

A PRÁTICA DA DÚVIDA NOS *ENSAIOS* DE MONTAIGNE: UM USO CÉTICO DA RACIONALIDADE

Sylvia Giocanti

Universidade de Paris 1, Sorbonee
Email: sylvia.giocanti@univ-paris1.fr

Montaigne sugeriu escrever “ensaios infinitos” com base em seus *Ensaio*s, que não ficariam devendo nada a seu autor.¹ De fato, a própria concepção do ensaio nos permite tomar a liberdade de reinterpretar o que lemos a partir de novas perspectivas. Essa liberdade não significa um relaxamento das exigências intelectuais de um tratado filosófico. Ela expressa uma concepção diferente de racionalidade e promove um uso diferente dela.

Primeiro, explicaremos a ligação entre a forma do ensaio e esse uso da racionalidade e, em seguida, mostraremos um de seus aspectos, a mudança de ponto de vista, o exercício cético do julgamento.

1 A contribuição do formato de ensaio para um uso filosófico diferente da racionalidade, em que os conceitos são desarticulados e os pensamentos são reformulados

1.1 Uma redefinição da razão

Os *Ensaio*s são a expressão filosófica mais bem-sucedida, mais completa e mais radical do ceticismo moderno: a própria forma do ensaio deriva do fato de que a dúvida (como incerteza, irresolução) está no cerne do pensamento humano, de modo que a racionalidade que se desdobra nele é compreendida não apesar dessa característica antropológica, mas com base nela.

Na filosofia clássica, o que se entende por “razão”? A capacidade da mente humana, expressa no discurso, de vincular ideias de acordo com regras aceitas por todos, dentro da estrutura de um argumento (demonstração, cálculo ou outras formas de raciocínio) com base no qual o conhecimento da realidade e a ação sobre a realidade são engajados. Mas, para Montaigne, a razão não é exercida no discurso como um princípio de ordem, pois é concebida como um “instrumento de chumbo e cera, extensível, dobrável e adaptável a todos os ângulos e medidas”.² É por isso que cabe ao homem fazer uso dela de uma maneira diferente daquela prescrita por filósofos e cientistas, que exigem dela mais do que ela é capaz e a condenam à estupidez por suas pretensões desordenadas. Uma vez que a razão humana não é mais concebida como capaz de encontrar em si mesma as leis do ser ou da natureza, mas como obedecendo a regras específicas da imaginação, ela é caracterizada por uma inventividade que pode alimentar a inteligência ou levá-la à ruína, dependendo das circunstâncias que a exijam. Desde o momento em que o pensamento humano é deixado à contingência, quando a razão não detém o privilégio de acesso à

¹ Veja Montaigne, *Essais*, I, 40, p. 251. Sobre a reapropriação como um meio de formar julgamento, consulte I, 26, p. 152. Cito o texto de Montaigne na edição de Villey, PUF, Quadrige.

² Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 565.

permanência do ser – que a ordem conceitual supostamente reproduz –, a razão está errada em persistir nesse empreendimento, em exigir mais do que pode. E essa atitude define o dogmatismo.

A concepção cética da filosofia, expressa na forma do ensaio, promove, assim, outro uso da razão, que aceita a natureza provisória das afirmações, sua variação, a descontinuidade do discurso, seu caráter parcial e até fragmentário. Esse aspecto irregular do discurso refere-se, além da contingência do pensamento, à ausência de autoidentidade por parte do orador, que, no entanto, autentica suas palavras como suas, e até mesmo como verdadeiras, não em referência a uma definição *metafísica* de verdade como uma manifestação do ser, mas em referência a uma definição *humana* de verdade como uma expressão da boa fé do orador.

Entretanto, aqueles que se expressam de boa fé na forma de um ensaio não o fazem a partir de uma posição segura. Pelo contrário, a declaração de Montaigne de que “se minha alma pudesse se firmar, eu não tentaria, eu me resolveria”³ define o ensaio como o gênero discursivo mais adequado para expressar a irresolução do pensamento e, conseqüentemente, como a expressão mais apropriada de uma filosofia de não-posição. Essa filosofia nunca resolvida, que chamamos de ceticismo, não pode ser expressa de outra forma senão em uma trama solta que é sempre maleável (por meio de adições e acréscimos), cuja tecelagem, ao contrário do que Adorno afirma, não possibilita a obtenção de uma malha apertada.⁴ Se Montaigne compara seus *Ensaio*s a uma “marchetaria mal unida”,⁵ ou seja, cujos retalhos nunca estarão suficientemente próximos para dar a ilusão de continuidade, é porque cada momento se situa inicialmente em uma relação de descontinuidade em relação aos outros, e que o que se torna verdadeiro para o autor ao se superar graças ao esboço de uma configuração na qual ele se reconhece, não supera essa descontinuidade, mas a adapta constantemente. Em termos metafóricos, a marchetaria mal ajustada é a forma mais apropriada para o retorno crítico do pensamento a si mesmo e à tradição filosófica na qual ele está inserido.

1.2 O surgimento do pensamento após a desvinculação de conceitos

Em particular, a forma do ensaio permite desvincular conceitos para revelar uma profusão de pensamentos produzidos pela imaginação, alguns dos quais são irreduzíveis ao conceito.⁶ (Isso também explica o uso de metáforas, como a da “marchetaria mal unida”, para designar essa forma de pensamento).

De acordo com essa abordagem cética, o pensamento é caracterizado pela espontaneidade de seu surgimento, sua fuga para a dessemelhança de si mesmo, e não pela produção de conceitos com uma função de síntese, de organização da experiência com base em um entendimento legislador. O sujeito montaigniano não é apenas o sujeito kantiano, que se caracteriza por uma consciência da unidade da síntese de todos os fenômenos, mas também não tem, como em Hume, a unidade e a singularidade (“Eu nesta hora e eu em outras horas somos dois”, escreve

³ Montaigne, *Essais*, III, 2, p. 805.

⁴ Em “L’essai comme forme” (1958) em *Notes sur la littérature* (Paris, Flammarion, 1984 para a tradução francesa de S. Muller, p. 17), Adorno caracteriza a composição dinâmica e equívoca do ensaio da seguinte forma: “Os momentos são tecidos juntos como em um tapete. É da firmeza dessa trama que depende a fecundidade dos pensamentos”. É discutível se, para os *Ensaio*s de Montaigne, o critério de fecundidade do texto está na “firmeza” da trama.

⁵ Montaigne, *Essais*, III, 9, p. 964.

⁶ Essas são o que Hans Blumenberg chamaria de “metáforas absolutas”. Consulte *Paradigmes pour une métaphorologie* (1998), Paris, Vrin, 2006, p. 10.

Montaigne)⁷ que nos permitiria falar de um sujeito que unifica a experiência. Tampouco pode ser pensado como uma forma que deve alcançar sua excelência de uma maneira específica (Aristóteles), ou como uma substância espiritual capaz, por meio do conhecimento da natureza, de aperfeiçoar a si mesma, de aperfeiçoar sua formação corrigindo seus erros (Descartes). O sujeito montaigniano é simplesmente um sujeito do discurso que não busca se aperfeiçoar, nem mesmo se corrigir, mas que, observando o que sua história fez dele,⁸ e o que ela constantemente acrescenta ao que já existia, busca, enquanto a narra, determinar usos apropriados de si mesmo que lhe permitirão ajustar seu modo de ser (de se comportar) ao que ele diz.

Enquanto manter um registro da própria vida nos força a representá-la e, assim, controlá-la,⁹ o aparecimento fenomenal para si mesmo é em si mesmo incontrolável, porque é inesperado e até mesmo imprevisível e, portanto, sempre surpreendente. Enquanto não for examinado em uma linguagem que busque lhe dar uma forma, apreendendo-o por meio de uma representação, o pensamento surge aleatoriamente e “cai em nossa fantasia”, sobre qualquer assunto, apenas para desaparecer, evitando constantemente qualquer coisa que possa detê-lo, apenas para renascer em outra forma.¹⁰

Isso significa que, no ceticismo, o pensamento não é definido primordialmente como *logos*, como a capacidade intelectual de unir elementos de acordo com uma ordem lógica que não pode ser dissociada da linguagem. Em vez disso, ele é definido como um fluxo de consciência que transmite elementos primários desarticulados que se apresentam como uma mistura de representações mais ou menos vívidas, às vezes misturando-se e fundindo-se umas com as outras até o ponto de indistinção ou formação de monstros. O pintor Goya os retratou em suas gravuras como emergindo do sono da razão. Para o cético, uma mente racional totalmente desperta pode dar origem a esses monstros, porque a vigília, ao contrário do sono profundo, nunca dissipa completamente os devaneios, e há apenas uma diferença de grau entre esses dois estados - como Pascal reformularia “nossa vida é um sonho um pouco menos inconstante”.¹¹ É por isso que Montaigne toma a liberdade de chamar nossos devaneios e nossos sonhos de “razão”.¹²

Portanto, se quisermos examinar o pensamento como ele se manifesta para nós e estudar as “quimeras e monstros fantásticos” que ele cria “sem ordem ou propósito”,¹³ devemos ter cuidado para não tentar discernir formas estáveis. Fazer isso é correr o risco de não entender nada dos fenômenos que estamos examinando e de descartar as próprias deformidades que tivemos de examinar. Em vez disso,

⁷ Montaigne, *Essais*, III, 9, p. 964.

⁸ Montaigne, *Essais*, III, 2, p. 804: “Os outros formam o homem; eu o recito e represento um homem em particular que está muito mal formado e que, se eu tivesse que moldá-lo novamente, eu realmente o tornaria bem diferente do que é. Meshuy, está feito.

⁹ *Ibid*, p. 805: “É um *controle* de vários e mutáveis acidentes e imaginações não resolvidas, e quando há quaisquer opostos, seja porque eu mesmo sou diferente, seja porque apreendo o assunto por meio de outras circunstâncias e considerações”. “Verificar” tem o significado de verificar a exatidão, mas também de registrar em um suporte material e, a partir daí, interpretar o que ele contém com base na representação que se faz dele.

¹⁰ A expressão “cair na fantasia” é usada extensivamente por Montaigne, que também descreve o registro de seus pensamentos como uma tarefa interminável: “Quando eu seria capaz de representar a agitação e a mutação contínuas de meus pensamentos, em qualquer assunto em que eles caíam (...)?” Montaigne, *Essais*, III, 9, p. 946.

¹¹ Pascal, *Pensées*, frag. 653 (edição Sellier).

¹² Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 523: “Chamo de razão nossos devaneios e nossos sonhos, com a dispensa [permissão] da filosofia”. Cf. também p. 596.

¹³ Montaigne, *Essais*, I, 8, p. 33.

precisamos recorrer ao poder de desvinculação da mente, por meio de sua “volubilidade” e “dissolução”, a fim de romper os limites da linguagem comum. *Conceptus* significa conter dentro de limites. Libertar o pensamento para desnudá-lo consiste, portanto, em combater o processo que, ao fixar as produções da mente, ao acorrentá-las umas às outras, ao tentar domar sua selvageria, as mutila como animais presos. O ensaio, portanto, refere-se àquela forma de discurso que capta tanto o aparecimento quanto os pensamentos que o acompanham de maneira fugaz, antes de qualquer conceituação, delimitação ou articulação metódica das representações. Na maioria das vezes, isso envolve desfazer o que já foi capturado pelo estrangulamento do discurso.

Os conceitos filosóficos são, de fato, considerados pelo cético como artificialmente delimitados, por conveniência, para satisfazer as exigências da tradição filosófica tal como foi constituída desde Aristóteles (“o príncipe dos dogmáticos”) e, em particular, para satisfazer a busca por formas substanciais, de seres cuja natureza é bem delimitada. Na medida em que o que temos agora para pensar, e que constitui a experiência de todos na medida em que estão sujeitos ao devir, é uma transformação e multiplicação de formas individuais (pensadas e percebidas) cujas naturezas não são bem delimitadas, precisamos desvincular os conceitos. Isso consiste em mostrar a passagem de uma forma a outra (ou transformação), na deformidade permanente - com relação à forma metafisicamente compreendida, universal e permanente -, e em mostrar que essa deformidade só pode ser explicada relacionando-a a circunstâncias vizinhas e habituais, ou seja, a formas acidentais capazes de constituir a verdade do sujeito, mas somente na medida em que elas compõem sua história, uma história contingente que deixa de lado outras possibilidades que nunca foram exploradas. (É por isso que Montaigne pode declarar, no início de III, 2, que “cada homem carrega toda a forma da condição humana”).

Essa concepção da verdade como histórica e, portanto, contingente, na medida em que se refere a condições específicas nas quais o pensamento é desenvolvido (que incluem eventos que ocorreram em um determinado momento), está em desacordo com uma concepção universalista da verdade baseada na univocidade dos conceitos. De acordo com essa concepção dogmática da verdade, o que é certo é o que se apoia em fundamentos firmes que, quando perdem sua obviedade, despertam uma nostalgia que nos leva a procurá-los como tesouros enterrados. Segue-se que a primeira tarefa do filósofo é desenterrar os primeiros princípios e, em seguida, projetar e construir sobre esse alicerce um edifício no qual o conhecimento é sistematicamente organizado. (São essas construções intelectuais que são ridicularizadas na “Apologie de Raymond Sebond”). O cético, por outro lado, vê a jornada filosófica não como um espaço fechado adequado para experimentos arquitetônicos - a menos que sejam tão efêmeros quanto castelos de areia¹⁴ - mas como uma experiência intelectual “aberta”. Sua abertura decorre não apenas do fato de que ela não se desenvolve dentro de uma estrutura predeterminada, mas também do fato de que ela não se esquiva da novidade equiparando-a ao passado, às formas existentes, mas que acolhe o surgimento de novas formas. Por ser tateante em suas intenções e admitir a gratuidade de seus objetivos (já que o que conta, acima de tudo, é o movimento da pesquisa, que desde Sexto Empírico orienta o ceticismo), o ensaio não designa apenas a forma resultante da inscrição da instabilidade do

¹⁴ Como o cético La Mothe Le Vayer, que apresenta seus diálogos como “pequenos edifícios à beira-mar” erguidos “para serem derrubados imediatamente”. Ver *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, Lettre de l'auteur, Paris, H. Champion, 2015, p. 258.

pensamento no discurso: designa também o livre jogo da mente, na retomada incessante de sua pesquisa, que essa forma discursiva autoriza.

1.3 O ensaio como a invenção de um novo idioma

O cético, portanto, pratica a dissociação conceitual, a fim de pensar sobre o que a mente experimenta: a variedade e a mobilidade da realidade fora dela e dentro dela, como aparece para ela em um fluxo contínuo de representações, de pensamentos misturados e flutuantes, que só podem ser apreendidos, relatados, “colocados em função” (registrados) em sua diversidade, inventando uma nova linguagem. De acordo com Montaigne, essa nova linguagem é o que faltava a Sexto Empírico para impedir que objeções impertinentes fossem levantadas contra ele devido à falta de consciência do status suspensivo de seu discurso, que também se estendia às afirmações.¹⁵

Assim, podemos falar do ensaio em termos de “ceticismo estilístico”,¹⁶ em referência ao novo arranjo do discurso que ele autoriza. O ensaio é o que torna possível evocar imagens, criar narrativas, introduzir ficções e técnicas de dramatização (incluindo o distanciamento irônico) e substituir a conceitualização por um processo de metaforização que desloca o significado usual dos termos (por exemplo, “selvagem” nos capítulos I, 31 e III, 6, dedicados aos povos da América) e o movimenta em diferentes sentidos, sem fixá-lo definitivamente, para fins polêmicos, mas também para renovação.

Vejam os três exemplos desse trabalho de metaforização: primeiro, a “pintura de si” substitui a injunção socrática de conhecer a si mesmo (considerada farsa no final do capítulo “Sobre a vaidade”). Ela substitui a abordagem teórica do eu por uma abordagem baseada na reflexão, no sentido de um retorno mimético e poético ao eu, no modo da infinita formação e recaptura da imagem por meio da qual chegamos a nos conhecer. Segundo exemplo: em III.5, a metáfora da caça é desviada de seu significado platônico (o do erotismo idealista do *Banquete*) para retornar à sua dimensão sensível e depreciar a captura do objeto de desejo, sendo a caça superior à captura. Finalmente (terceiro exemplo), a metáfora do “cavalo fugido” (em I, 8) reconfigura a concepção do próprio pensamento, referindo-se ao seu surgimento inesperado, seu caráter esquivo, indócil e indomável.

O livre jogo da mente que o ensaio autoriza não é, entretanto, comparável ao de uma criança que toma o rumo oposto ao da mente séria do adulto. A mente do cético é móvel, sem ser inocente ou ingênua, e quando brinca na forma aberta do ensaio, ela satisfaz um desejo de emancipação que é mais adolescente do que infantil. No curso de um discurso sinuoso, tomando caminhos secundários que rejeitam a lógica dedutiva, ele está em busca de uma forma de maturidade que não seja a do filósofo dogmático. Nesse sentido, Adorno diz, com razão, que “a lei formal mais profunda do ensaio é a heresia”, ou seja, “uma desobediência às regras ortodoxas do

¹⁵ Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 527: “Vejo os filósofos pirrônicos que não conseguem expressar sua concepção geral de forma alguma, pois precisariam de uma nova linguagem. A nossa é toda feita de proposições afirmativas, que são suas inimigas em tudo; de modo que, quando dizem ‘eu duvido’, são incontinentemente segurados pela garganta, para fazê-los admitir que pelo menos estão certos e sabem disso, que duvidam”.

¹⁶ Tomo emprestada essa expressão de Nicolas le Cadet. Ver NBSAM, 2º semestre de 2007, “La maxime et le ‘nouveau langage’ des *Essais*”, p. 86-87. Na França, o trabalho de André Tournon e Jean-Yves Pouilloux é responsável pela nova abordagem dos *Essais* de Montaigne como *escrita* cética.

pensamento”,¹⁷ por meio da qual a razão pode exercer uma “liberdade de desvio” que lhe é cara, porque por meio dela “tudo o que era dado como certo não é mais tão dado como era antes”.

No entanto, em Montaigne, esse desrespeito à autoridade não reflete uma rebelião em princípio contra a ordem seguida por um discurso dominante, como aquele que caprichosamente precipitou o libertino La Mothe Le Vayer nas estradas.¹⁸ Em vez disso, o ensaio é uma tentativa de dar lugar ao que Blumenberg chama de “pensividade” (*Nachdenklichkeit*),¹⁹ uma suspensão, seguida de uma circunspeção, que nos permite retornar ao que foi pensado, ao que pensamos sem tê-lo julgado. Ela nos convida a manter um desafio (ou distância em relação às nossas opiniões) que nos permite “desconstruir” as práticas discursivas em sua pretensão de dar conta da realidade (ou seja, na verdade, de fornecer respostas prontas), mostrando que elas estão mais preocupadas em obscurecê-la, com base em modos de ver que são sempre particulares.

A redação do ensaio montaigniano não propõe, portanto, nenhum outro método para obter conhecimento das coisas que alguns afirmam ter alcançado por outros meios. Como um “cético”, o ensaio propõe que olhemos para a realidade de forma diferente: que mergulhemos nos fenômenos - e não nas coisas em si - para, por meio desse retorno ao dado, dissipar a ilusão de uma imediaticidade que seria a de uma primeira natureza que teríamos de encontrar sob o que é apresentado como uma segunda natureza.

1.4 A elaboração discursiva como um artifício cultural que impede qualquer abordagem naturalista

De fato, o que é dado, o que constitui o conteúdo de nossas representações, é o produto da cultura e da história, do construído. Como tal, não constitui nem mesmo uma segunda natureza (que pressupõe uma primeira), mas a realidade como um todo, sem que haja necessidade de procurar uma natureza original por baixo (o tesouro enterrado que esconde os princípios) que, embora possa ter existido, não pertence mais à humanidade, exceto de forma imaginária. Isso é confirmado pelos mitos das origens, amostras representativas das mediações culturais por meio das quais elaboramos o conceito de natureza.

A esse respeito, é sintomático que a descompartmentalização mais poderosa (seguida de um deslocamento) do significado efetuada por Montaigne nos *Ensaio*s, tanto no nível de capítulos individuais (como, por exemplo, no capítulo 23 do Livro I sobre o costume) quanto no nível da obra como um todo, diga respeito ao conceito de “natureza”: A reformulação da relação entre “natureza” e “cultura” e, em seguida, a contestação de tal relação (na medida em que pressupõe uma oposição ou mesmo uma distinção que não é evidente), constitui uma das principais forças motrizes da

¹⁷ Adorno, “The Essay as Form” (O ensaio como forma), *op. cit.* p. 29.

¹⁸ No diálogo *De la divinité* (em *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*), La Mothe Le Vayer, de maneira tipicamente libertina e não cética, descreve seu caminho como baseado em um humor caprichoso que o levou, como as cabras, a tomar caminhos “isolados” (ed. Fayard, 1988, p. 304) ou “íngremes” (ed. Champion, 2015, p. 370) “e solitários”.

¹⁹ H. Blumenberg, “La pensivité” (1980), em *Cahiers philosophiques*, tradução de Denis Trierweiler, n. 123 /4e trimestre 2010 des, Scéren-Cndp, p. 83-87.

dinâmica do texto e uma das principais contribuições do ensaio para a reflexão filosófica e antropológica.²⁰

Como o ensaio toma como seu objeto o que é dado na cultura, e na linguagem em particular, ele toma como ponto de partida o conjunto de discursos já elaborados por outros, sobre os quais faz um retorno crítico.²¹ É nesse processo que o conceito de “natureza” é esvaziado de seu significado e é convocado como tal, ou seja, para ser dissolvido a cada vez, embora - como atestam as muitas ocorrências do termo nos *Ensaio*s de Montaigne - ele reapareça constantemente.

A partir desses desvios possibilitados pelo uso equívoco das palavras no discurso, e que são tantas formas de desafiar a relevância das delimitações conceituais, o cético trabalha com a linguagem comum para suspender, recompor e depois redefinir o significado. E seria errado, como Blumenberg ressalta,²² acusar os desvios de constituírem um desvio da racionalidade do discurso, na medida em que recomenda um caminho mais longo do que o reto. É claro que, em vez de se ater a um significado único e inequívoco, a digressão exige que olhemos para a direita e para a esquerda. Mas é desviando do conceito de “natureza”, ou seja, paradoxalmente, explorando em profundidade o que se entende por “costume”, que o ensaísta pode criticá-lo.

Ao contrário de uma persistente interpretação naturalista dos *Ensaio*s de Montaigne,²³ verifica-se que, longe de constituir um refúgio para o cético, a natureza é dissolvida no costume, uma vez que seu significado é explicitamente e por decreto estendido ao “uso e condição de cada um de nós”,²⁴ em outras palavras,

²⁰ Só podemos concordar com a afirmação de Adorno sobre o ensaio: “Seu verdadeiro tema é a relação entre natureza e cultura”. Consulte “O ensaio como forma”, *op. cit.*, p. 24.

²¹ Da mesma forma, o ensaísta pode se referir a Deus um grande número de vezes (cerca de 500), não por reverência, nem porque Deus constitua um objeto central de pensamento em sua filosofia, mas na medida em que esse termo se refere a um fato cultural e social inscrito no discurso. As numerosas ocorrências de “Deus” nos *Ensaio*s podem, assim, ser explicadas, paradoxalmente, pela fraqueza de nossa crença, que Montaigne deplora, mas da qual, como membro de uma comunidade linguística, ele não pode escapar: os costumes do país fazem com que tenhamos sempre Deus na boca (II, 12, p. 527-528), em vez de tê-lo na alma, de modo que, no fim das contas, somos cristãos “apenas por meio de nossa língua” (II, 12, p. 442). Sobre essa questão, veja meu artigo “Quelle place pour Dieu au sein du discours sceptique de Montaigne?” em *L'Écriture du scepticisme chez Montaigne*, M.-L. Demonet e A. Legros eds. Legros, Librairie Droz, Genebra, 2004, p. 63-76.

²² H. Blumenberg, *Le souci traverse le fleuve* (1987), “Détours”, Paris, éditions de l'Arche, 1990, p. 153-154.

²³ O suposto naturalismo de Montaigne às vezes resulta do estudo de suas fontes antigas, como faz Emiliano Ferrari, por exemplo, com base no estoicismo moral em *Montaigne, une anthropologie des passions*, Paris, Classique Garnier, 2014, parte I, p. 207-217. O naturalismo de Montaigne também é frequentemente associado à nostalgia pela origem, por um Éden perdido, com a idealização do que é primeiro e ainda de acordo com o projeto da natureza. Consulte Franck Lestringant, *Le Cannibale, grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, cap. 8, p. 188 e 298. Cf. Gérard Defaux, “Un Cannibale en haut de chausses : Montaigne, la différence, et la logique de l'identité”, em *Modern language Notes*, Vol 97 (n. 4), maio de 1982, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, p. 932 e 955. Em “De la difficulté d'être ‘desnature’” (em BSIAM, Paris, Classique Garnier, 2017-1, n. 65), Laurent Gerbier observa o problema levantado pela referência de Montaigne à normatividade natural, mas conclui mantendo “um naturalismo de Montaigne” apenas atravessado por “tensões complexas” (p. 85).

²⁴ Montaigne, *Essais*, III, 10, p. 1009: “Se o que a natureza exata e originalmente exige de nós para a preservação de nosso ser é muito pouco (...), dispensemos algo mais: chamemos ainda a natureza de uso e condição de cada um de nós; tributemos a nós mesmos, tratemo-nos de acordo com essa medida, estendamos nossa pertença e nossas contas até esse ponto”.

àquilo a que estamos acostumados. A natureza não é mais do que um marcador em um discurso, tendo uma realidade por meio do discurso - como o operador de diferenciações que, colocadas à prova da realidade fora do discurso, são apagadas - e que deve sua imensa riqueza semântica ao conjunto de discursos em que é invocada e desenvolvida pela imaginação. Mas esse marcador não deve nos enganar: se, como diz Pascal, no homem “tudo se torna sua natureza”, que “o costume é nossa natureza”,²⁵ isso significa que na natureza humana há essencialmente algo convencional, que as sociedades humanas existem por meio de normas, que os homens individualmente existem mentalmente para si mesmos por meio da linguagem que compartilham com os homens da mesma comunidade, e cujo aprendizado também exigiu que eles se submetessem a tais e tais formas culturais de vida. E se a linguagem é decisiva - a linguagem dos *Ensaio*s tanto quanto a linguagem cotidiana - ela significa menos o que significa pela definição de cada termo (como “natureza”) considerado isoladamente, do que pelo uso que se faz dele, que se refere a um acordo mental sobre um entrelaçamento de analogias constituídas por costumes, um entrelaçamento dentro do qual o ensaio opera suas mudanças semânticas.

A reconfiguração do conceito de natureza é mais do que apenas um exemplo: a natureza é um dos conceitos mais trabalhados pela cultura - e, conseqüentemente, o mais artificial - com base no qual são feitos julgamentos, sem perceber que qualquer posição (definição, tese), por ser arbitrária (por ser contingente), deve ser considerada precária ou provisória. As “paradas” de Montaigne são pontos de perplexidade que se abrem para diferentes pontos de vista. Dentro dessa escrita polifônica, as opiniões expressas como “estimativas” (e não “opiniões” com pretensão de conhecimento) pertencem a um pensamento filosófico “sempre aprendendo e sendo testado” que nunca se resolve, ou, como Sexto Empírico disse, nunca tem a certeza de que as coisas são completamente como diz. É por isso que o cético afirma se relacionar com os objetos de seu discurso de forma aproximada²⁶ e, usando moduladores para atenuar seu caráter afirmativo.²⁷

Essas precauções discursivas seriam inúteis se não fossem acompanhadas de um julgamento. De fato, desde o momento em que o juiz e o julgado estão em perpétua mutação e fluxo, o sujeito que julga não tem um critério fixo. Ele só pode ganhar confiança no exercício do julgamento “esfregando e limando seus cérebros contra os dos outros”.²⁸ A forma do ensaio é inseparável da prática cética (*essai*) de julgamento que é exercida nele, com o objetivo de confrontar o julgamento dos outros e até mesmo integrá-lo, ampliando os pontos de vista.

2 O exercício cético de julgamento: da ampliação do ponto de vista ao perspectivismo cético

²⁵ Pascal, *Pensées*, ver respectivamente frag. 397 Lafuma (frag. 16 Sellier) e frag. 418 L (frag. 680 S).

²⁶ Sexto Empírico, *Pyrrhonian sketches*, I, 28, [207].

²⁷ Veja as expressões usadas pelos céticos em *Esquisses pyrrhoniennes* I, 18 e seguintes e o apelo de Montaigne para usá-las em seus discursos: “Sou levado a odiar coisas plausíveis quando elas são plantadas em minha mente como infalíveis. Gosto dessas palavras que suavizam e moderam a temeridade de nossas propostas: A l’aventure, Aucunement, Quelque, On dit, Je pense, et semblables.” *Essais*, III, 11, p. 1030

²⁸ Montaigne, *Essais*, I, 26, p. 153.

2.1 Confrontar os julgamentos dos outros para ampliar seu ponto de vista

Para Montaigne, ao contrário de Descartes, o fato de ninguém se considerar desprovido de bom senso não significa que todos sejam igualmente dotados dele, mesmo que muitos sejam prejudicados pela ignorância do método. O que isso significa é que, como ninguém pode ver além de sua própria visão,²⁹ a única maneira de combater a tolice hipotética, da qual não podemos nos acusar sem ao mesmo tempo pedir desculpas, é não recorrer a uma ordenação racional de nossos pensamentos. Na medida em que a razão não é um modelo de retidão, mas um poder de distorcer argumentos em todas as direções, demonstrar a razão é mais como tentar bater a cabeça contra outras cabeças. Quando a razão é “torcida [tordu] e manca e vacilante”,³⁰ não deveríamos nos irritar imediatamente com a manqueira de outras mentes, mas primeiro aceitar que a possível fonte desse desagrado é a recusa em reconhecer a estupidez a que os outros nos remetem.³¹ Assim, de acordo com essa concepção cética de racionalidade, a interação, o confronto com os outros por meio da conversa, é inerente à prática cética do julgamento, ou seja, à implementação de uma racionalidade não apoiada por regras imanentes à própria razão.

Aqui encontramos uma característica do ceticismo que pode ser apresentada por diferenciação. Por exemplo, para Hobbes (como para Pascal e Spinoza, aliás), é sempre possível acabar com o significado flutuante dos termos, uma fonte de discórdia, fixando-os com definições, usando um método emprestado da geometria. A razão sempre pode ser mobilizada para governar o significado das palavras e evitar os mal-entendidos resultantes, porque essa faculdade permanece soberana, ou seja, é caracterizada por uma retidão que lhe é essencial e que, mesmo quando dominada pelas paixões, nunca pode ser completamente destruída. Por outro lado, para Montaigne, os significados flutuantes não podem ser fixados de uma vez por todas, baseando-se em modelos correspondentes a práticas especulativas, uma vez que estas tendem a aumentar a obscuridade dos termos. Eles só podem ser estabilizados, por um período indefinido, quando seu uso provavelmente será reconhecido por outros sujeitos. A equivocidade também não pode ser remediada racionalmente por uma regulamentação que viria das decisões de um poder soberano com autoridade, pois o próprio Soberano precisa construí-la - elaborar a regra - na troca para ter acesso à racionalidade.³² Os julgamentos são de fato regulados e até mesmo atualizados de fora, mas por meio de seu confronto incessante com os julgamentos dos outros, em pé de igualdade.

Essa leitura pressupõe que não definamos o ceticismo de Montaigne com base em Sexto Empírico, para quem a oposição de argumentos opostos - que exercem a mesma força na mente (*isosthenia*) - produz *epochè*, ou seja, a suspensão do julgamento (ou assentimento). Para Montaigne, e para todos os céticos modernos que herdaram a prática montaigniana de julgamento, o julgamento não é suspenso, mas constantemente renovado. O exercício da razão não é concebido como um beco sem saída que, por acaso, levaria à *ataraxia*, mas como uma inflexão em um discurso que é constantemente relançado sob o ímpeto das sucessivas retrações que seguem as revisões dos julgamentos. Esse é, aliás, o próprio significado do termo “ensaio”,

²⁹ Montaigne, *Essais*, II, 17, p. 657.

³⁰ Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 565.

³¹ Veja Montaigne, *Essais* III, 8, p. 929 e Pascal, *Pensées*, frag. 132 (S).

³² Para uma comparação precisa entre Montaigne e Hobbes sobre esse ponto, consulte Géraldine Lepad e Sylvia Giocanti, “Parole et obligation chez Montaigne et Hobbes”, em *L’axe Montaigne et Hobbes : anthropologie et politique*, ed. E. Ferrari e Th. Gontier, Classique Garnier, Paris, 2016, p. 229-248.

que é um teste cético de julgamento.³³ No contexto de uma antropologia cética na qual a constância é excluída, essa atitude não é indigna de um homem que casualmente se safaria cantando palinódia. Pelo contrário, ela expressa o exercício crítico do pensamento que ousa se confrontar constantemente e, portanto, não conclui com decretos firmes, inabaláveis e definitivos. É nesse sentido que Montaigne declara que ele “priva seu julgamento do direito de tomar decisões”.³⁴ Quando o cético moderno “interrompe” seu julgamento, ele não se torna dogmático. É um ponto de perplexidade a partir do qual o julgamento será renovado sob o impulso da dúvida, que - ao contrário de uma ideia recebida que associa a dúvida cética à paralisia - nunca é um freio ao seu exercício, mas um estímulo que encoraja seu renascimento. Para o cético - que, nesse sentido, herda mais da Nova Academia do que da tradição neopirrônica - o que impede o exercício do julgamento é a “estase”, em outro sentido de uma fixação do julgamento que o impede de ser atualizado.

Como resultado, o ceticismo moderno é um modelo para a retomada do julgamento, sem nunca ser ameaçado internamente por uma paralisia que seria devida à suspensão (que é o que a *epochè* implicaria, de acordo com os detratores do ceticismo), na medida em que ele se esforça, ao contrário, para lutar contra um modo dogmático de julgar que interrompe o julgamento irrevogavelmente. Uma vez que o que impede a boa compreensão das coisas é, antes de tudo, para cada indivíduo, a estreiteza de sua mente, o que significa que ele examina as coisas com uma distância pouco maior do que o comprimento de seu nariz,³⁵ é realmente uma questão de lutar contra si mesmo, tentando ampliar seu ponto de vista para incluir os outros.

Mas o cético então se encontra em uma situação paradoxal, na medida em que o confronto com a alteridade, a garantia da ampliação de seu julgamento, é também a fonte de sua tolice (sua falta de amplitude de visão). A estreiteza de seu julgamento decorre de sua submissão cega à autoridade, que é, acima de tudo, a dos costumes e hábitos de pensamento específicos da comunidade em que ele vive. Como resultado, poderíamos pensar que o julgamento emancipado decorre necessariamente da exclusão da opinião da multidão (como faziam os libertinos do século XVII), e não da integração dos pontos de vista dos outros.

Para o autor de “Da arte da conversação” (*Ensaio*s, III, 8), esse não é o caso, já que o pior talvez não seja tanto se expor ao erro seguindo os outros, como temiam os céticos neoademômicos, mas impor aos outros o que você acredita ser verdade, uma vez que você tenha se decidido. Em vez disso, é melhor fazer uma pausa no exercício - outra forma de parar sem tomar uma decisão - para ouvir o que os outros têm a dizer, correndo o risco de deixar a balança de seu próprio julgamento oscilar “sob os sonhos de uma velha”.³⁶ É sempre preferível envolver os outros na busca da verdade ou, mais precisamente, reajustar constantemente o que é considerado verdade e unir os assuntos. Nesse caso, é menos uma questão de conhecer os sujeitos do que de sujeitos constituídos como tais pela intersubjetividade e que, como tais,

³³ Montaigne, *Essais*, I, 50, p. 301: “O julgamento é uma ferramenta para todos os seus sujeitos e se confunde em toda parte. Por essa razão, nos testes que estou fazendo dele aqui, estou usando todos os tipos de oportunidades”. Cf. II, 17, p. 653: “Meu julgamento (...), do qual estes são os testes”. Ver também I, 26, p. 146 e II, 10, p. 407.

³⁴ Montaigne, *Essais* III, 8, p. 923: “Nós [filósofos céticos] que privamos nosso julgamento do direito de fazer julgamentos (...)”.

³⁵ Montaigne, *Essais*, I, 26, p. 157: “Uma clareza maravilhosa é obtida para o julgamento humano pelo fato de frequentarmos o mundo. Somos todos constrangidos e amontoados dentro de nós mesmos, e temos nossa visão encurtada para o comprimento de nossos narizes.”

³⁶ Montaigne, *Essais*, III, 8, p. 923.

favorecem as formas combinadas e refletidas de elaboração da verdade com as quais podem concordar.

Além da discórdia, e para construir uma história coletiva, o que importa para o cético é menos o reconhecimento de valores compartilhados do que o estabelecimento de fatos.

No entanto, o obstáculo inerente ao “paroquialismo” não é superado por essa determinação de se ater aos fatos. E sempre podemos nos perguntar como a ampliação de nosso pensamento e, em última análise, o encontro com a alteridade, poderia remediar uma discordância consigo mesmo ligada à falta de estabilidade do sujeito. Será que o dogmatismo individual e espontâneo - que se traduz em julgamentos peremptórios - geralmente não se origina da comunidade à qual pertencemos e que nos transmitiu seus preconceitos?

Na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant propõe, como uma das máximas do senso comum, o pensamento ampliado, pelo qual demonstramos a abertura da mente (*von erweiterter Denkungsart*), e que consiste em pensar colocando-nos no lugar de todos os outros. Mas será que esse homem universal, capaz de “elevar-se acima das condições subjetivas de julgamento às quais tantos outros se apegam e refletir sobre seu próprio julgamento a partir de um *ponto de vista universal* (que ele só pode determinar colocando-se no lugar dos outros)”,³⁷ realmente existe? Quem pode julgar sem ideias preconcebidas? O cético não propõe, como fez Kant, elevar-se acima dos julgamentos particulares, adotar o ponto de vista “do nada”, mas apenas estender o ego a outros julgamentos singulares que não os seus, para não ser vítima de sua própria estreiteza de visão.

Mas aí surge novamente a pergunta: é suficiente sair de nosso círculo de conhecidos para julgar as coisas com mais precisão? Em geral, isso nos leva a julgar as coisas com base no que já sabemos e a nos surpreendermos com coisas que, por não nos serem familiares, parecem, na melhor das hipóteses, “bizarras”, embora agradavelmente exóticas, ou, na pior, “abomináveis” ou “bárbaras”?³⁸

2.2 O perspectivismo cético como integração do ponto de vista de outra pessoa por meio do distanciamento de si mesmo

O conceito de “estranhamento”, reelaborado por Carlo Ginzburg em um de seus ensaios sobre o ponto de vista na história, uma vez transplantado para o campo do exercício cético do julgamento, é útil para aqueles que desejam refletir sobre as virtudes da distância.³⁹ Ele se refere a um processo de desfamiliarização, geralmente associado a dispositivos literários, como a inserção de uma história contada por um

³⁷ Kant, *Crítica da Faculdade de Julgar*, §40, tradução de A. Philonenko, Paris, Vrin. Philonenko, Paris, Vrin, 1986, p. 128.

³⁸ Montaigne, *Essais*, I, 31, p. 205: “Todo mundo chama de barbárie o que não é de seu costume; de fato, parece que não temos outro teste da verdade e da razão do que o exemplo e a ideia das opiniões e dos costumes do país onde estamos”.

³⁹ C. Ginzburg, “L’estrangement, préhistoire d’un procédé littéraire”, em *A Distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire* (1998 para a edição italiana, Gallimard, 2001 para a tradução francesa). Ginzburg, que se inspirou em um ensaio de Victor Shklovsky (*La marche du cheval*, Paris, 1973, p. 110-113), voltava regularmente a esse procedimento. Ver “Les Européens découvrent (ou redécouvrent) les chamans” e “Tolérance et commerce, Auerbach lit Voltaire”, em *Le fil et la trace* (2006, 2010 para a edição francesa, Verdier, p. 142 e p. 180). O uso cético que estou propondo aparece em *Retour sur un thème de Carlo Ginzburg, Essais*, Revue interdisciplinaire d’Humanités, ed. S. Landi, Bordeaux, 2013, sob o título “L’art sceptique de l’estrangement dans les *Essais* de Montaigne” (p. 19-35).

estranho - uma criança, um “selvagem”, um camponês, um animal - por meio da qual adotamos um ponto de vista diferente do nosso. Ao tirar a percepção do automatismo do hábito, esse dispositivo suspende as formas habituais de ver e cria as condições nas quais um objeto se torna visível novamente. Como agora achamos “estranho” o que nos era familiar, podemos julgá-lo de forma diferente.

Redefinido ceticamente, o “distanciamento” não leva o observador a ver as coisas pela primeira vez, de acordo com sua própria natureza, a partir de sua causa, como Ginzburg o caracteriza, recorrendo a uma fonte estoica. O cético, usando o mesmo procedimento, e sem negar a realidade - uma vez que, como fenômeno, ela se impõe com evidência factual -, a difrata a partir de vários pontos de vista, todos os quais se referem à posição de cada um dos observadores como situados. O fato de esses pontos de vista precisarem ser levados em consideração para se fazer um julgamento sólido não significa que todos eles tenham o mesmo valor, apenas que são valiosos para a descentralização (seja esse centro individual ou coletivo) e para identificar o ponto de vista dominante em uma situação que pode ser socialmente conflituosa.

Levando em conta que, de modo geral, os diferentes pontos de vista dependem e refletem as relações de poder, as visões que podemos ter da mesma coisa são, para o cético, sempre parciais, muitas vezes tendenciosas ou, pelo menos, seletivas,⁴⁰ e não nos permitem recuar o suficiente para adotar um ponto de vista sinóptico. Mas, de acordo com a maneira cética de se relacionar com a realidade a fim de avaliá-la sem cair no dogmatismo, é possível construir uma visão precisa, embora sempre apenas provável, levando em conta a pluralidade de pontos de vista, sua hierarquização de acordo com as relações de poder existentes, com o objetivo de, por meio de sua articulação, ponderar e movimentar os pontos de vista, sua ponderação e o movimento do observador entre eles, estabelecer os fatos com pelo menos certeza moral, no sentido cartesiano do termo, ou seja, “tão grande quanto a das coisas das quais não estamos acostumados a duvidar em relação à conduta da vida, mesmo sabendo que é possível, absolutamente falando, que sejam falsas”.⁴¹

O cético pode não conhecer a realidade, mas não desiste de tentar entendê-la de forma consensual. Na tradição neoacadêmica, os céticos comparam diferentes observações do mesmo fenômeno, buscando coerência, a fim de explicá-las de forma plausível, ou seja, mesmo que não consigam reconstruir as causas, de modo a satisfazer razoavelmente os critérios comuns de credibilidade.⁴² O cético (Sexto Empírico, Carnéades, Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer, Bayle), assim como o historiador, na medida em que se propõe a relatar a realidade, a investigar o que pode ser atestado pelos sentidos, procura testemunhos concordantes sobre o mesmo fato - que pode ser definido como uma configuração de aparências constituídas por sua captura simultânea no sistema perceptivo do mesmo observador -, mesmo que

⁴⁰ Pascal, *Pensées*, frag. 701 (Lafuma), 579 (Sellier): “Quando alguém deseja apontar utilmente para outro que ele está enganado, deve observar de que lado ele vê a coisa, pois geralmente é verdadeira daquele lado, e admitir essa verdade para ele, mas descobrir para ele o lado do qual ela é falsa. Ele fica satisfeito com isso, pois vê que não estava enganado e que só lhe faltava ver todos os lados.”

⁴¹ Descartes, *Princípios de Filosofia*, IV, AT 323, Paris, Alquié, Vol III, p. 522.

⁴² Por exemplo, Montaigne, em III, 11, p. 1032, considera mais natural acreditar que está sendo enganado ou que está lidando com uma mente perturbada, quando lhe é dito que alguém estava em dois lugares muito diferentes ao mesmo tempo e no mesmo dia. Pascal também segue esse critério de plausibilidade quando, como apologista, adota uma exegese voltada apenas para a fé humana. Veja-se Pascal *Pensées*, frag. 835 (L), frag. 423 (S).

provavelmente sejam diversificados por serem apreendidos de diferentes pontos de vista.

Assim, o cético não desiste da ideia de verificar o que aconteceu e em que circunstâncias. Pelo contrário, ele se propõe a fazer isso colocando à prova os fenômenos observados, mas a partir de uma concepção renovada de racionalidade e realidade que essa epistemologia perspectivista implica. O perspectivismo cético propõe que, ao olharmos para cada coisa de “vários ângulos e vários olhares”⁴³ (ou seja, de diferentes ângulos), podemos refinar nossa percepção dela, não captando sua natureza ou essência em uma única visão, mas examinando-a de diferentes distâncias,⁴⁴ girando em torno dele e virando-o em todas as direções, para abordá-lo de diferentes lados e com “outros olhos”,⁴⁵ ou seja, adotando, por sua vez, os vários pontos de vista que foram adotados sobre o mesmo objeto e permitindo-nos classificá-los.

De acordo com essa leitura, não se trata de ver com os olhos sinceros de alguém que está vendo pela primeira vez. O ponto de vista ingênuo, como tal, não existe e é meramente uma construção, a ficção de “um primeiro quem”. É uma tentativa deliberada de usar um artifício para contribuir para uma abordagem mais precisa da realidade, removendo os elementos que a obscurecem. Um fenômeno é mostrado sob uma luz diferente, quando pensávamos que já o conhecíamos de nosso mundo familiar, e somos enganados pelo fato de que tudo o que é desconhecido está relacionado ao conhecido, a fim de nos dar uma sensação de segurança.

É nesse ponto que a correção terminológica tem virtudes conceituais. Sabemos pela antiga tradição pirrônica, retomada por Nietzsche, que a linguagem é a grande operadora desse pseudoconhecimento. As unidades gramaticais são combinadas em conceitos (por exemplo, “selvagem”) e tomam posse do dado por meio de julgamentos prontos. O cético luta contra essa impressão de “já conhecido” ligada à linguagem e recorre a esse sofisticado processo de revisão de seu julgamento. A impressão de novidade ou estranheza não pode mais ser abordada sem suspeita como algo que, por meio do conhecimento das regras da natureza, poderia ser assimilado às formas existentes ou, ao contrário, como algo que seria irreduzível a essas formas e, portanto, destinado a ser rejeitado.

O cético é, portanto, levado a desconfiar da curiosidade, como Descartes a definiu como a primeira paixão do homem,⁴⁶ que poderia ser satisfeita pela descoberta de uma regra natural que acabaria com o espanto (“admiração” no vocabulário das *As paixões da alma*). Para o cético, na maioria das vezes a curiosidade não está correlacionada com o desejo de conhecer a realidade em toda a sua diversidade, um desejo que seria inerente à natureza de um homem caracterizado desde Aristóteles por sua aspiração ao conhecimento. Em vez disso, ela está enraizada na cultura e tende a incentivar a integração de cada pessoa à realidade, certamente por meio da adaptação ao ambiente natural, mas também por meio da adaptação ao meio social. Mas essa integração é frequentemente acompanhada pela depreciação e rejeição de qualquer coisa que não esteja em conformidade com costumes arbitrários, mas que todos consideram adequado erigir como normas universais, em nome de sua conformidade com a natureza ou da superioridade da

⁴³ Montaigne, *Essais*, I, 38, p. 235: “porque cada coisa tem vários ângulos e vários candelabros”.

⁴⁴ Pascal, *Pensées* frag. 558 (L), 465 (S): “Nunca julguei uma coisa exatamente da mesma maneira. Não posso julgar uma obra fazendo-a: devo fazer como os pintores e me afastar dela, mas não muito. Até que ponto? Adivinhe.”

⁴⁵ Pascal, *Pensées*, frag. 672 (L), frag. 552 (S): “Não apenas olhamos para as coisas de outros lados, mas com outros olhos. Temos o cuidado de não achá-las iguais”.

⁴⁶ Descartes, *Passions de l'âme*, Parte II, artigo 53. Consulte-se também os artigos 70 a 77.

cultura que supostamente incorporam. Para o cético, o homem tem uma tendência a admirar não o que ele não conhece, mas o que é incomum para ele e que ele não entende, não porque ele não conhece o fenômeno intelectualmente falando, uma vez que ele o observou e seus mecanismos, mas porque ele não o aceita.

O distanciamento cético, na medida em que desconfia dos efeitos virtuosos do conhecimento, não leva a uma simples relativização dos julgamentos sobre a realidade, mas a uma multiplicação de pontos de vista, para fins críticos. O objetivo é fazer novos julgamentos, ou seja, colocar as coisas em perspectiva, trazer à tona coisas que não eram mais capazes de causar espanto, porque erroneamente as considerávamos garantidas. Por meio dessas operações intelectuais desestabilizadoras, o sujeito se esforça, por assim dizer, para se tornar um estranho em suas próprias representações, não pelo prazer de se perturbar ao trazer à tona pensamentos desagradáveis, mas para dar a si mesmo a coragem de pensar corretamente.

O estranhamento cético pode, portanto, ser apresentado como um instrumento de deslegitimação que, ao contrário do modo 10 de Sexto Empírico, não dá origem à *época*, mas procede dela, e a partir daí torna possível atualizar o julgamento (e, de modo mais geral, nossa capacidade de nos questionarmos) com base em sua ampliação. Simetricamente, o processo leva à condenação do espanto dogmático, do assombro ou da indignação tola diante de costumes exóticos, reações a partir das quais, na base estreita, mas firme, de nossos preconceitos, podemos declarar estranho tudo o que nos é estranho. Assim, o pensamento é equipado com um processo que higieniza o exercício do julgamento, sem exigir a capacidade de se elevar ao universal, transcendendo todos os julgamentos particulares. Na medida em que nos permite encontrar distante ou estranho, e portanto outro, o que pensávamos ser próximo ou familiar, único e idêntico a nós mesmos, o processo tem a vantagem de não carregar conosco, apesar de nós mesmos, os preconceitos dos quais estávamos tentando nos livrar ao sair de nosso círculo habitual. De fato, esse processo não envolve sair do círculo de intimidades (indo ver longe, por exemplo, viajando muito), mas sim mudar a maneira como o vemos, distanciando-nos dele e voltando nosso olhar de fora para dentro desse círculo.

Deve-se observar que essa abordagem, que leva em conta a diversidade de pontos de vista como sempre inserida em um contexto, não leva nem a uma posição universalista de superioridade (que transcenderia a experiência), nem a um relativismo que leva ao niilismo, em detrimento da moralidade. Pelo contrário, ela é usada para combater a recuperação da diferença por meio da indiferença ou da perseguição. Uma vez que uma das fontes dessa recuperação é a fixação do julgamento humano em opiniões comuns e o apego a essas opiniões, o distanciamento nos encoraja a nos livrarmos delas, a renovar nossas visões do mundo, sejam elas novas ou antigas, assegurando, ao mesmo tempo, que o reconhecimento da multiplicidade de povos e culturas não nos faça esquecer que pertencemos à “forma completa da condição humana”. Pelo contrário, ao nos ensinar a pensar em termos do lugar ocupado pelo outro, o distanciamento deve nos fazer entender que essa mudança de mentalidade, que se origina de um desvio por meio do outro, por meio de sua abertura à variedade, é, como escreve Blumenberg, a condição de toda a humanidade.⁴⁷

⁴⁷ Blumenberg, *Description de l'homme* (2006), cap. VIII (“Le risque de l'existence et sa prévention”), Paris, éditions du Cerf, 2011 (para a edição francesa), tradução de Denis Trierweiler, p. 567: “Le fait que nous avons appris à penser à la place de l'autre, condition de toute humanité...”.