the Self*, London, Lexiton Books, 2001, e «Skepticism, Self and Toleration in Montaigne's Political Thought», in Alan Levine, ed. , *Early Modern Skepticism and the origins of Toleration*, London, Lexington Books, 1999, pp. 51-75), que se opõem à ideia comumente aceite (e.g. R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979, ou Frédéric Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, 1997, de um Montaigne fideístas.

bastará que se atente na «crítica da razão» levada a cabo nos *Essais*, muito em especial no capítulo 12 do II Volume, a *Apologie de Raymond Sebond*.

A escalpelização feita por Montaigne dos postulados da razão e da pretensão que esta revela para determinar uma verdade absoluta assenta fundamentalmente em três motivos: a sua inconstância, a sua variedade, consoante os tempos e os lugares, e a sua incapacidade para decidir, em definitivo, entre opiniões diferentes.

A inconstância da razão é uma espécie de veio subterrâneo que corre sob toda a obra de Montaigne e emerge à superfície do texto com extrema frequência e com as mais diversas formulações. Por natureza, o espírito vagueia ao sabor dos sentidos, das opiniões alheias, dos estados de alma. Todas as barreiras erguidas para o estabilizar, todos os mecanismos instituídos para contrariar a curiosidade que o leva de opinião para opinião, de crença para crença, revelam-se insuficientes. Diz, a este respeito, a *Apologia*:

«O nosso espírito é um instrumento vagabundo, perigoso e temerário: é difícil pôr-lhe ordem e medida. (...) No estudo como no resto, é necessário contar e regrar as suas passadas, é necessário traçar cuidadosamente os limites da sua perseguição. Nós refreamo-lo e atamo-lo com religiões, leis, costumes, ciência, preceitos, castigos e recompensas mortais e imortais; ainda assim, vê-se como, pela sua volubilidade e dissolução, escapa a todas essas prisões. É um corpo vão, que não tem por onde ser agarrado e açoitado»⁴.

⁴ «Notre esprit est un outil vagabond, dangereux et téméraire : il est malaisé d' joindre l'ordre et la mesure. (...) En l'étude, comme au reste, il lui faut compter et régler ses marches, il lui faut tailler par art les limites de sa chasse. On le bride et garrote de religions, de lois, de coutumes, de science, de préceptes, de peines et récompenses mortelles et immortelles; encore voit-on que, par sa volubilité et dissolution, il échappe à toutes ces liaisons. C'est un corps vain, qui n'a par où être saisi et assené». *Apologie*, p. 214.

Dito por outras palavras, o espírito não é uma substância, uma *res cogitans*, mas simplesmente uma sequência não direccionada, uma deriva discursiva sem poiso à vista. Daí que Montaigne afirme que «a filosofia não é senão uma poesia sofisticada»⁵ e a razão «esta aparência de discurso que cada um forja em si mesmo»⁶.

A variedade dos enunciados da razão, ao longo dos tempos e na diversidade dos lugares, é outro motivo deste distanciamento de Montaigne face a qualquer dogmatismo. A tradição, com efeito, é uma espécie de estabilidade oferecida ao discurso. Mas é uma estabilidade contingente e particular. A diversidade de doutrinas que oferece a Antiguidade Clássica é um aviso para qualquer homem culto da Renascença. A falsificação da ciência aristotélica, tida por evidente ao longo de milénios, ainda mais reforça a desconfiança. E os relatos chegados do Novo Mundo, onde o inaudito e o monstruoso para todo o ocidental surge cristalizado em norma e valor e se representa aureolado de uma pureza e de um halo de felicidade absolutamente estranha à vida segundo os valores do Ocidente, afastam, aos olhos de Montaigne, a veleidade de estabelecer qualquer padrão absoluto:

«A avaliar pelo que me contaram a seu respeito, nada há de bárbaro ou de selvagem naquele povo; só que cada um chama bárbaro ao que não está de acordo com os seus hábitos; e, na verdade, parece que não temos outro critério de verdade e de razão senão o exemplo e o ideal das opiniões e usos do país onde estamos»⁷.

⁵ «Et certes la philosophie n'est qu'une poésie sophistiquée». *Apologie*, p. 182.

⁶ «(J'appelle toujours raison) cette apparence de discours que chacun forge en soi» *Apologie*, p.223-224.

⁷ «(...) il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbare ce qui n'est pas de son usage ; comme de vray il semble que nous n'avons

A própria consciência individual, que à primeira vista representaria um reduto de substancialidade ou de não oco, elevando-se assim a juiz permanente, desvenda-se como igualmente vã:

«As leis da consciência, que nós dizemos provir da natureza, nascem do costume, cada um venerando internamente as opiniões e costumes aprovados e recebidos à volta dele, não se podendo desligar deles sem remorso, nem aplicá-los sem aplauso»⁸.

Dada, em suma, a natureza do entendimento, é impossível chegar-se a uma certeza definitiva por falta de um ponto arquimédico no progresso da experiência sensorial ou racional:

«Visto que os sentidos não podem estancar a nossa discussão, sendo eles mesmos cheios de incerteza, é necessário que seja a razão. Mas nenhuma razão se estabelecerá sem outra razão: e aí estamos nós às arrecuas, até ao infinito»⁹.

Decerto, os mistérios cristãos pretendem-se acima da simples capacidade da razão. «Só a fé», diz Montaigne, «abraça viva e certamente os altos mistérios da nossa religião»¹⁰ A fé, todavia, só tem expressão através de

autre miroir de la verité et de la raison que l'exemple et l'idée des opinions et usances du país où nous sommes». *Essais*, I, 31, p. 254. Utilizamos aqui a tradução de Rui Bertrand Romão do texto de Montaigne, *Ensaio*, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1998, p. 134.

⁸ «Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume; chacun ayant en veneration interne les opinions et mouers aprouvées et receues autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement». *Essais*, I, 23, p. 162.

⁹ «Puisque les sens ne peuvent arrêter notre dispute, étant pleins eux-mêmes d'incertitude, il faut que ce soit la raison ; aucune raison ne s'établira sans une autre raison : nous voilà à reculons jusques à l'infini». *Apologie*, pp.274-275.

¹⁰ «C'est la foi seule qui embrasse vivement et certainement les hauts mystères de notre religion». *Apologie*, p. 44.

crenças, e estas recebem-se mercê das circunstâncias de lugar e tempo, conforme reconhece, alguns parágrafos mais adiante, o próprio Montaigne:

«Nós não recebemos a nossa religião senão à nossa maneira e pelas nossas mãos, e não diferentemente das outras religiões. Nós encontrámo-nos no país em que ela estava em uso. (...) Uma outra religião, outros testemunhos, iguais promessas e ameaças poder-nos-iam imprimir, pela mesma via, uma crença contrária»¹¹. E não se julgue que daí se poderia extrair uma conclusão favorável ao ateísmo. Porque este é, não só uma conclusão igual a qualquer outra, como também uma conclusão difícil de aceitar pelo espírito humano, sempre atreito, em momentos extremos, a partilhar das convicções mais comuns.

2 - *O que sabe o racionalista*

A doutrina de Espinosa encontra-se no pólo oposto deste relativismo. Longe de peregrinar irremediavelmente de opinião em opinião, a mente humana pode conhecer-se e conhecer adequadamente as coisas que a afectam. Basta, para tanto, que ela as conheça por um acto da razão, em vez de tomar como essência das coisas que conhece aquilo que não é senão o modo como elas se dão no seu corpo, ou seja, como elas o afectam. O escólio da proposição 38 do Livro II da *Ética* enuncia assim a diferença entre esse conhecimento adequado e o conhecimento inadequado que são as opiniões ou ideias da imaginação:

¹¹ «(...) nous ne recevons notre religion qu'à notre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent. Nous nous sommes rencontrés au pays où elle était en usage; (...) Une autre religion, d'autres témoins, pareilles promesses et menaces nous pourraient imprimer par même voie une croyance contraire». *Apologie*, p. 51.

«A mente não possui, nem de si mesma, nem do seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado, sempre que percebe as coisas a partir da ordem comum da natureza, ou seja, sempre que é determinada de fora, a saber, pelo encontro fortuito das coisas, a contemplar isto ou aquilo, e não determinada de dentro, a saber, do facto de contemplar ao mesmo tempo várias coisas, a conhecer em que é que estas coisas convêm, diferem ou se opõem; sempre que é a partir de dentro que ela se dispõe a isto ou àquilo, ela contempla as coisas clara e distintamente»¹².

Quer isto dizer que, havendo embora lugar para um conhecimento inadequado, sempre que a mente trabalha a partir de uma ideia da imaginação, ou seja, da representação do encontro de um corpo exterior com o corpo de que ela é a ideia, há também a possibilidade de um conhecimento adequado, sempre que a mente trabalha a partir de si mesma e das ideias que a constituem. Porque a mente não é senão a ideia de um corpo, ideia essa que é composta, formada pelas ideias de todas as moléculas que compõem esse corpo. De todas as coisas que se dão no plano da extensão dá-se concomitantemente uma ideia no plano do conhecimento, sendo que ideia e coisa extensa não são senão uma só e mesma coisa expressa

¹² «Mens nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adequatam, sed confusam tantum (et mutilatam) cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est quoties externe, ex rerum nempe fortuito occurso, determinatur ad hoc, vel illud contemplandum, et non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum ; quoties enim hoc, vel alio modo interne disponitur, tum res clare, et distincte contemplatur». *Ethica*, II, 38, esc.

em dois atributos diferentes da substância única que é Deus ou a natureza. A razão humana, por conseguinte, na medida em que articula essas ideias das coisas, que o mesmo é dizer o ser das coisas sob o atributo conhecimento, não está senão a articular as verdadeiras essências das coisas, ou seja, a conhecer adequadamente. Como diz Espinosa, «a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas»¹³.

A ciência está, deste modo, fundamentada ontologicamente e a sua obtenção depende apenas de um trabalho da mente em que se exclua a subjectividade, ou os afectos, como escreve Espinosa, e se «raciocine» unicamente através dos próprios princípios da razão. Ciência desligada das afecções e sensações, ela traduz, no entanto, o mundo na sua verdadeira essência, porquanto ela não é senão o próprio mundo explicando-se progressivamente em ideias.

Por que motivo, tendo o homem acesso a uma ciência verdadeira, se bem que limitada, pois só conhece as coisas de que se dá uma ideia na sua mente, se enreda habitualmente na credice e no erro, de tal modo que, como bem observa Montaigne, o que um considera verdadeiro é falso para o outro, ou até para o mesmo num momento diferente? O motivo de tanto desacordo é que o homem confunde habitualmente as ideias autênticas das coisas com as ideias das representações do seu contacto com o corpo, ou seja, com as ideias da imaginação. E, como estas são por natureza subjectivas e implicam afectos, as divergências a respeito delas são tanto inevitáveis como emotivas, podendo muitas vezes levar à violência. Os homens, «designadamente quando correm perigo e não

¹³ «Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum». *Ethica*, II, 7.

conseguem por si próprios salvar-se, (...) dizem que a razão é cega porque não pode indicar-lhes um caminho em direcção às coisas vãs que eles desejam, ou que é inútil a sabedoria humana; em contrapartida, os devaneios da imaginação, os sonhos e as extravagâncias infantis, parecem-lhes respostas divinas. Até julgam que Deus sente aversão pelos sábios e que os seus decretos não estão inscritos na mente, mas sim nas entranhas dos animais (...)»¹⁴.

Há, portanto, dois níveis gnoseológicos distintos, um em que, partindo da representação da essência das coisas, a verdade ou ciência é produzida pela actividade da mente, outro em que, partindo da representação das aparências, se produz apenas o encadear da imaginação. Acontece, porém, que tanto o encadear das essências na razão, como o encadear das aparências na imaginação, representam ambos o mesmo e único agir da mente, embora a partir de dados diferentes. É por isso que a imaginação se apresenta sob a forma de sistemas rigorosamente encadeados, como são as religiões ou aquilo a que, séculos mais tarde, se chamará de ideologias, cadeias de opiniões e ficções que se conectam como verdadeiras ideias, mas que, ao contrário destas, se enraízam em afectos e, por isso mesmo, movem e comovem, ao nível individual como ao nível colectivo, com uma força que nenhuma ciência jamais atinge.

Será, então, possível ao homem instalar-se no plano apenas das ideias adequadas e à sociedade libertar-se da

¹⁴ «(...) omnesque tum maxime, cum scilicet in periculis versantur et sibi auxilio esse nequent (...) rationem (quia ad vanam, quae cupiunt, certam viam ostendere nequit) caecam appellare humanamque sapientiam vanam; et contra imaginationis deliria, somnia et pueriles ineptias divina responjsa credere, imo Deum sapientites aversari et sua decreta non menti, sed pecudi fibris inscripsisse» *Tractatus Theologico- Politicus*, Praefatio, G III, 6.

superstição e do obscurantismo, planear, enfim, cientificamente o futuro? De forma alguma. E por um simples motivo: a imaginação, o discorrer a partir de aparências e o sentir afectos faz parte da natureza humana. Como os afectos se geram numa interacção entre as circunstâncias e o interior dos indivíduos, e como estes, longe de poder ser indiferentes aos outros e às coisas exteriores, são pelo contrário desejo permanente, o simples conhecimento do verdadeiro é praticamente irrelevante quando se trata de estabelecer modos de vida em comum.

3 - A tolerância sob o poder

De um ponto de vista céptico, como vimos em 1., é impossível determinar a superioridade de um enunciado sobre os demais, na medida em que nunca se sai daquele tipo de «verdades» contingentes, falsas a partir de um ponto de vista diferente, ou falsificáveis do mesmo ponto de vista em outra circunstância. Montaigne, ao contrário de Espinosa, não distingue entre um plano racional, que é por definição conhecimento verdadeiro auto-desenvolvendo-se, e um plano opinativo, onde a subjectividade se afirma ostentando as aparências e reivindicando o estatuto de verdade. Como é possível, então, sem cair em incoerência, sustentar a coabitação das diferenças, em vez de pura e simplesmente as verificar, como um dado insuperável para o conhecimento? Haverá lugar a um valor como a tolerância, na ausência de um critério para valorar?

A posição de Montaigne, a este respeito, é, antes de mais, a de alguém que, rejeitando embora qualquer racionalismo dogmático, não se inibe de exprimir preferências e de as justificar, sendo, aliás, exactamente essa a única função da razão e do discurso. Entre a verdade

absoluta e o erro existe a crença, à qual não se reconhece o estatuto de uma verdade inamovível, mas na qual, em contrapartida, se acredita actualmente, de tal modo que não se vê outra a que se possa dar maior crédito. É desse modo que Montaigne fala, por exemplo, de vários tipos de sentimentos que se podem ter para com os outros (a piedade ou, no pólo oposto, a crueldade, por exemplo) não como se fossem valores universais, mas como experiências de um eu que relata a sua subjectividade e discorre sobre o que nela se dá. Na realidade, também elas estão sujeitas à contingência das situações, e basta a discrição dos costumes dos canibais para apagar a nitidez com que se pretenderia separar os bons dos maus sentimentos. Há, no entanto, a sustentar essa inultrapassável subjectividade, a afirmação implícita de uma esfera privada, toda ela feita dessa irrepetível experiência do eu, que é impossível de dobrar perante os soberanos, como se dobram os joelhos. Na medida em que a verdade do soberano não possui mais razão que a de qualquer um, mas tão-só mais autoridade, a sua imposição não tem outro fundamento a não ser o estar enraizada nos costumes e cristalizada em leis. Outro tanto, aliás, acontece com a religião: «os nossos meios naturais e terrestres não podem conceber este conhecimento sobrenatural e celeste, demos-lhe somente a nossa obediência e a nossa sujeição»¹⁵.

A moldura em que Montaigne equaciona a questão da tolerância, já incontornável em sua época, pode ver-se claramente no início do capítulo sobre a «liberdade de consciência». Diz o autor:

¹⁵ «(...) nos moyens naturels et terrestres ne peuvent concevoir cette connaissance surnaturelle et céleste ; appotons-y seulement du nôtre obéissance et la sujétion». *Apologie*, p. 129.

«Nesta disputa, graças à qual a França se acha presentemente agitada por guerras civis, o melhor e mais sã partido é sem dúvida o que defende a religião e a ordem política tradicional. Todavia, de entre a gente de bem que o segue,(...) mesmo aí, vêem-se muitos homens que a paixão empurra para fora dos limites marcados pela razão e a quem, por vezes, faz tomar decisões injustas, violentas e também irreflectidas»¹⁶.

Para justificar esta denúncia de um excesso de zelo por parte de certo indivíduos que tomam o mesmo partido que o seu e, no entanto, ultrapassam o que é racional, ou seja, não se ficam adentro do que a moderação recomenda, Montaigne recorre à história romana, lembrando o exemplo de Tácito, o qual encheu as bibliotecas do império de livros que os cristãos viriam a queimar por causa de quatro ou cinco cláusulas contrárias ao dogma. E lembra, sobretudo, o exemplo de Julião, dito pelos cristãos o «Apóstata». Julião, sabendo das divergências que havia entre os bispos, serviu-se de uma estratégia para repor o paganismo que não era senão a aplicação da tolerância:

«(...)mandou-os vir ter consigo ao palácio imperial, intimou-os insistentemente a acalmar as discussões civis e instou para que cada qual, sem obstáculos nem temor, servisse a religião que tinha. Isto ele solicitou muito diligentemente, com a esperança de que tal licença aumentasse o número de facções e incrementasse as intrigas

¹⁶ «En ce debat par lequel la France est à présent agitée de guerres civiles, lç meilleur et le plus sain party est sans doute celuy qui mantient et la religion et la police ancienne du pays. Entre les gens de bien toutes-fois qui le suyvent (...)il s'en voit plusieurs que la passion pousse hors les bornes de la raison, et leur fait par fois prendre des conseils injustes, violents et encore temeraires». *Essais*, II, 19, p. 330, trad. R.B.R., p. 201.

da divisão, o que impediria o povo de se unir e, por conseguinte, de se fortalecer contra ele»¹⁷.

A tolerância, à primeira vista, tem essa consequência que é a multiplicação das seitas e estas, por sua vez, opondo-se umas às outras com toda a violência dos afectos e paixões que as caracterizam, levam à desordem ou à tirania. Era exactamente isto, no entender de Montaigne, a aposta de Julião, tal como seria, de resto, a aposta de alguns dos chamados *politiques*, contemporâneos do autor dos *Ensaio*s, que na tolerância não viam senão um instrumento para impor o poder do príncipe como forma de fazer face às guerras desencadeadas pelas diferenças religiosas e garantir a paz. Em França, porém, essas guerras já existem e já se acendem «as chamas da dissensão civil». Montaigne estranha, por isso, que os reis recorram, para as extinguir, ao mesmo estratagema que Julião usara para as atizar. Manifestamente, em vez de tomar partido, também aqui prefere evidenciar um e outro lado da questão. Na verdade, vista à luz dos acontecimentos históricos, a tolerância desdobra-se nessas duas ordens de consequências:

«Por um lado, pode-se dizer que soltar as rédeas às partes conflituosas e permitir que mantenham as suas opiniões é difundir e semear a divisão(...) Mas, por outro lado, pode-se também dizer que o soltar as rédeas às partes conflituosas e permitir que mantenham as suas opiniões

¹⁷ «(...)les ayant fait venir à luy au palais, les amonnesta instamment d' assoupir ces dissensions civiles, et que chacun sans empeschement et sans crainte servit à sa religion. Ce qu'il sollicitoit avec grand soing, pour l'esperance que cette licence augmenteroit les parts et les brigues de la division, et empescheroit le peuple de se reunir e de se fortifier par consequent contre luy» . *Essais*, II, 19, p. 333, trad. R.B.R., p.204.

é amolecê-las e afrouxá-las com a facilitação e a indulgência»¹⁸.

Posto perante a encruzilhada teórica, Montaigne resguarda-se «na religião e na ordem política tradicional», não porque esta contenha uma verdade, mas tão-só porque é aí que existe uma opinião sedimentada e com a autoridade que tem sempre o estável sobre o risco das novidades. Ora, os reis decretaram a tolerância. Logo, é necessário crer que, «não tendo eles podido fazer o que queriam, fingiram querer o que podiam»¹⁹. Entre a ordem e a tolerância, a escolha será sempre pela ordem. E, como os garantes da ordem fizeram a opção contrária, não pode ter sido senão porque, nas circunstâncias dadas, essa ordem se obtinha melhor por uma outra via. Deste modo, a própria aceitação da tolerância é justificada, não enquanto instrumento de dissolução da homogeneidade do agregado e das tradições que o consolidam, cedendo aos que pretendem a qualquer preço introduzir as suas próprias ideias, mas como instrumento que, *in extremis*, evitará essa dissolução e o manterá unido em torno dos reis. Com efeito,

«(...)para falar francamente, há um grande amor de si próprio e presunção em julgar as suas opiniões ao ponto de que, para as estabelecer, seja preciso alterar a paz pública e introduzir tantos males inevitáveis e uma tão horrível corrupção de costumes»²⁰.

¹⁸ «On peut dire, d'un costé, que de lâcher la bride aux pars d'entretenir leur opinions, c'est espandre et semer la division ; (...) Mais, d'autre costé, on diroit aussi que de lascher la bride aux pars d'entretenir leur opinion, c'est de les amolir et relâcher par la facilité et par l'aisance». *Essais*, II, 19, *ibidem*, trad. R.B.R. p. 205.

¹⁹ «(...) n'ayant peu ce qu'ils vouloient, ila ont fait semblant de vouloir ce qu'ils pouvoient». *Essais*, II, 19, *ibidem*, trad. R.B.R. p. 205.

²⁰ «Si, me semble-il, à le dire franchement, qu'il y a grand amour de soi et presumption, d'estimer ses opinions jusque-là que, pour les établir, il faille renverser une paix publique et introduire tant de maux inevitables et une si horrible corruption». *Essais*, I, 23, p. 167.

O que significa, então, a tolerância para Montaigne? Significa, certamente, moderação por parte do poder e moderação de cada um em relação aos outros. Mas uma e outra coisa não derivam de qualquer direito que a sociedade ou indivíduo pudessem reivindicar. A moderação dos costumes é apenas uma conclusão que Montaigne retira da experiência individual, dos horrores que acarretam as guerras entre seitas religiosas, por questiúnculas humanamente indecidíveis, e do apazível que é a tranquilidade que cada um pode gozar em privado e no íntimo de si mesmo. Escusado será dizer que o preço dessa tranquilidade é a obediência em tudo o que é do domínio público:

«A sociedade pública não tem nada que meter-se nos nossos pensamentos. Mas, quanto ao resto, as nossas acções, o nosso trabalho as nossas fortunas e a nossa própria vida é necessário entregá-las e abandoná-las ao seu serviço e às opiniões comuns. (...) Porque é regra das regras, e lei das leis, que cada um observe as do lugar em que está»²¹.

4 - A tolerância no poder

Como vimos, o racionalismo de Espinosa, ao identificar a mente como ideia do corpo, contendo em si a ideia de tudo o que nele existe e com ele se cruza, garante à razão a capacidade de atingir verdades definitivas. Tal não acontece, vimo-lo também, com o comum dos indivíduos nem com nenhum deles o tempo todo. O que

²¹ «La société publique n'a que faire de nos pensées ; mais le demeurant, comme nos actions, nostre travail, nos fortunes et nostre vie propre, il le faut preter et abandonner à son service et aux opinions communes(...). Car c'est la regle des regloes, et generale loy des loix, que chacun observe celles du lieu où il est». *Essais*, I, 23, p. 165.

acontece com todos, permanentemente, é a afirmação da sua natureza, através de uma procura do que lhe é útil. E, nesta procura, querendo cada um que tudo seja regulado segundo o seu parecer e tendo cada um opiniões diferentes, arriscam-se a guerras e a disputas em tudo contrárias ao que a razão sugere. A filosofia clássica e medieval propunha para isto uma solução impossível: o domínio das paixões. Porém, o domínio das paixões, representando o triunfo absoluto da razão, é algo de contrário ao próprio homem. Aos olhos de Espinosa, a tolerância de Montaigne, ao contar com a experiência e o interesse individual para moderar a comunidade, mesmo não acreditando numa pacificação total e idílica, seria sempre suspeita de reminiscências de utopia.

Uma solução para regular a coabitação entre indivíduos naturalmente diferentes terá, antes de mais, de contar com estes tal como eles são: racionais, mas também passionais, capazes de conviver socialmente mas cada um deles convicto de que possui sempre a melhor solução para o conjunto. Ou seja, todos, no íntimo e na medida das suas possibilidades, a quererem poder. A paz só se alcançará através de um poder que lhes imponha o medo ou que lhes incuta a esperança. Sem medo nem esperança, não haverá sociedade organizada.

Desta visão realista, resulta necessariamente uma de duas ordens políticas: ou a tirania, que não deixa lugar à manifestação das diferenças e, por isso, se afasta do natural dos homens; ou um regime moderado, que reconhece as diferenças naturais e, por isso, instaura a tolerância como forma de preservar a tranquilidade. Com efeito, «(...) se ninguém pode renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que quiser, e se cada um é senhor dos seus próprios pensamentos, por superior direito de natureza, jamais será possível, numa república, tentar sem

resultados funestos que os homens, apesar de terem opiniões diferentes e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com aquilo que prescrevem as autoridades. Nem os mais avisados conseguem guardar silêncio, quanto mais a plebe!»²².

A tolerância, ou a aceitação das diferenças, não apenas como naturais, mas também como inscritas no cerne das instituições, é agora condição de paz. Da esfera meramente privada, ou seja, do plano dos sentimentos subjectivos, ela salta, como um valor universalizável, para o plano da república, dando forma às leis por que hão-de ser governados os homens, sem violência à constituição e à maneira de ser destes. E, se em qualquer regime dos que Montesquieu apelidará de moderados ela terá de estar presente, por maioria de razão terá de estar na democracia, onde a opinião de cada um não só é tolerada, como, inclusive, é tida em conta para a formação das decisões.

Mas a tolerância, enquanto aceitação das diferenças de pensar e de opinar, é apenas um primeiro degrau na aproximação da política ao natural dos homens. Na verdade, é a própria tolerância que, pelo simples facto de existir e plasmar as leis, introduz na sociedade uma dinâmica que a transporta da simples coexistência pacífica das diferenças à sua não menos pacífica concorrência. A tolerância, segundo Espinosa, está também por detrás do desenvolvimento económico e do sucesso comercial de que gozam as repúblicas holandesas, contrariamente ao

²² «si itaque nemo libertate sua iudicandi et sentiendi, quae vult, cedere potest, sed unusquisque maximo naturae jure dominus suarum cogitationum est, sequitur in republica nunquam nisi admodum infelici successu tentari posse, ut homines, quamvis diversa et contraria sentientes, nihil tamen nisi ex praescripto summarum potestatum loquantur ; nam nec peritissimi, ne dicam plebem, tacere sciunt» *TTP*, XX, G III, 20, 241.

definhamento em que se encontram as monarquias onde campeia a intolerância.

«Sirva de exemplo a cidade de Amsterdão, que com todo o seu progresso e a admiração de todas as nações, está a colher os frutos dessa liberdade. De facto, nesta florescente república e nobilíssima cidade, todos os homens, seja qual for a sua nação ou a sua seita, vivem na mais perfeita concórdia e, para fazerem um empréstimo a alguém, a única coisa que os preocupa é saber se é rico ou é pobre e se costuma agir de boa ou de má fé»²³.

²³ «(...)urbs Amstelodamum exemplo sit, quae tanto cum suo incremento et omnium nationum admiratione hujus libertatis fructus experitur; in hac enim florentissima republica et urbe praestantissima omnes cuiuscunque nationis et sectae homines summa cum concordia vivunt, et ut alicui bona sua credant, id tantum svcire curant, num dives an pauper sit, et num bona fide an dolo solitus sit agire». *TTP*, GIII, 20, 246.

A diferença entre assistir à morte e exercitar-se na morte

Maria Filomena Molder

Universidade Nova de Lisboa

*Ingenui est cui multum debeas,
et plurimum velle debere**

1

Sentindo continuamente (pelo menos desde 1577) na garganta e nos rins a mordedura da morte, Montaigne considera indiferente morrer na pátria ou fora dela, mas se tivesse de escolher, o que ele gostaria era de morrer a cavalo “fora da minha casa e afastado dos meus. Há mais aflição do que consolação a despedir-se dos amigos (...) e esquecer-me-ia de bom grado de dizer esse grande e eterno adeus” [III, IX, 956]. Por mais que a ensaiemos, nunca estamos preparados para a despedida sem fim, para essa não se conhece exercício, é ela, na verdade, a fonte

* *É próprio de um coração nobre, querer dever mais aquele a quem muito deve*

da aflição, é nela que se exprime o mistério do desaparecimento. Montaigne conheceu uma despedida que o obrigou a uma transformação de vida.

2

“É verdade, Monsenhor, tendo eu a memória curta, e escalavrada ainda pela turvação pela qual o meu espírito tinha de passar devido a uma tão pesada perda, e tão importante, que é impossível que eu não tenha esquecido muitas coisas que quereria fossem sabidas. Mas daquelas que retive na lembrança, enviá-las-ei tão exactas quanto me for possível.” Estas são as palavras iniciais da carta que Montaigne escreve em 19 de Agosto de 1563 a seu pai, dando-lhe conta da morte de Étienne de la Boétie, ocorrida precisamente na madrugada do dia anterior.

Trata-se de uma descrição que segue, vigia, perde, mal-interpreta, assombrada e contida, desfeita e lúcida, impotente, os passos da agonia do seu amigo, e que foi acabada de imprimir sete anos depois, em 24 de Novembro de 1570.

3

Anterior centenas de anos às epopeias gregas, a *Epopeia de Gilgames* é o primeiro texto literário conhecido e, simultaneamente, a primeira apresentação do cair em si [devo esta interpretação a Franz Rosenzweig em *Der Stern der Erlösung*, onde, além disso, se defende a tese de que o acesso ao “cair em si”, a descoberta do *Selbst*, do si próprio, só pode ser poética - para além do *Gilgames*, o outro exemplo é a tragédia grega - e, acrescento eu, de matriz dramática, na medida em que os personagens agindo uns sobre os outros nos dão a ver o modo com se toma conta da vida, isto é, o si próprio escapa ao domínio exclusivamente conceptual],

que se anuncia pelo desencadear do temor da morte própria, levando Gilgames ao empreendimento de uma longa viagem à procura da imortalidade (o subtítulo na tradução francesa de Jean Bottéro reza assim, “O grande homem que não queria morrer”), após ter, e por causa de ter, assistido à morte do seu amigo íntimo, Enkidu.

Essa longa viagem é saldada pelo fracasso, mas a sua resolução traduz-se pela aceitação do fracasso, movimento cuja mediação é exclusivamente de teor literário, quer dizer, regressado da longa viagem às portas da sua cidade, o príncipe, que é ao mesmo tempo personagem e narrador, senta-se à beira da sua muralha e escreve tudo o que lhe aconteceu durante a viagem, acabando com um louvor, com que aliás se inicia igualmente o poema, da cidade amada, Uruk. As afinidades entre o Poema e o projecto dos *Ensaíos* de Montaigne são notáveis, no sentido em que a visão da morte de outrém assinala e altera para sempre a vida e a consciência dela. Montaigne escreve não para ensinar mas para contar, e nesse contar está posta a intenção de pagar uma dívida que ficará para sempre por saldar, a não ser naquela sua parte em que um coração se obriga a revelar-se figurando, contando, pintando, resolução literária que não anestesia o escândalo da morte alheia e o terror da morte própria, mas dá forma comunicativa àquilo que só se conhece por iniciação, o confronto com a nossa própria vida.

4

Preparar-se para a morte faz parte, desde Platão, dos exercícios próprios da filosofia, se não for mesmo o seu exercício por excelência, o qual entre os gregos não pôde isentar-se de uma figura resolúvel pela qual a vida se apresenta. Nesse sentido, a viagem que a alma realiza descrita no *Fédon*, a viagem que nos conduz ao nosso íntimo, também é uma forma dramática, é uma forma de

fazer entrar em cena aquilo a que chamamos o “cair em si”, que se realiza pelo habituar-se à imagem da morte (67 e). O verbo é *meletáw*, que também significa cuidar de; curar; ocupar-se, exercer, exercitar-se (no arco, por ex.). Cuidar esse, que também se compreende como combate contra o esquecimento, o que quer dizer que o saber nos pode a todo o momento abandonar (cf. *Banquete* 208 a).

5

“Os nossos padecimentos não-de mister de tempo, o qual é tão curto e tão precipitado na morte que é forçoso é que ela seja imperceptível. São as aproximações da morte que temos de temer, e essas são passíveis de ser experimentadas”. A esta experimentação das aproximações da morte, a esta pôr à prova os nossos temores, a este exercício de domínio do tempo, enquanto duração da nossas dores e antecipação delas, chama Montaigne *exercitação*. A ele consagra a secção sexta do livro II dos *Ensaïos*.

É de salientar, portanto, que a *exercitação* não nos pode ajudar na morte, isto é, não podemos ir ao seu encontro e deliberadamente expormo-nos à suas dificuldades, na expectativa de não sermos surpreendidos por ela. Uma vez idos, não voltamos: “só a podemos ensaiar uma vez - quando a ela chegamos, todos somos aprendizes”. Daqueles que degustaram e saborearam a morte nenhum “voltou cá para nos dar novas”. Na verdade, não se pode tirar ensinamento da morte. E, no entanto, “parece-me (...) que há alguma possibilidade de nos familiarizarmos com a morte e de, até certo ponto [*aucunement*] a ensaiar”. Quer dizer, *aucunement*, “até certo ponto”, é possível experimentar a morte, essa fortaleza inexpugnável excepto para aqueles que encontraram as portas abertas, na medida

em que se consiga avistá-la, fazendo o reconhecimento dos seus acessos.

Nesta imagem montaigniana solta-se, veemente, o clarão paradoxal a que a morte obriga, estilhaçando qualquer tentativa conceptual que não seja a do *aucunement*, expressão que é, sem dúvida, o selo, o contraste próprio deste ourives. Todos os conceitos a determinar no seu pensamento pertencem a esta espécie particular, a da aproximação à nossa existência em todos os seus pontos e perspectivas, evitando arruiná-la irremediavelmente. Nesse sentido, “até certo ponto” aponta para o único quadro em que a nossa compreensão se revela fértil, ao mesmo tempo que invalida o cepticismo nihilista, vinculando entre si uma advertência severa e um propósito esperançoso.

Há uma consciência aguda de que depois desta vida entramos num “estado eterno”, mas que a natureza, na sua astúcia benévola se encarregou de pelo sono nos fazer “acostumar a ele e de nos tirar o medo dele”, astúcia a que a nossa imaginação, porém, não está afeita, pois pela força da nossa apreensão duplica “a verdadeira essência das coisas”, de tal modo que se pode chegar a supor que a preparação para a morte está mesmo consentida e encastoadada nessa força, revelando-se vãos todos os preparativos para a enfrentar. Montaigne espera vir a ter essa revelação.

A recordação do brutal acidente, que lhe deu acesso à fortaleza da morte, gravou-se indelevelmente na sua alma, pois se representou “o rosto e a imagem da morte muito perto do natural” e fora da jurisdição imaginativa, daí a possibilidade de se reconciliar com ela.

Referindo-se ao modo como se sentia, à languidez que a extrema fraqueza lhe procurava, afundando-se numa suave anestesia, confessa que “teria sido uma morte feliz”, mas passadas algumas horas, quando as funções da alma

ressurgiram ao mesmo ritmo que as do corpo, “cuidei voltar a morrer uma outra vez, mas, dessa feita, de uma morte mais viva”.

No entanto, aquela reconciliação só ganha verdadeiro corpo, a partir do momento em que Montaigne pode contar como as coisas se passaram, em que as pode dar a conhecer, ele que não conseguia conceber maior tormento, maior agonia do que “ter a alma viva e aflita mas sem meios para se exprimir”, de modo que as palavras, arrancadas à força aos doentes, não “constituem prova de que eles estejam vivos, pelo menos, plenamente vivos”, são antes gestos oníricos, movidos pelo hábito, acções espectrais, pois os movimentos só se revelam nossos, se estivermos inteiramente empenhados, comprometidos neles (e é nisso que se reconhece uma autêntica expressão): essa é a condição da nossa existência, melhor, essa é a condição da existência enquanto nossa. Contra toda a evidência foi esse precisamente o caso das últimas palavras de La Boétie.

6

Uma mudança sem nome nem qualidade pressentida no rosto de La Boétie, que se deitara vestido, põe de sobreaviso Montaigne, que, respondendo ao chamamento dos familiares, acaba de chegar a sua casa. Estamos no dia 10 de Agosto de 1563, o amigo pede-lhe que fique. Dois dias depois vai encontrá-lo com o mal piorando, enfraquecendo a olhos vistos. No dia seguinte também não ficou junto dele. No sábado, dia 14, La Boétie apresenta-se extremamente abatido: “Disse-me que a sua doença era um pouco contagiosa, e além disso, que era desagradável, e melancólica [associada à bílis negra]; que ele conhecia muito bem a minha maneira de ser, e me pedia para não estar com ele senão de tempos a tempos, mas tantas vezes quantas pudesse. Não o abandonei mais.”

No domingo, La Boétie sofre a primeira série de visões, tendo voltado a si, conta que lhe pareceu estar numa grande confusão, envolvido por uma nuvem espessa e um nevoeiro obscuro, onde tudo se mistura sem ordem, mas que isso não lhe era de todo desagradável: “A morte não tem nada pior do que isso, disse-lhe eu então. E não tem nada de muito mau, respondeu ele”.

Nesse mesmo dia, contrariando a serenidade e a quase doçura das palavras trocadas, La Boétie começa a desesperar da sua cura, além de se inquietar pelas fraquezas que mostrou. Montaigne sossega-o, por serem acidentes comuns àquelas doenças. Entre os dois, inicia-se o jogo entre aquele que teme perder e aquele que, admitindo ter já atravessado em metade a passagem, não corre para obter o primeiro lugar, e se fosse a decidir, ainda ficaria mais algum tempo entre os seus, em particular, o seu tio e a sua mulher, e sobretudo o amigo dilecto. Montaigne adverte-o para a necessidade de regularizar todos seus assuntos, e La Boétie faz o seu testamento: “- Meu tio, minha mulher [a quem ele chama “ma semblance”, como muitas vezes acontecia, e que Montaigne diz certamente proceder de um antiga aliança entre eles] (...) tendo há muito aprendido, tanto por longa experiência como por longo estudo, a fraca segurança que cabe à instabilidade e inconstância das coisas humanas e mesmo da nossa vida, que nos é tão cara, e que, todavia, não é senão fumo e coisa nenhuma (...)”. Como são inoperantes estas palavras para dar conta da imensa dor dos que o estão a ver partir, e como são desbotadas para dar conta da angústia deste que faz a última despedida!

A Montaigne entrega-lhe uma dívida para saldar: “Meu irmão, disse ele, que eu amo tão afectuosamente (...) suplico-vos como sinal da minha afeição por vós, que aceiteis ser sucessor da minha biblioteca e dos meus livros,

que vos dou (...) Isso será para vós um *mnemósynon* tui sodalis [uma lembrança do teu companheiro]”. Aparentemente La Boétie apresentava sinais de melhoras, vigor na voz e nas palavras, segurança no rosto. Mas o bater do pulso, que Montaigne esperançado volta a medir, faz-lhe apertar o coração.

No dia seguinte, outro desacerto confirma a inoperância dos propósitos serenos e esperançados, das palavras medidas e equilibradas - “estou certo que vou-me a encontrar Deus e a morada dos bem-aventurados” que se esvaem, estiolam diante do excesso do desaparecimento. À impaciência de Montaigne em relação a elas, responde La Boétie com uma pungente interrogação: “Que é isto, meu irmão, quereis-me fazer medo? E se eu o tivesse, quem é que mo poderia tirar?” La Boétie naufraga, dilacerado entre a vontade de ceder à morte, o desejo de ver cessar os seus tormentos, e o desespero de ter de abandonar aquilo a que ainda não se habituou.

No início de terça-feira, dia 16, parece reconciliado, repetindo que ela pode vir, que o encontra bem disposto e com pé firme. Mas durante a noite, o rosto começava a ser roubado à vida, parecendo mais uma sombra e um espectro do que um homem. E tem lugar a segunda série de visões, efeitos maravilhosos da imaginação que, apesar de muito instado por Montaigne, ele não poderá restituir, de tal modo elas são admiráveis, infinitas e indizíveis.

No meio das vascas lancinantes, das estocadas da morte que o feriam, cada vez mais certas e opressivas, La Boétie, entre outras coisas, começa e recomeça a suplicar-lhe com intensa paixão que ele lhe desse um lugar, e como Montaigne, tentando sossegá-lo, lhe fizesse docemente sentir que não se deixasse arrastar pelo mal, que as palavras dele não eram as de um homem avisado, o moribundo enche-se de impaciência pela incompreensão,

e grita “Meu irmão, meu irmão, recusais-me então um lugar?” Montaigne põe-se então a arranjar argumentos sobre a relação entre os corpos e o espaço, para o convencer, ao que La Boétie concede um “está bem, está bem” e responde com outra argumentação: “ocupo um lugar, mas não é esse de que preciso, e, em poucas palavras, já não tenho ser”. Ao que Montaigne acrescenta, consolando-o tão importunamente, que Deus lhe dará em breve um melhor. Mesmo sabendo que não é isso que está em jogo, La Boétie aquiesce, desiste, já sem tempo nem forças, dizendo que há três dias que o está, ele próprio, a convencer disso.

Morre às três da manhã de 4^a feira, dia 18 de Agosto, “depois de ter vivido trinta e dois anos, nove meses e dezassete dias”. Montaigne não estava nesse momento junto dele.

7

Morre-se sózinho - peça em um acto com um só personagem -, há que nos prepararmos para isso. Mas não há maneira de nos prepararmos para a morte alheia. Em relação à morte de outrém, no caso-limite supremo em que esse outrém é o mais amado, só se pode assistir, nenhum ensinamento - mesmo o que, falso, se destila do poder louvar e imitar a serenidade e a coragem presenciadas. Assistir à morte implica uma exigência a cumprir-se: exprimir a sutura, que tendo sido apagada por entrega recíproca, se abriu irremediavelmente: a dívida a pagar que sustenta todos os passos de Montaigne, cuja vida, “desde o dia em que o perdi” não é senão “fumo, uma noite escura e dolorosa”

Donne-moi une place! É na vida que se acha o lugar, e não nesse entendimento da vida em que ela aparece como

exercitação, como domínio crescente das aproximações da morte - e mesmo sabendo que não é possível estabelecer uma linha de separação clara, na medida em que as águas de uma e de outra se misturam -, na vida em que se obedece à voz de alguém: lembra-te de mim! A biblioteca de La Boétie, recebida em herança, é disso o símbolo, *mnemosynon* chamou-lhe ele, ao doá-la ao amigo: “eu, a quem, com amorosa estima, ele, com a morte nos dentes, constituiu, por testamento, herdeiro da sua biblioteca e dos seus papéis” (I, 28).

“Dá-me um lugar!” pede La Boétie a Montaigne na última tarde da sua vida, esse pedido derradeiro, repetido de modo tão mais lancinante quanto Montaigne, cego e aflito, não o consegue decifrar, crendo que o amigo, ao pedir-lhe aquilo que ainda tem e ocupa, deixou cair as regras do seu juízo.

La Boétie pede qualquer coisa a Montaigne que ele sabe que só o amigo, e só ele, pode dar, mas não consegue obter do amigo nem a mais ténue compreensão. Todo o esforço futuro de Montaigne será o de lhe dar o lugar que ele pediu, e que ele, enquanto o assistia, silenciou por meio de vãs escaramuças teóricas e edificantes. A indelével sutura da união perfeita rebenta, deixando ver a incomensurável distância, que só o *mnemósynon* pode percorrer: a torre, a inscrição, a mudança de vida, toda a vida.

8

Há um momento na nossa vida - que só formalmente podemos antecipar - em que caímos em nós, em que nos descobrimos como nós próprios, surpreendemos e somos surpreendidos pelo ser si próprio, surpreendemos a solidão e antecipamos a morte solitária. Cair em si pode ocorrer

no momento em que se vê a morte aproximar-se de alguém, a morte de outrém e não a nossa: vemos a morte sobre o rosto de alguém que amamos e a visão da nossa própria morte irrompe inextinguivelmente.

Montaigne reúne o dar assistência, o assistir à morte alheia, ao exercício de familiaridade com a morte, aquilo a que ele chama “exercitação”, e que só não é a forma suprema do cuidado de si, porque há outra que se lhe adianta, a de não esquecer, a de dar um lugar àquele que se despediu eternamente dele.

Por isso, não se vislumbra em Montaigne qualquer tentação do solipsismo, ínsita à actividade contemplativa, de que o *Fédon* de Platão, no qual se descreve o exercitar-se na viagem da morte que permite à alma solitária aceder ao seu íntimo, conhecer-se, é o exemplo originário. Inversamente, em Montaigne o propósito de se conhecer a si próprio engendrou-se na experiência de assistir à morte de outrém, ter ficado vivo obriga a não ceder ao sentir-se perdido; a antecipação da morte é incessantemente combatida, menos pela exercitação do que pelo esforço de não se esquecer, que se alia magneticamente à procura da imortalidade, à aceitação do irredutível. E tudo isso se tem de exprimir, de contar, encontrando as suas figuras protectoras, vasando-se em palavras alheias.

Como ele escreve no livro III, cap. 9, os lugares assombrados e habitados por pessoas, que a nossa memória recomenda, comovem-nos muito mais do que ouvir narrativas dos seus actos ou ler os seus escritos. É também essa a companhia que ele reserva a Étienne de la Boétie.

9

Trata-se de receber a comunicação de um segredo, no que se conjugam ver qualquer coisa e fazer qualquer

coisa, sobretudo no sentido de fazer qualquer coisa a si próprio, ser submetido a qualquer coisa ou a alguém, e guardar isso para si até ao momento em que um outro irá receber a comunicação desse segredo. No caso de Montaigne, essa comunicação é de natureza literária. Na verdade, aquele segredo não pode ser partilhado numa comunidade, uma vez que se trata do reconhecimento de si próprio como um enigma, selado por uma juntura entre dois, cuja sutura foi inteiramente absorvida por esse perder-se um no outro, que mantinha íntegros Michel e Étienne. Presenciamos aqui o grande milagre da duplicação: a descoberta de que o outro não é senão eu. Saber o nome do amigo foi essencial: “Abraçámo-nos pelos nossos nomes”, tendo-se procurado ainda antes de se terem encontrado (I, 28).

Este reconhecimento só tomou dianteira expressiva em Montaigne, após ter passado pela terrível prova daqueles dias de Agosto, em que se abriu uma ferida, cujas cicatrizes nunca mais se apagaram. Todos os dias que se lhe seguiram foram preenchidos pela resolução de investigar os seus sinais em todas as direcções possíveis.

Resumé:

Il s’agit de prendre en considération ensemble deux textes: la lettre de Montaigne à son père où il décrit la mort de Etienne de la Boétie, et “De l’Exercitation” (*Essais*, II, 6), cherchant à saisir la découverte de soi-même par la médiation de la reconnaissance de la mort d’autrui et de la mort sur le visage d’autrui, ce qui permet une approche au miracle de la duplication, dont Montaigne parle dans “L’amitié” (*Essais*, I, 28). “Donne-moi une place!”, la dernière parole, “prié et reprié” par La Boétie, soutient tous les pas suivants de Montaigne. C’est ce *mnemosynon*

qui lui permet, et demande, la construction de la tour, le récit de soi-même, l'acceptation de l'irréductible.

Bibliografia

Montaigne, *Oeuvres Complètes*. Textos, estabelecidos por Albert Thibaudet e Maurice Rat. Introdução e Notas de Maurice Rat, Bibliothèque de la Pléiade nrf, Paris, 1962.

Montaigne, *Ensaïos. Antologia*. Introdução, Tradução e Notas de Rui Bertrand Romão, Relógio d'Água, Lisboa, 1998 [tradução utilizada nos textos citados].

Montaigne, *Sur la mort d'un ami*. Texto apresentado por France Quéré, Les carnets, Desclée de Brouwer, Paris, 1995 [traduções da minha responsabilidade].

L'Épopée de Gilgames. Le grand homme qui ne voulait pas mourir. Traduzido do acadiano e apresentado por Jean Bottéro, L'aube des peuples, Gallimard, Paris, 1992.

Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.

Platão, *Le Banquet. Oeuvres Complètes*, T. IV - 2ª parte. Notícia de Léau Robin. Texto estabelecido e traduzido por Paul Vicaire, Les Belles Lettres, Paris, 1992 (2ª Ed. revista e corrigida).

O problema das outras mentes e o ponto de vista do cepticismo moderado de Wittgenstein

António Marques

Universidade Nova de Lisboa

Quando dizemos que nunca se sabe se o outro sentiu desta ou daquela maneira, então isso não é porque talvez ele afinal sentisse na realidade de maneira diferente, mas sim porque, por assim dizer, mesmo Deus não pode saber que essa pessoa sentiu desse modo.

Wittgenstein, *Últimos Escritos*
Sobre Filosofia da Psicologia, II,

A frase em epígrafe é reveladora dos problemas com que Wittgenstein obsessivamente se debateu no último período da sua actividade filosófica e contém certamente um elemento de cepticismo sobre o conhecimento das outras mentes que me proponho desenvolver na presente ocasião. O interesse do tratamento wittgensteiniano não reside apenas no tópico do cepticismo, mas sobretudo na perspectiva antropológica que, a meu ver, esse cepticismo, que qualifico de moderado (já veremos em que sentido) acaba por definir.

Wittgenstein morreu em Abril de 1951 e no dia 15 desse mês escreveu o seguinte: ‘Será que a impossibilidade de saber o que se passa no outro é uma impossibilidade física ou lógica? E se fôr ambas, como se relacionam entre si? Antes de mais, podemos imaginar possibilidades de investigação do outro que, na realidade, não existem. Por isso há uma impossibilidade física. A impossibilidade lógica reside na falta de regras exactas de evidência. (Daí que nos exprimamos assim: ‘podemos sempre enganar-nos; nunca podemos estar seguros; aquilo que vemos pode *ainda* ser dissimulação’ ...- Podemos imaginar uma aritmética na qual problemas com pequenos números podem ser resolvidos com certeza, mas na qual os resultados se tornem menos certos quanto maiores forem os números. De tal modo que quem possua esta arte de calcular constate que não é possível estar completamente certo do produto de dois números grandes e que nenhum poderia ser uma linha de fronteira entre números pequenos e grandes. Mas, por outro lado não é verdade que nunca possamos estar certos acerca dos processos mentais de outra pessoa. Em inúmeros casos podemos. E a verdade é que subsiste a questão de saber se desistiríamos do nosso jogo de linguagem, o qual repousa numa ‘evidência imponderável’ e frequentemente conduz à incerteza, se fosse possível trocá-lo por uma linguagem mais exacta que tivesse mais ou menos as mesmas consequências. Por exemplo, poderíamos trabalhar com um ‘detector de mentiras’ mecânico e redefinir a mentira como aquilo que fizesse o detector vibrar. A questão é por isso: mudaríamos a nossa forma de vida se pudéssemos dispor disso ou doutra coisa? E de que forma poderíamos responder?’ (LWPP, 2, 94-5).

Praticamente tudo o que se segue é o comentário mais ou menos directo desta passagem. Começemos por reparar na referência à forma de vida, em relação à qual se pergunta

se estaríamos dispostos a trocá-la por formas exactas e mecânicas de conhecimento do interior do outro. É certamente pacífico para os intérpretes e leitores em geral do último Wittgenstein que o conceito de “forma de vida” é, a par do de “jogo de linguagem”, o mais primitivo e fundamental dos conceitos. Não o devemos entender numa acepção tal que lhe retire uma raiz antropológica inatacável ou como um objecto de decisões conducentes a uma modificação e eventual substituição por outra forma de vida. A escolha por uma comunidade de uma outra forma de vida alternativa não é simplesmente possível se é que estamos a falar desse conceito do qual Wittgenstein disse: “O que se tem que suportar (*das Hinzunehmende*), o dado – poder-se-ia dizer – são as *formas de vida*) (*IF*, II, xi, 572). Por isso o seu, digamos, enraizamento antropológico esclarece mesmo por que razão certas opções do campo a que a tradição filosófica chama a racionalidade prática são geradas de acordo com a forma de vida. Esta compreensão do significado da forma de vida torna-se intuitiva quando respondemos sem grandes dificuldades a questões como: apesar do transtorno que por vezes nos dá não poder conhecer as mais recônditas motivações do outro, estaríamos dispostos a renunciar à nossa forma de vida em que nem sempre sei o que o outro pretende? Esta questão tem como é de calcular uma grande quantidade de variações, p. ex. sendo um facto que na nossa forma de vida preferimos lidar com pessoas sinceras (ou que tenham uma disposição a ser sinceras) será que estamos dispostos a trocá-la por outra forma de vida em que a insinceridade fosse desconhecida dos homens ou não fosse possível por outras razões (imaginemos uma sociedade em que há uma vacina contra a insinceridade, como se esta fosse uma doença), etc.? Não é de crer que algum de nós troque a nossa actual forma de vida por essa outra, por

muito que achemos a dissimulação e a mentira um ónus da nossa condição humana difícil de suportar. Penso que esta ideia da forma de vida como algo que se tem que suportar, aguentar, faz parte da compreensão do próprio conceito e é solidária do que poderíamos chamar a atitude primária para com o outro e que faz dele para nós um ser humano. Nas palavras de Wittgenstein, “a minha atitude em relação a ele (ao outro) é uma atitude em relação a uma alma. Eu não sou da *opinião* que ele tenha uma alma” (IF, II, xi,178). Com isto significa Wittgenstein que não é matéria de opinião o facto do outro ter uma alma e que, pura e simplesmente, comporto-me necessariamente com essa pressuposição. Assim nenhum tipo de cepticismo se introduz nesta relação primitiva e constituinte da nossa forma de vida que faz com que olhemos para o outro como possuidor de uma alma. A nossa forma de vida parece comportar apenas a possibilidade desta relação espontânea e sem suspeita com os outros humanos, o que se comprova na atribuição de estados mentais, sentimentos, crenças (o que é do foro da Psicologia). As seguintes palavras de Wittgenstein evidenciam esse relacionamento humano para além de qualquer dúvida a propósito da atribuição a outro da dor. “Mas não é absurdo dizer de um *corpo* que ele tem dor? E por que se sente aí uma absurdidade? Em que medida não sente a minha mão dores, mas sim eu na minha mão? Que espécie de questão é esta: é o *corpo* que sente? – Como devemos decidir?- Se calhar assim: se alguém tem dores na mão, isso mesmo não é dito pela *mão* e não consolamos a mão, mas sim aquele que sofre; olhamos para ele nos olhos” (IF, 286).

Assim, que o cepticismo não se introduza na relação com o outro parece ser uma evidência da nossa forma de vida. No entanto a questão é mais complicada e para

ela fomos já alertados pelas perguntas que há pouco formulei e que, se se lembram, contemplavam um outro aspecto da forma humana de vida de que nós certamente não quereríamos prescindir: não estaremos certamente dispostos a trocar um mundo em que algo do outro, algo da sua vida psicológica, nos esteja inelutavelmente escondido por outro mundo em que tudo o que é da ordem do interior se transmuta em total exterioridade. Falamos aqui de uma valorização do interior antropológicamente enraizada. Por isso quando passamos à consideração daquilo que ocorre nas outras mentes (poderíamos usar aqui o termo *Seele*, alma, usado por Wittgenstein) um outro facto ressalta que parece contrariar essa inicial certeza. É pois fundamental preservar esta bivalência do conceito de forma de vida, isto é por um lado a relação segura e evidente com outro como detentor de uma mente, por outro lado a necessária valorização de uma irreduzível subjectividade desejavelmente não completamente exteriorizável. Não penso que se possam compreender tópicos clássicos da filosofia de Wittgenstein como a impossibilidade de uma linguagem privada ou a natureza das regras, sem ter presente esta bivalência que define mesmo o conceito de forma de vida.

A partir daqui ficamos a saber o que poucos comentadores de Wittgenstein notam: é que lhe **interessa** precisamente duas coisas em relação ao estatuto das outras mentes: por um lado, a afirmação destas como possuindo um **interior**, relativamente ao que nenhum argumento céptico possa ser dirigido (por exemplo, o argumento céptico que aqui funcionaria, podia ser que eu nunca poderei ter a certeza que o outro não possa ser afinal um zombie ou um autómato, argumento que ele não esquece, mas a que não dá importância), por outro lado interessa-lhe que esse interior não deixe de possuir uma certa clausura

relativamente ao outro e nesse sentido interessa-lhe sobremaneira argumentar a favor de um cepticismo moderado relativamente ao conhecimento das outras mentes. A defesa deste duplo interesse não seria possível sem a intervenção mediadora de algo que nos humanos é um mediador inultrapassável entre seres dotados linguisticamente: precisamente a **expressão linguística**. Devemos entendê-la aqui na acepção técnica que Wittgenstein lhe dá, ou seja a exteriorização de experiências, vivências que o sujeito humano começa por concretizar sob a forma natural do grito, do gesto, etc, e acaba por substituir pela expressão linguística. Assim o grito de dor da criança é substituído pela expressão “tenho uma dor” ao longo de uma aprendizagem mais ou menos longa. “Tenho uma dor” é diferente de “Tenho a altura x” ou “tenho uma cicatriz na mão direita” que são enunciados descritivos e não expressivos. Mas ao nível do enraizamento antropológico e da forma de vida é a forma expressiva que é original e inescapável, tanto no sentido comunicacional como de afirmação da 1ª pessoa. Ninguém pode olhar directamente para dentro do outro, já que entre o outro e eu próprio se interpõe sempre a expressão. “Mas aquilo que está nele, como o posso ver? Entre a sua vivência (*Erlebnis*) e eu está sempre a expressão!” (*LWPP*, 2, 92). Este esclarecimento sobre a natureza da expressão é importante para se compreender a estratégia de Wittgenstein, que vai explorar a função de **unidade** da exteriorização linguística (a expressão é de um sujeito unitário, com uma alma, que eu olho nos olhos e não de uma parte desse sujeito), assim como a função **mediadora** entre perspectivas que comunicam de uma forma mais fundamental precisamente com expressões (afinal toda aquela parte da nossa comunicação linguística que não tem a característica da informação descritiva:

“tenho uma dor”, “desejo x”, “estou em crer que x” não são meras informações descritivas de objectos ou eventos, mas sim exteriorizações). A exploração destas duas funções permitir-lhe-á preservar os dois valores fundamentais do conceito de forma de vida a que já nos referimos. O que a seguir vou dizer deve ter em conta este duplo e fundamental interesse por parte de Wittgenstein.

Ainda de forma pouco desenvolvida, e talvez pouco coerente, gostaria de propôr um conjunto de reflexões sobre o tema do conhecimento das outras mentes, da comunicação e da relação entre interior e exterior. A minha referência quase exclusiva é o último Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* (1953) e das últimas notas sobre filosofia da Psicologia, em particular o segundo volume dos *Last Writings on the Philosophy of Psychology* (1992). O objectivo consiste em mostrar ou, pelo menos, argumentar a favor de duas ideias. Primeiro, que aquilo a que chamamos *interior* deve a sua existência, por um lado, à expressão comunicável, em particular a expressão linguística e por outro lado à possibilidade de *dissimulação* e, em segundo lugar, que a nova imagem da mente assim gerada conduz ao que eu chamaria uma parcial, mas insuperável clausura da mente ao ponto de vista do outro. Por outras palavras defendo o ponto de vista que a abordagem wittgensteiniana das outras mentes conduz a um cepticismo moderado inultrapassável. Deixaria desde já claro que esta última característica da mente não deve ser encarada negativamente, nem possui necessariamente um estatuto metafísico, mas antes espelha, na conhecida fórmula de Wittgenstein, a nossa forma de vida.

Vejamos então o primeiro tópico, ou seja a defesa da ideia que o interior, a mente é basicamente expressão comunicável, em particular expressão linguística. Na secção 293 das *Investigações Filosóficas* Wittgenstein apresenta

o que poderá ser considerada a imagem da mente e do interior mais espalhados no senso comum: cada sujeito tem uma caixa e no seu interior encontram-se objectos que correspondem a sensações, vivências, etc, enfim, tudo aquilo que constitui a matéria da Psicologia. Suponhamos que cada pessoa tem na sua caixa alguma coisa, um desses animais, a que chamamos escaravelho. Wittgenstein continua a descrever essa imagem comum de mente: “Nenhuma pessoa pode ver o que está na caixa de uma outra; e cada pessoa diz que só sabe o que é um escaravelho pela percepção do “*seu* escaravelho”. De imediato Wittgenstein suscita a questão que quase naturalmente somos levados a colocar: mas se o escaravelho de cada um apenas pode ser percebido pelo próprio que o possui, somos conduzidos ao cepticismo completo relativamente ao conhecimento das outras mentes. Tal é uma consequência necessária dessa imagem da mente como interior de uma caixa, povoado de objectos. Na verdade será sempre possível que cada pessoa tenha uma coisa diferente na sua caixa e ninguém terá alguma vez meios para averiguar acerca da verdade ou falsidade das asserções que os outros fazem acerca do seu interior. Podemos muito bem conceber que a coisa na caixa estivesse em transformação contínua, lembra ainda Wittgenstein. Reparemos no entanto em duas coisas: por um lado, o cepticismo advém do facto de funcionarmos com uma imagem da mente decalcada da caixa a que apenas o proprietário tem acesso, em segundo lugar na actividade comunicacional normal não é suscitada qualquer atitude céptica por parte da 3ª pessoa, a não ser que se considere o caso da dissimulação, o que de qualquer modo não implica uma clausura total da mente à perspectiva da 3ª pessoa. Em princípio a dissimulação será um caso especial nas nossas formas de vida e não um caso normal ou mais frequente. Assim, por exemplo, posso afirmar,

e faço-o muitas vezes, que alguém tem uma dor e não preciso, para justificar essa minha afirmação, de ter a experiência dessa sensação, tal como aquele a quem atribuo o sentimento de dor poderá ter. Ou seja, é possível uma perspectiva da 3ª pessoa acerca do que se passa na mente doutro, sem que isso implique ter que entrar na caixa, no interior, do outro para aí observar o que lá se passa. Adotar essa imagem da mente como caixa com o interior inacessível a outros (no fundo a imagem do senso comum), teria, como se viu, a consequência de um cepticismo sobre as outras mentes, a suposição de uma clausura absoluta do outro, no fundo também a consequência de um cepticismo comunicacional. Nunca seria possível saber ao certo se os estados mentais, vivência ou sensações a que o outro se refere existem ou não. É evidentemente a consequência que decorre do facto de “nenhuma pessoa poder ver o que está na caixa de uma outra”.

A situação que paralelamente decorre dessa imagem da mente é a que se costuma designar por ficção de uma linguagem privada e que costuma ser apresentada como um dos tópicos centrais das *Investigações Filosóficas*. Linguagens privadas seriam o correlato de objectos privados, não acessíveis ao ponto de vista da 3ª pessoa. O imaginado defensor dessa linguagem defende a imagem da mente como interior inacessível para o outro e um privilégio epistemológico absoluto da 1ª pessoa. Por isso, nota Wittgenstein, “o essencial na vivência privada não é realmente que cada pessoa possui o seu próprio exemplar, mas antes que nenhuma sabe se uma outra pessoa também tem *isto* ou uma coisa diferente. Assim seria possível adoptar a hipótese – embora não fosse verificável – de que uma parte da humanidade tem *uma* sensação de vermelho, uma outra parte uma outra” (*IF* 272). A imagem do interior como caixa inacessível a terceiros gera pois

o cepticismo quanto ao conhecimento de outras mentes, é coerente com a ficção de uma linguagem privada, a qual tem o valor neste contexto preciso de uma redução ao absurdo. Em que consiste essa redução ao absurdo? Uma linguagem que mais ninguém entenda a não ser aquele mesmo que fala contradiz a elementar condição da linguagem em geral que é a de comunicar, influenciar de algum modo o outro, os outros. “Sim, significar algo (*meinen*) é como ir ao encontro de alguém” (*IF* 457) observa Wittgenstein, enfatizando o lado comunicacional de todo o significar humano. Estes são os pressupostos que devem estar na origem de qualquer linguagem natural e que dominam qualquer forma de vida. De facto os homens comunicam e influenciam-se, antes de mais pela e na linguagem e nesse caso parece que a admissão de objectos privados num interior perde qualquer pertinência.

Voltando à imagem da caixa, esta começa a desconstruir-se quando se continua a perguntar (tal como o faz Wittgenstein): e se aquilo a que eu chamo escaravelho deixar de ser visto como um objecto que essa palavra designa e passar a ser antes encarado como um palavra cujo sentido lhe advém, não dessa putativa coisa designada, mas sim do seu emprego na linguagem em que comunicamos? Nos próprios termos do filósofo, e se “a palavra «escaravelho» tivesse, no entanto, um emprego para estas pessoas? Então este emprego não seria o de uma designação de uma coisa. A coisa na caixa não pertence de todo ao jogo de linguagem; nem sequer como um simples *algo*, porque a caixa também podia estar vazia.- Não, a coisa na caixa é como um factor comum aos termos de uma fracção: permite simplificá-la; o que quer que é, elimina-se. Isto é: Se se constrói a gramática da expressão da sensação a partir do paradigma de «objecto e designação», então o objecto, por irrelevante fica fora de

consideração”. Por outras palavras o jogo de linguagem que permite a satisfatória comunicação prescinde da existência de objectos que povoam o interior de cada um.

Chegados a este ponto da refutação de uma linguagem e de objectos privados, conseguida através da desconstrução do interior como caixa deveremos perguntar-nos se fica resolvido o problema do conhecimento das outras mentes. Repare-se que se ultrapassa a situação de clausura total relativamente à 3ª pessoa porque precisamente se abandona o paradigma de um interior povoado por objectos e se substitui por outro em que, pelo menos à primeira vista, o próprio interior desaparece, para dar lugar à exterioridade plena da linguagem, isto é, dos jogos de linguagem em que comunicamos e nos influenciámos. Algumas proclamações de Wittgenstein, bem conhecidas dos leitores das *Investigações Filosóficas*, segundo as quais “nada está escondido” (*IF* 435) ou “um processo ‘interior’ necessita de critérios exteriores” (*IF* 580), parecem ir claramente no sentido de uma anulação do interior e do desaparecimento da própria dicotomia interior/ exterior. Seria esse o preço a pagar pela refutação do cepticismo relativamente a outras mentes e da instituição do sentido como uso ou emprego das palavras numa situação comunicacional, sem que por isso o seu sentido derive de qualquer objecto interior privado designado. Wittgenstein chega a dizer numa das suas últimas notas sobre filosofia da psicologia que “O interior é uma ilusão. Isso quer dizer: o inteiro complexo de ideias que é aludido é como uma cortina de palco pintada à boca da cena do verdadeiro emprego das palavras” (*LWPP* 2, 84). Ainda que a interpretação desta observação não seja óbvia, é possível que aqui a ilusão corresponda à ilusão de uma profundidade cénica criada por uma cortina pintada que corresponde, na presente analogia, ao uso da linguagem. As palavras

ou melhor o seu uso cria a ilusão da profundidade interior. Por exemplo, se digo que apenas eu conheço a dor que sinto ou que me recordo da sensação x como se se tratasse de uma coisa perdida e que agora reavejo, então estou, com tais jogos de linguagem, a gerar a ilusão da profundidade cénica de um interior. Somos agora naturalmente levados a perguntar se com o desaparecimento dessa imagem de interior, não é toda a matéria da nossa vida psicológica que fica por explicar. Afinal como pode a plena exterioridade linguística em que desembocou a refutação da total clausura da mente a terceiros dar conta da complexidade das vivências ou experiências, de tudo o que enfim constitui a matéria da psicologia? A resposta a meu ver é a seguinte: parte fundamental e mais original da nossa actividade linguística é *expressiva* por oposição a uma outra parte que se encontra igualmente presente nessa actividade, mas é de ordem *descritiva*. É a diferença entre “desejo p” e “p é assim e assim”, sendo que a primeira frase corresponde a um jogo de linguagem expressivo e o segundo a um jogo descritivo. O primeiro é anterior na ordem da aprendizagem da língua (a criança primeiro deseja p e só depois o descreve) e permanece como uso da linguagem irreduzível e primário. Uma criança cai, sente uma dor e exprime naturalmente essa sensação através do choro. Os adultos aproximam-se recomfortam-no e ensinam-lhe a usar a palavra dor como substituição linguística da expressão natural de dor. A criança não começa por descrever a dor, antes começa por exprimi-la, primeiro pelo choro, depois linguisticamente. Toda a aprendizagem e adstramento linguísticos são expressivos, na medida em que exprimem ou exteriorizam sensações, vivências. Não começamos por descrever as nossas sensações, ou seja a linguagem das sensações não é

descritiva, embora possa servir de material para jogos de linguagem descritivos, como quando procuramos descrever uma dor ao médico. É precisamente o que Wittgenstein nota na seguinte observação: “Se uma pessoa fosse adestrada a produzir um determinado som ao ver uma coisa vermelha, a produzir um outro ao ver uma coisa amarela, e assim sucessivamente para as outras cores, com isso ainda não estaria a descrever objectos a partir da sua cor. Embora nos pudesse ser útil para uma descrição. Uma descrição representa uma distribuição num espaço (no tempo, por exemplo)” (*IF* II, ix, 526). Este uso expressivo da linguagem, concretizado sobretudo nos verbos psicológicos, p. ex. “recrear”, “acreditar”, “desejar”, etc. etc. na primeira pessoa do incativo presente constituem a matéria prima do material psicológico, que rapidamente se expande e complexifica nos mais diversos jogos de linguagem, quer expressivos, quer descritivos. Este é um tópico decisivo na reformulação praticada da relação interior/exterior na filosofia da linguagem e da psicologia de Wittgenstein: o material da nossa vida psicológica, pelo menos aquele que interessa do ponto de vista da comunicação não são experiências internas em si, isto é não exprimíveis, mas sim expressões de vivências. No limite da vida psicológica não existe a vivência sem mais, mas a vivência expressa, quer numa forma expressiva natural, por exemplo, um grito expressão do medo, quer numa forma linguística como na expressão da 1ª pessoa do indicativo: “tenho medo”. Por isso eu não identifico sensações com critérios objectivos, pois nesse caso estaria a torná-las objectos descritíveis num espaço (a tal profundidade cénica de um interior). Se identifico uma sensação ou vivência é pelo uso da mesma expressão que já usei noutra ocasião. Uma outra característica notável

é que o uso expressivo introduz uma assimetria entre 1ª e 3ª pessoa ou ainda a autoridade irreduzível da 1ª pessoa que não pode ser substituída pela 3ª. Enquanto “meço 1m 80” e “ele mede 1m 80” são frases perfeitamente intersubstituíveis sem perda de sentido (o que denota uma simetria entre a perspectiva da 1ª e da 3ª pessoa) já por exemplo “tenho uma dor” e “ele tem uma dor” são assimétricas relativamente à autoridade sobre a veracidade daquilo que se afirma. Trata-se na primeira frase de um jogo de linguagem *descritivo*, no segundo, de um jogo de linguagem *expressivo*. Retomando o nosso ponto de partida e a argumentação desenvolvida, a comunicação pressupõe o uso de linguagem expressivo e a assimetria entre 1ª e 3ª pessoas com o correlato abandono da imagem da mente como uma caixa preenchida por objectos privados. A partir daqui tudo o que parecia pertencer ao registo de um interior parece passar para o registo de uma exterioridade plena que é o da linguagem. Porém, se esse interior de objectos privados se revela ilusório, a primazia do uso expressivo da linguagem no domínio da vida psicológica e a assimetria entre as 1ª e 3ª pessoas vai criar uma outra relação entre os conceitos de interior e de exterior. Como se poderá definir esta outra relação? A imagem anterior da mente era a de uma caixa ou então de um espaço cénico profundo, porém agora, *numa mente constituída por vivências e sensações não separáveis da correspondente expressão, o interior passa a corresponder àquilo que na outra mente eu suponho dissimulado ou dissimulável*. O tema da dissimulação, *Verstellung*, ocupou diria obsessivamente Wittgenstein nos seus últimos escritos e, por si só, é um tópico autónomo em que se cruzam as filosofias da mente e da linguagem. Dissimular é um caso especial da nossa forma de vida no qual se apresenta

uma expressão em lugar do que seria a expressão genuína: digo que acredito em p, quando não acredito em p, que tenho uma dor quando sinto prazer, etc. Apenas dissimula um ser que já possui um domínio relativamente complexo da linguagem e por isso uma criança até certa idade não dissimula ou um cão não consegue esconder a alegria de ver o dono pela apresentação de outra expressão, fingida, diríamos nós. Mas o que é notável é que esse caso especial, significa que as outras mentes constituem para cada um uma clausura *parcial*: existe muitas vezes a hipótese da dissimulação, embora o caso normal seja o da expressão genuína e não tenha sentido supôr que o outro dissimula algo. Vejo alguém partir uma perna e queixar-se com dores, situação em que não faz sentido colocar a possibilidade de dissimulação. Mas sabemos que essa situação de evidência quanto ao carácter genuíno da expressão nem sempre se revela e que em muitas outras situações a possibilidade de dissimulação está sempre presente. Por isso a clausura das outras mentes relativamente a cada um é parcial e significa precisamente a possibilidade de dissimulação. Podemos voltar a falar aqui de um interior, sem dúvida diferente, que já não deve o seu estatuto a uma clausura total por ser representado segundo a imagem de uma caixa a que apenas o seu proprietário tem acesso. Agora o interior é regido pela autoridade da 1ª pessoa relativamente à exteriorização genuína ou dissimulada e ainda pela incerteza relativa (clausura parcial) de cada um relativamente a essa genuidade ou dissimulação das outras mentes. Quando o exterior é transparente, sem qualquer opacidade, isto é, sem qualquer indício de dissimulação, então simplesmente o interior desaparece. É por isso que a uma criança que ainda não sabe dissimular não atribuímos interior ou a um outro qualquer ser que se exprima sempre

genuinamente. Mas assim que a exteriorização se torne opaca e que a possibilidade de dissimulação se introduza, então aí nasce o interior. Acabamos pois por ver que se a refutação da linguagem privada e do interior como caixa está associada a uma exterioridade plena da linguagem, esta, pelo seu uso expressivo, reintroduz o sujeito, ou um certo interior em que reconhecemos vontade e intencionalidade (sem o que também não poderíamos falar de dissimulação). Também aí se revelam uma clausura parcial e um cepticismo moderado quanto ao conhecimento de outras mentes. Esta questão é perfeitamente resumida numa observação escrita por Wittgenstein alguns dias antes da sua morte em Abril de 1951. «“Pode alguém saber o que acontece noutro, como o próprio o sabe?”- Bom, de que modo é que ele o sabe? Ele pode exprimir a sua vivência. Nele, uma dúvida acerca de ele próprio ter efectivamente esta vivência, não entra em jogo”- uma dúvida análoga à de saber se ele tem esta ou aquela doença. O outro porém pode perfeitamente duvidar se essa pessoa tem esta vivência. A dúvida entra por isso em jogo, mas precisamente por isso também é possível que exista a certeza completa” (LWPP 2 92). É pois esta dúvida, ou melhor este jogo entre dúvida e certeza acerca da expressão do outro que gera o seu interior. Notemos que é a relação comunicacional e a assimetria de perspectivas a condição geral para que isso aconteça. Mas o cepticismo moderado e a clausura parcial das mentes umas em relação às outras não deve ser encarada como algo negativo, uma limitação das nossas formas de vida. Pelo contrário essa é a relação própria entre seres humanos. “Eu pressuponho o *interior*, na medida em que pressuponho um ser humano” (LWPP 2 64). E nesta gota de filosofia concentra-se toda uma antropologia construída pela sua filosofia da linguagem e da mente.

The Other Minds Problem from the Point of View of Moderate Skepticism in Wittgenstein

Abstract:

It is argued in this paper that the Cartesian model of mind as well as the common sense one leads to radical skepticism about knowledge of other minds. Wittgenstein's criticism of these models disqualifies the idea of private objects, which fill the mind, and only the subject himself is able to know.

Analysis of communication process shows (*PI*, 293) that so called mental objects are irrelevant and they are rather produced by language game. The most primitive language games are expressive ones and they work as a necessary *medium* between subjects. But they are not also so to say an instrument of complete exteriorization of the inner, where radical skepticism could give place to absolute transparency. Wittgenstein preserves an inner (not a Cartesian one) contrasting with an outer and without which the very concept of human being would not be possible. Inner or mental concepts doesn't escape fully to dissimulation and are dependent of will, therefore the inner is partially closed to the so called third person or objective perspective. Moderate skepticism is the final Wittgenstein attitude: our form of life includes necessarily this kind of skepticism, which stands between radical skepticism and external behaviourism. It is the correlate of a more reassuring point of view of a human world.

Bibliografia:

Hacker, P.M.S. 1990 *Wittgenstein: Meaning and Mind*, Oxford: Blackwell

McGinn, Mary 1997 *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, London: Routledge

Wittgenstein:

LWPP 1 - Last Writings on the Philosophy of Psychology 1982 vol. 1, ed. G.H. von Wright and H. Nyman, Chicago: The University of Chicago Press

LWPP 2 - Last Writings on the Philosophy of Psychology 1992 vol. 2, ed. G.H. von Wright and H. Nyman, Oxford: Blackwell

IF - Philosophical Investigations 1978 Oxford: Blackwell (trad. portuguesa de M.S. Lourenço, Fundação C. Gulbenkian, Lisboa, 1995, 2^a ed.)

RPP 1 - Remarks on the Philosophy of Psychology, 1980 vol. 1, ed. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, Oxford: Blackwell

