

Ceticismo moral e paradoxo: Guy de Brués contra os “Novos Acadêmicos”

Luiz A. A. Eva

UFABC

RESUMO

O propósito deste artigo é o de examinar o ceticismo sobre a moral e as leis tal como abordado e respondido por Guy de Brués nos seus Diálogos contra os Novos Acadêmicos (1557). Proponho que, para uma apreciação adequada desse tema, é preciso distinguir dois níveis em que essa filosofia se apresenta na obra: aquele em que ela é exposta na fala dos personagens incumbidos de defendê-la (sustentando diferentes versões da tese de que “tudo é opinião”) e aquele que é discernível através de alguns pontos de acordo ao longo das discussões, no qual revela-se antes uma afinidade entre os interlocutores com a Nova Academia. Esta situação aparentemente paradoxal pode ser melhor compreendida se cotejamos os Diálogos com a declamatio paradoxal ou o diálogo filosófico de matriz ciceroniana. De modo mais geral, sugerimos que o papel da filosofia da Nova Academia, especialmente em sua dimensão moral e política, é maior do que usualmente reconhecido na redescoberta do ceticismo na França do século XVI.

PALAVRAS-CHAVE

Guy de Brués, ceticismo, moral, Nova Academia, Montaigne, reforma.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to examine skepticism about morals and laws as addressed and responded to by Guy de Brués in his Dialogues against the New Academicians (1557). I propose that for a proper appreciation of this theme, it is necessary to distinguish two levels at which this philosophy presents itself in the work: the one in which it is expounded in the speech of the characters charged with defending it (upholding different versions of the thesis that "everything is opinion") and the one that is discernible through some points of agreement throughout the discussions, in which an affinity among the interlocutors with the New Academy is rather revealed. This apparently paradoxical situation can be partly understood if we collate the Dialogues with the declamatio or the Ciceronian philosophical dialogue. More generally, we suggest that the role of the philosophy of the New Academy, especially in its moral and political dimension, is greater than usually recognized in the rediscovery of skepticism in sixteenth-century France.

KEY WORDS

Guy de Brués, skepticism, morals, New Academy, Montaigne, reformation.

Em seu conhecido estudo sobre a redescoberta do ceticismo antigo no Renascimento, Richard Popkin sustenta que se trata de um fenômeno ocorrido principalmente a partir da tradução latina, por H. Estienne (1562) e G. Hervet (1569), das obras do médico e filósofo pirrônico Sexto Empírico, que foi logo lida e utilizada em reflexões próprias por autores do período, como Montaigne (Popkin, 2003, esp. capítulos 1 a 3). Essa tese de Popkin é em certa medida corroborada pelo estudo de Charles Schmitt (1972) sobre os *Academica* de Cícero, o qual mostra que o aumento do interesse por essa obra, pouco comentada até então, ocorre no mesmo período da tradução de Sexto. Sendo essas duas obras as principais fontes conhecidas acerca do ceticismo antigo, cada uma delas representativa de uma de suas duas vertentes antigas, o Pirronismo e a Filosofia da Nova Academia¹, parece decorrer daí que esse renascimento do ceticismo é essencialmente um resultado da redescoberta do pirronismo.

Estudos recentes contribuíram para relativizar essa tese², e este artigo segue nessa mesma direção, concentrando-se num aspecto particular desse fenômeno. É natural que, em vista das dimensões mais evidentes da filosofia cética, e do modo como é sempre discutida e compreendida, uma atenção maior se tenha conferido, antes de mais, ao seu aspecto epistemológico. Pretendeu-se, de modo geral, entender como aspectos dessa filosofia contribuíram para fomentar problemas como as dúvidas radicais de Descartes, em suas *Meditações*, sobre o nosso conhecimento do “mundo exterior” à mente ou da confiabilidade de nossas faculdades intelectuais. Aqui, porém, vou me concentrar em outra faceta dessa filosofia, a saber, o ceticismo moral e político; em particular, nos *Diálogos de Guy de Brués contra os Novos Acadêmicos*, de 1557. Embora esta obra, escrita por um jovem jurista da região de Nîmes, bem relacionado com o círculo da Pléiade, não tenha tido maior popularidade, tanto quanto se sabe, nem em sua época nem depois, ela nos interessa aqui por focalizar explicitamente o tema (isto é, o ceticismo sobre a moral e a política) e por ter sido uma importante fonte de Montaigne nos seus *Ensaios*³.

Apenas para justificar provisoriamente a pertinência dessa temática, retomo aqui uma passagem do *De iure belli ac pacis* (1625), de Hugo Grotius, onde o cético acadêmico Carnéades é invocado como porta-voz daqueles que ele pretende refutar, por negarem a “realidade do direito”:

¹ Note-se que o termo “ceticismo” não se faz presente nos textos de Cícero, sendo introduzido por Sexto Empírico para designar a vertente de pirronismo por ele advogada. Cf., p. ex., Sextus Empiricus (1997), doravante HP, I 1-4, 7, 11. Ainda assim, tendo em vista as semelhanças entre as duas filosofias (cuja distinção Aulo Gélcio já aponta como uma *vetus quaestio*, e sobre a qual Plutarco teria produzido um diálogo hoje perdido) bem como o uso aceito, empregaremos o termo “ceticismo” também para referir a filosofia da Nova Academia.

² Ver, por exemplo, Maia Neto (1997) e (2015), e Charles, Smith (2017).

³ Villey (1933), p. 95, assinala que Montaigne segue literalmente passagens de Brués na *Apologia* ao menos quatro vezes.

Tendo se proposto a combater a justiça, especialmente essa de que nos ocupamos neste momento, esse filósofo não concebeu um argumento mais forte do que este: os homens se impuseram leis, em vista de seu interesse, que variam segundo os costumes e mudam frequentemente ao passar do tempo. Quanto ao direito natural, ele não existe; todos os seres, sejam homens ou animais, se deixam conduzir pela natureza para o que lhes é útil. Assim, ou bem não há justiça, ou se ela existe é uma suprema loucura, posto que prejudica o interesse individual ao se comprometer em propiciar a vantagem de outro. (Grotius, 1865, vol. I, *Prolegomena*, V, p. 4-5)

Grotius apoia-se aqui na apresentação da filosofia de Carnéades por Cícero, em seu *Sobre a República*, citado por Lactânio nas *Instituições Divinas* (Lactance, 1587, V, xvii, p. 434). Dentre as razões alegadas, reconhecemos o famoso argumento cético pela diversidade das leis e costumes, igualmente presente em Sexto e Cícero. Mas também, e em contraste com o que encontramos no ceticismo pirrônico de Sexto, Carnéades argumenta diretamente *contra* a Justiça, alegando que ela se opõe ao interesse individual e ao que a natureza nos recomenda como útil. Tomado isoladamente, esse argumento é análogo ao que encontramos em sofistas gregos (tal como expostos na *República* ou no *Górgias* de Platão) e se identifica com o que hoje mais comumente se costuma chamar de “ceticismo moral” na literatura filosófica⁴. Mas ele não corresponde, na verdade, à posição do próprio cético Carnéades: os argumentos oferecidos *contra* a Justiça (num primeiro discurso, durante sua célebre missão diplomática em Roma) são apenas metade da história, posto que ele argumentou também *a favor* da Justiça (num discurso apresentado dois dias depois)⁵. Trata-se afinal de argumentar em conformidade ao método acadêmico, em ambos os lados (*in utramque partem*) da questão, para exibir a maleabilidade da razão e engendrar a suspensão do juízo (*epokhê*) acerca do que se mostra incerto ou, nos termos de Cícero, a retenção do assentimento (*adessentio retentio*) (Cícero, 1933, *Acad.*, II, 59).

Qual seria, então, a posição filosófica própria de Carnéades sobre a Justiça e a Moral? Essa é uma questão difícil, da qual nem mesmo seu discípulo Clitômaco, de acordo com Cícero, sabia a resposta (*Ibid.*, II, 139). A despeito disso, tenhamos em mente que, ante à impossibilidade de valer-se de um critério de verdade, tanto pirrônicos como acadêmicos propuseram critérios para a ação, destinados a orientar a vida prática. Os pirrônicos, como nos informa Sexto, seguem o *phainómenon* (literalmente, “aquilo que aparece”), do qual um dos aspectos é a “tradição das leis e dos costumes” de onde se vive (HP I, 21-24). Carnéades, por sua vez, teria preconizado seguir a

⁴ Ver por exemplo Williams (1985), cap. 2.

⁵ Ver Cícero (1954), *De Republica* (doravante *De Rep.*), III, vi, p. 143

“representação persuasiva” (*phantasia pithané*) ou, na terminologia de Cícero (que se apresenta em diversos diálogos como um adepto da filosofia da Nova Academia), o “aprovável” (*probabile*), igualmente denominado como o “que se aparenta ao verdadeiro” (*veri simile*) (*Acad.*, II, 32, 98 ss., 104-108). Este critério, embora ganhe versões diferentes nas filosofias dos acadêmicos gregos, foi interpretado pelo próprio Cícero de modo a abarcar a defesa da tradição romana do *mos maiorum*, os antigos costumes, e mesmo a adoção de posições filosóficas próximas do platonismo (como apenas mais “aprováveis” do que as suas rivais)⁶. Sem nos alongarmos aqui sobre esse ponto, digamos que isso parece ajudar a compreender por que se alegou, em outras épocas, que essa filosofia conduzia a alguma forma de “conservadorismo” moral ou político (um termo anacrônico que pode, porém, mais atrapalhar do que ajudar a compreender de modo mais aprofundado o que esteve em jogo em torno desse tópico).

Voltemos ao nosso tema: pode essa passagem de Grotius que citamos acima indicar a existência de algum debate sobre ceticismo moral e político no contexto em que ele escreve? Grotius afirma que sua referência a Carnéades se justifica pela impossibilidade de discutir com uma “multidão de adversários” que adotam a mesma posição (Grotius, 1865, p. 4). Ao menos um comentador, Richard Tuck, entende que essa seria uma alusão a “céticos” contemporâneos, como Montaigne e Charron (autores estes que de fato se apropriaram, de modo mais preciso, de ideias remanescentes do ceticismo antigo)⁷. Montaigne, de fato, na sua *Apologia de Raymond Sebond*, argumenta contra a existência de leis naturais, especialmente no âmbito da moral, a partir de um argumento de proveniência pirrônica:

O que a natureza nos tivesse verdadeiramente ordenado, nós sem dúvida seguiríamos por um consentimento comum a todos. E não somente todas as nações, mas cada homem particular experimentaria a força e a violência que lhe faria aquele que pretendesse empurrá-lo numa direção contrária à dessa lei. Que me mostrem uma única dessas condições.⁸

⁶ Para uma análise desse ponto, ver Lévy (1992), esp. parte IV (p. 335-534)

⁷ Tuck (1984, p. 48) toma o termo “cético” em um sentido bastante amplo, designando todos os que propuseram reflexões políticas de prudência com base em “máximas não-teoréticas admitidas como incertas”, tais como Maquiavel ou Justo Lípsio. Talvez isso seja relevante para caracterizar uma posição como “cética” nesse contexto. Mas estes filósofos, em particular, não se pretenderam céticos, nem, até onde sei, serviram-se do ceticismo em um sentido historicamente mais preciso.

⁸ Montaigne (1988), II, 12, 580A. Para uma discussão sobre a relação com Sexto Empírico, remetemos ao meu Eva (2013b). Para um exame do impacto do ceticismo na filosofia moral moderna a partir de Montaigne, ver Schneewind (1991).

Ocorre que, a despeito de seu pirronismo, Montaigne igualmente se apropria de ideias da Nova Academia que encontra em Cícero (ou igualmente em Plutarco)⁹, e não apenas nos *Acadêmicos*, mas também em outros diálogos filosóficos, como *Sobre os fins*, *Tusculanas* ou *Sobre a Natureza dos Deuses*. Esses diálogos já circulavam durante o séc. XVI e nos oferecem outras pistas promissoras, ainda que pouco exploradas, para o reconhecimento da presença do ceticismo acadêmico nesse período, especialmente no domínio da moral.

Vimos que Grotius reteve apenas, para seus propósitos, os argumentos negativos de Carnéades (isto é, contra a Justiça), e não sabemos se ele os identificou diretamente com a posição dos céticos. Segundo sua fonte, Lactâncio, Carnéades não teria oposto argumentos pró e contra a Justiça “[...] com a seriedade de um filósofo (cuja opinião deve ser firme e estável) mas na forma de um exercício oratório de dissertar por uma e outra parte...” (Lactance, 1587, Livre V, ch xv, p. 428.)

Nos *Diálogos* de Brués, por sua vez, nós efetivamente encontramos uma identificação direta entre a posição da Nova Academia e esses argumentos negativos que empregaram, com base nos quais os interlocutores que representam essa posição pretendem sustentar que “tudo é opinião”, discursando contra a Virtude, a Correção Moral e as Leis. Brués apresenta como objetivo de sua obra, tal como já anuncia o título, a refutação dessa filosofia (que, a julgar pela sua Epístola Dedicatória ao Cardeal de Lorraine, encontraria outros defensores em seu tempo). Como a filosofia dos Novos Acadêmicos conduziria ao desprezo da religião e da autoridade da Justiça (*Preface de l’auteur*, s. n.)¹⁰, é necessário, diz ele, “socorrer a fragilidade humana, uma vez que as opiniões que concebemos em nossa infância nos conduzem ao vício ou à virtude” (*id. ibid.*). Isso se torna mais urgente na medida em que haveria diversos “[...] que pensam que tudo consiste apenas em opinião, sem diferenciarem o certo do que não o é, nem o vício da virtude [...]” (*id. ibid.*). De sua parte, ele trabalhou para “[...] fazê-los reconhecer a sua detestável ignorância, e para fazer com que entendam que Deus imprimiu nas nossas almas noções divinas [*divines notices*] que são marcas muito seguras pelas quais discernimos as coisas corretas [*honestes*]¹¹ das incorretas.” (*id. ibid.*).

⁹ Para uma avaliação geral do papel de Montaigne na difusão do pirronismo, ver Popkin (2003), cap. 3. Sobre a recepção dos *Acadêmicos* de Cícero por Montaigne, ver Eva (2013a).

¹⁰ As citações dos *Diálogos* de Brués baseiam-se em Brués (1557), utilizada por Morphos em sua edição crítica; serão indicados apenas os números das páginas precedidos pela letra “B”. Assim, B 20 indica uma citação da página 20 da edição de 1557. Todas as traduções do texto original francês de Brués neste artigo são minhas.

¹¹ O termo, no período, pode significar “leal, honroso; correto, conveniente; afável, agradável; possuidor de valores elevados e cultivados; corajoso; desinteressado...” (cf. Greimas, Keane, 1992, p. 350) Traduziremos sempre “honneste” por “correto”.

Seja ou não o ceticismo moral efetivamente disseminado nesse período tal como sugerem esses autores, Brués parece oferecer aqui uma visão própria dessa filosofia, talvez relevante para nossa investigação. Ocorre que o modo pelo qual Brués leva sua tarefa a cabo suscitou suspeitas sobre sua verdadeira intenção. Supôs-se que ele poderia ser um cético disfarçado, dada a maneira aparentemente insuficiente com que se defendem posições contrárias e se refutam os céticos¹². De minha parte, vou me limitar aqui a propor uma nova leitura sobre a presença do ceticismo na obra de Brués. Minha sugestão é que a relação entre os seus *Diálogos* e a filosofia da Nova Academia (tal como exposta por Cícero) é mais complexa e deveria ser considerada em ao menos dois níveis distintos. Um primeiro nível é o da discussão explícita da posição acadêmica, defendida por dois personagens do diálogo, Baïf e Aubert, e atacada pelos demais interlocutores (Ronsard e Nicot). Aqui, o ceticismo é caracterizado somente com base na parte negativa da argumentação *in utramque partem* (contra a Justiça, no caso de Carnéades; contra o moralmente correto e contras as leis, no caso de Brués). Veremos, porém, que todos os personagens dos *Diálogos* se põem de acordo, direta ou indiretamente, acerca de outros pontos que refletem, num segundo nível, uma compreensão mais sutil e aprofundada dessa filosofia. Diversas considerações sobre o método filosófico e o estatuto próprio com que as diversas posições são admitidas ao longo do diálogo corresponderiam, assim, a uma outra maneira pela qual o próprio Brués teria compreendido a filosofia da Nova Academia a partir dos textos de Cícero.

Um dos problemas que essa interpretação põe de imediato reside no fato de estarmos atribuindo a Brués, nesse segundo nível, uma posição simpática à filosofia da Nova Academia que se choca frontalmente com o que ele opina sobre os Novos Acadêmicos no Prefácio e com a atitude refutatória que prevalece nos *Diálogos*. Espero, porém, que essa leitura se torne menos implausível quando examinarmos a relação entre essa obra e as práticas literárias do período, em especial a assim chamada literatura do paradoxo, ou *declamatio*, e o diálogo filosófico ciceroniano, e trataremos disso na segunda e na terceira parte deste artigo. Penso que isso pode esclarecer o sentido dessa aparente contradição e dos diferentes aspectos em que essa

¹² Para uma exposição desse debate ver Carron (1993), p. 22-25, e Popkin (2003), p. 33-35. Segundo Carron, Villey teria sido o primeiro dos comentadores modernos a desconfiar da argumentação de Brués na medida em que destacou a fraqueza da resposta às posições céticas, ainda que sem duvidar da intenção do autor (Villey, 1933, vol II, p. 170-173). Busson (1971, p. 423) e Morphos (Brués, 1953, p. 26) cogitaram mais seriamente sobre a possibilidade de uma aliança velada entre Brués e os céticos. G. Boas, segundo Popkin, “[...] conclui com a sugestão de que a minúcia com que Brués apresentou a posição cética pode indicar que ele estava realmente advogando para essa posição e não a refutando...” (Boas, 1957, pp 71-74 *apud* Popkin, 2003, p. 314, nota 114) Em contrapartida, dentre outros que recusaram essa possibilidade, ver T. Greenwood (1947, p. 95-98) e Bénouis (1976, p. 157-171)

filosofia é considerada na obra, bem como dar alguma indicação sobre o significado do ceticismo moral e político no contexto preciso em que Brués escreve. Mais do que isso, situar a obra de Brués em um processo de transição pelo qual, ao longo do séc. XVI, o gênero literário da *declamatio* investiu-se progressivamente de uma dimensão filosófica, culminando nos *Ensaíos* de Montaigne. Antes disso, é preciso fazer uma apresentação sintética dos argumentos céticos e de suas respostas, tal como oferecidos no texto.

1. A refutação dos Novos Acadêmicos

A obra de Brués se compõe de três diálogos, nos quais discutem quatro personagens. Como eu disse, dois deles (Baïf no primeiro, e Aubert nos dois seguintes) assumem a tarefa de defender a tese de que “tudo é opinião” – isto é, que nada se diferencia da mera “aparência de verdade e verossimilhança das coisas incertas”, a qual “se engendra e perfaz em nós por um consentimento, sem que haja uma causa, razão pela qual ela é incerta e pouco segura...” (B 10). Invariavelmente abandonada ao final de cada discussão, a “tese” acadêmica é reproposta e debatida em torno a uma temática mais restrita. Assim, no primeiro diálogo, Baïf incumbe-se de defendê-la em seu sentido mais geral (em torno de temas metafísicos e epistemológicos); no segundo, Aubert sustenta que o vício e a virtude são produtos da opinião e, no terceiro, que esse seria ao menos o caso das leis civis. Em contrapartida, outros personagens se incumbem principalmente de respondê-los a cada vez (Ronsard, no primeiro diálogo, e depois Nicot), mostrando suas contradições e sustentando eles mesmos posições filosóficas sobre a moral compostas de elementos provenientes de Platão, Cícero e Aristóteles. Em linhas gerais, defendem que a razão é capaz de determinar a diferença entre o moralmente correto e o incorreto graças a “noções do que é correto e virtuoso” em nós depositadas por Deus (B 180, 229-237), e que a virtude é um hábito voluntário de empregar a razão para escolher entre dois extremos viciosos (B 218-229). Ao final, todos se põem de acordo sobre a existência de leis naturais, que se manifestam quando a razão visa sustentar a justiça, a caridade e o respeito a Deus e à República (B 248, 254).

Vou me limitar aqui, por uma questão de espaço, aos diálogos segundo e terceiro, que concernem respectivamente, como dissemos, à moral e às leis. Argumentando a partir da controvérsia indecível entre leis, costumes e concepções filosóficas relativas à ação, os Novos Acadêmicos de Brués tanto repetem aí argumentos clássicos quanto propõem versões novas desse *topos*. No segundo diálogo, Aubert menciona o desacordo de magistrados, filósofos e povos diversos para afirmar que “o correto e a virtude são palavras da nossa imaginação sonhadora.” (B 160-2, 170) Não se observa na discussão filosófica sobre o que é a virtude, diz ele adiante, a uniformidade

que seria de esperar do conhecimento da verdade: não sabemos se há uma ou várias, qual sua relação com o intelecto ou com o afetos (*inspiration*)¹³, qual sua utilidade ou conveniência (B 176-160). Igualmente, aquilo que julgamos bom ou mau muda conforme as épocas e os lugares (B 181-183). Quanto às leis, no terceiro diálogo, Aubert entende que nelas “só há inconstância, enganação, leviandade; elas são verdadeiramente almanaques ou efemérides das opiniões dos homens” (B 244). Assim, não oferecem nenhuma certeza: “Aquelas que você estimará muito justas, outros as terão como totalmente injustas, pela razão de que alguém lhes terá proposto leis contrárias. Com isso, ele dirá que nada valem, porque não terá o mesmo ponto de vista dos outros” (B 245). Também a diversidade das interpretações das leis (são mencionados diversos juristas romanos e cristãos) ampliam infinitamente as bibliotecas sem que se possa encontrar uma tese definitiva (B 260, 265). Todos estes tópicos, especialmente o último (talvez uma criação de Brués), ecoam em discussões análogas de Montaigne (ver II, 12, 527A; III, 13, 1067-1068B).

Mas esses argumentos compõem um discurso *contra* a virtude, a retidão moral e as leis, que conduz à conclusão de que elas deveriam ser abandonadas. Em lugar delas, seria melhor “seguir a natureza”. Segundo Aubert, aquilo que chamamos de virtude nos conduz a uma condição mais servil e miserável do que a dos animais. Nós abandonamos nossa liberdade natural, diz ele, para adotar uma vã opinião pela qual separamos o moralmente correto e o incorreto; enquanto isso, os animais vivem felizes, sem se acharem diferentes um do outro, não carecendo de juízes, advogados e nem de prisões. (ver B 96, 151-152). Assim, “melhor seria que cada um vivesse segundo seu desejo (*appetit*) e que se abandonassem essas concepções pedantes (*scrupuleuses imaginations*)” (B 153). Tal ceticismo, em suma, converte tais argumentos numa ocasião para o abandono do que seria costumeira ou socialmente aceito como bom ou virtuoso (não havendo, portanto, nenhuma menção a um critério prático similar ao dos cétricos antigos), em nome de um naturalismo hedonista cujas consequências precisas não são explicitadas¹⁴.

Ocorre que o cético de Brués será conduzido a admitir que seu relativismo conduz a um amoralismo e, por isso, abandonará sua tese. Como diz o seu interlocutor “dogmático” Nicot, a pretensão de negar uma distinção real entre o vício e a virtude conduziria à conclusão de que um tirano ou um assassino agem fazendo o bem (B 173). Se não existisse tal diferença, retoma ele adiante, cada um poderia tomar sua própria

¹³ Ver Greimas, Keane (1992), p. 362.

¹⁴ A natureza, segundo Aubert, não seria nossa inimiga a ponto de nos apresentar o desejo como algo bom, sem que verdadeiramente o seja (B 288). Morphos entende que, ao adentrar nesta temática, os cétricos de Brués vão além da filosofia da Nova Academia e passam eles também a uma “atitude dogmática” com relação às regras de conduta, na qual se mesclam elementos do epicurismo e da filosofia cínica (cf. Morphos, 1953, p. 79-80).

forma de viver como um modelo e um pirata não pensaria fazer mal ao matar os marinheiros para tomar um barco (B 193). Aubert cede aos poucos. Inicialmente ele se recusa a concordar com essa atitude, mas reconhece que apenas pode fazê-lo de modo puramente pessoal, uma vez que “o bom Protágoras” disse que o homem é medida de todas as coisas (B 196-198). Adiante, quando o argumento é novamente retomado, ele busca precisar sua posição: o vício e a virtude, concede ele, seriam mais que uma opinião – ao menos “falando de modo geral” – mas “quando tentamos especificar que isto é um vício, aquilo virtude, isto correto e aquilo incorreto, [...] falamos por imaginação (*imagination*)” (B 202-203; 218). Finalmente, insistindo que viveríamos felizes e tranquilos se seguíssemos apenas a natureza (B 212), ele é interrogado por Nicot acerca de como entende este termo. Trata-se, diz ele, daquilo que é “comum aos homens e aos animais” (B 212-215). Nicot reage objetando ironicamente que isso o obrigaria a admitir os animais possuírem virtudes morais. Alguns anos mais tarde, efetivamente, o cético Montaigne aceitará essa consequência e argumentará com exemplos para sustentar que homens e animais compartilham, não só a posse da razão, mas também todas as virtudes (cf. *Ensaio*, II, 12, 460, 470-481¹⁵). Não é o caso de Aubert, que recua e admite que, enquanto os animais simplesmente seguem “um certo poder e virtude de escolher o que lhes é necessário para sua sobrevivência, do qual nunca se desviam” (B 217), o homem possui, como forma natural exclusiva, a razão e, portanto, ao menos com base no que ele mesmo admitiu, não pode prescindir dela para discernir a virtude nas ações particulares.

No terceiro livro, argumentando agora contra as leis, Aubert observa que, além de serem frequentemente inúteis ou produtos do acaso (B 258-269), o seu desacordo, na história e entre os diversos povos, indica, novamente, sua distância da verdade; elas são apenas o produto da vontade arbitrária de um príncipe, de um magistrado ou do povo. (B 270) Assim, também aqui a posição acadêmica emerge, como vemos, associada com a que teriam defendido os sofistas: “O bajulador Trasímaco não disse que o justo, propriamente, é o que é proveitoso ao maior senhor e ao príncipe?” (B 255). Mas desta vez, Aubert contorna de antemão as consequências amoralistas dessa sua posição, dela extraíndo, ao mesmo tempo, consequências mais radicais: posto que as leis são o produto da arbitrariedade dos poderosos, é preciso aboli-las caso queiramos restituir a igualdade entre os homens (B 96 ss, 271 ss.). As leis, sugere ele, são culpadas pela “perturbação e miséria dos homens”:

De onde procedem tantos assassinatos, tantas querelas, tantos latrocínios, abusos, violências e conspirações, se não das escandalosas leis que dividiram as

¹⁵ Para uma discussão dessa questão, ver Gontier (1998).

coisas que deviam ser comuns e nos persuadiram que é pecado me servir do bem que dizes que é teu, como se a natureza te tivesse dado como um presente especial? (B 271)

Igualmente, ao introduzirem a propriedade privada, as leis estão na origem do lucro e do prejuízo, “graças aos contratos que elas nos ordenam a manter, e depois nos outorgam os meios de enganar uns aos outros contratando e de enriquecer empobrecendo-os” (B 272)¹⁶. Uma vez instituída a diferença entre ricos e pobres, por menor que ela seja, sucederam-se querelas pelas quais o homem “que deveria ser um Deus ao outro tornou-se seu adversário e inimigo mortal” (*ibid.*). Os ricos e ambiciosos, por outro lado, “não têm a fruição do que lhes é necessário e se assemelham [...] aos gulosos, que, depois de comer mais do que deviam, regurgitam a carne sem dela obter nenhuma nutrição” (B 274).

Aubert oferece aqui um exemplo raro, se não único, de um cético que não apenas ignora qualquer discussão sobre um critério de ação que conduzisse à vindicação das leis e costumes aceitos, mas adota um discurso claramente revolucionário¹⁷. Como já se notou, aqui se formula um naturalismo moral que anuncia o que reconheceremos em La Boétie e, mais tarde, em Rousseau.¹⁸ Assim como no segundo diálogo, o seu discurso aqui se assenta na admissão implícita de valores morais e numa concepção determinada de natureza, que será, porém, novamente questionada por Nicot. Não se trata, porém, de recusar suas motivações, mas de indicar que esses pressupostos teóricos conduzem a uma terapia inadequada para os males apontados.

Seria bom, diz Nicot, que não precisássemos de leis, mas a natureza nos fez numa condição miserável, nossos deveres nem sempre são agradáveis (B 284-286). Nós dispomos de livre arbítrio para escolher entre a virtude e nossos apetites desordenados (B 289), mas assim como, quando estamos doentes, não podemos nos fiar no que nos parece habitualmente bom e precisamos seguir o que o médico nos prescreve (B 290), o mesmo ocorre quando a alma está doente, como se vê naquele “que se entrega aos desejos, que é ambicioso, tirano, invejoso, dissoluto, hipócrita, sedicioso, avaro, infiel” (B 293). Ora, esse tipo de doença é mais perigoso porque subtrai

¹⁶ Apesar de desenvolver essa ideia a partir de uma referência a Trasímaco, notemos de passagem que, nos livros III e V da República, é Sócrates quem propõe que se deveria abolir a propriedade privada e a família para os guardiães da cidade justa – proposta essa que constituíra parte de sua resposta a Trasímaco. Sobre isto, ver Arruzza (2011).

¹⁷ Segundo Popkin (2003, p. 34) “não há indícios de que ser um cético em 1557 poderia envolver alguém em problemas sérios”. A posição do cético de Brués sobre esse ponto parece, de fato, incomum. Mas se o próprio Brués assinala, na sua “Epístola ao Cardeal”, que diversos compartilhariam a posição de que “tudo é opinião” e que seria preciso refutá-los pelo modo como isso poria em risco a religião, não deveríamos suspeitar, graças ao próprio Brués, que há indícios diversos dos que reconhece Popkin?

¹⁸ Veja-se Morphos (1952) e (1953), esp. pp 64-65, nota 81.

da razão o poder de reconhecer sua própria doença, e assim se perde qualquer esperança de recuperar a saúde. Como diz Nicot:

Certamente, tal como devemos temer mais a tempestade que impede nossa navegação quando já estamos longe no mar do que quando ela nos impede de sair do porto, devemos temer mais as doenças do espírito por nos serem mais prejudiciais, posto que nos impedem de podermos nos conhecer, e nos voltarmos a nós. E tendo contaminado a razão, que deveria governar, conduzem-nos à miséria e perdição. As leis são o verdadeiro remédio dos nossos espíritos e têm em vista somente o repouso, a saúde e a tranquilidade dos homens. (B 295)

Ora, mais uma vez aqui, como vimos acima, ele oferece um argumento contra o ceticismo de Aubert que será objeto de uma reapropriação da parte de Montaigne no intuito de levar adiante a defesa do ceticismo. Não se trata aqui de contestar as premissas com que se pretende refutar o ceticismo (a distinção entre o instinto e a razão), mas em extrair de considerações análogas às de Nicot um argumento cético.¹⁹

Em síntese, os Novos Acadêmicos de Brués, com base na dimensão negativa da argumentação *in utramque partem* dos representantes originais dessa filosofia, sustentam que tudo é opinião através de discursos contra a Virtude e as Leis. Porém, recusando-se a adotar um amoralismo similar ao dos sofistas (como se esperaria com base no que Brués promete no Prefácio), Aubert se vê obrigado a recuar do naturalismo que pretendia esposar no âmbito da moral, mas sugere que a obediência radical à ideia de Justiça (identificada com a igualdade entre os homens e comunhão de bens) deveria levar a uma revogação das leis vigentes. Essas não são posições similares às que encontramos formuladas nem no ceticismo pirrônico, nem no acadêmico, em que a suspensão do juízo leva à adoção dos costumes e leis à forma de um critério prático. Essa divergência entre os cétricos antigos e os que são refutados por Brués gera, antes de mais, alguma estranheza na medida em que Brués certamente não ignorou a existência desses critérios, pois ele se baseia amplamente em obras de Cícero, dentre elas os *Academica*, nas quais a exposição dessa filosofia inclui explicações do método *in utramque partem* e a exposição do *probabile* como um critério de ação. Por outro lado, é curioso que os interlocutores cétricos sejam refutados exatamente na medida em que combinam suas argumentações destrutivas com concepções acerca da natureza que acabam por ser alvejadas por seus oponentes. Talvez esses aspectos enigmáticos dessa discussão possam ser compreendidos, porém, quando situamos essa obra no seu contexto literário – antes de mais, o da literatura paradoxal do séc. XVI.

¹⁹ “[A] Se o nosso juízo está sob o poder da doença e da perturbação, se é da loucura e da temeridade que ele recebe sua impressão das coisas, que segurança podemos esperar dele?” (Montaigne, 1988, II, 12, 563-568)

2. Um ceticismo literário e suas consequências políticas

Já no início desse século, o gênero literário do paradoxo ou *declamatio* conheceu uma popularidade crescente. O termo “paradoxo” aqui deve ser tomado em sentido amplo: trata-se de uma literatura lúdica, marcada pelo uso de expedientes retóricos destinados a desconcertar o leitor por meio de exageros, simulações, ou pela construção de situações paradoxais, que resultam na suspensão da responsabilidade assertiva pelo discurso enunciado; por vezes apenas para divertir, ou para veicular discursos potencialmente perigosos²⁰. Como diz Corneille Agrippa, aqueles que criticaram as sátiras do seu *De Incertitude Vanitate Scientiarum atque Artium* (1526) não teriam compreendido que se trata de uma *declamatio*:

Um trabalho sobre um tema convencional, realizado na forma de um exercício, subtraído das regras pelas quais se determina a verdade e que não requer o assentimento. Declarando que se escreve uma *declamatio*, renuncia-se a se fazer crer e não se produz nenhuma asserção, nem mesmo para afirmar verdades notórias que se deve admitir, fora desse quadro, e que é proibido contestar²¹.

André Tournon distingue os paradoxos que corresponderiam apenas a um jogo de estilo, sem maiores consequências²², daqueles de maior profundidade filosófica, nos quais o próprio paradoxo se inscreve na estrutura lógica do texto. Este seria o caso do *Elogio da Loucura* (1511), de Erasmo, modelo por excelência do gênero: a Loucura, tomando a palavra e propondo um elogio louco, e portanto paradoxal, de si mesma e de seus seguidores, produz uma série de ilogismos calculados para minar a pretensão essencial da razão em conhecer a verdade (Tournon, 1983, p. 206-210). Seria também o caso, segundo ele, da *Apologia* de Montaigne (*Ibid.*, p. 214 ss., 228-256)²³.

Coincidentemente ou não, é frequente encontrarmos material proveniente de filósofos céticos ou alusões a eles nas páginas desses autores. No *Elogio da Loucura*, a narradora condena a presunção dos filósofos e assinala que a felicidade humana depende, não da realidade, mas da opinião: “A obscuridade e a diversidade das coisas humanas são tais que nada se pode saber claramente, como bem disseram meus Acadêmicos, os menos orgulhosos dos filósofos” (Érasme, 1992, xlv, p. 53). Igualmente o *De Incertitudine* de Agrippa, baseando-se em Cícero e Diógenes Laércio,

²⁰ Para estudos mais detalhados da literatura paradoxal, ver Colie (1966), Bowen (1972) e Tournon (1983), que oferece uma boa apresentação geral do tema (p. 204-228).

²¹ Agrippa, Corneille, *Apologie contre les théologiens de Louvain* (1533), in Opera, Lyon, 1600, t. II, p. 273, *apud* Tournon (1983), p. 210. Segundo Tournon, logo em seguida Agrippa renega sua preterição e anuncia que, de todo modo, vai responder aos argumentos dos teólogos.

²² Seriam, segundo Tournon (1983, pp 205-207) os casos do *Amphiteatrum sapientiae socraticae joco-seriae*, de Gaspard Dornavius e dos *Paradossi*, de Ortensio Landi.

²³ Propomos uma análise da *Apologia* revisando a interpretação de Tournon em Eva (2007), p. 179-206.

ataca cada uma das artes e ciências com o propósito de desmascarar o orgulho do saber humano²⁴. Rabelais, no seu “Terceiro Livro de Pantagruel”, põe em cena o filósofo Trouilllogan, que responde às inquietações de Panurge de modo desconcertante e evasivo, pelo que Gargântua o decifra como um “pírrônico” (Rabelais, 1994, “Le Tiers Livre”, ch. 36, p. 775)²⁵. A este autor faz referência explícita o cético Aubert, no terceiro dos *Diálogos* de Brués, quando assinala que as decisões jurídicas são frequentemente submetidas ao acaso (B 263).

Talvez, assim, na radicalidade quase insólita dos céticos de Brués, haja algum vestígio do personagem literário que os precede. Os próprios interlocutores céticos declaram que não admitem pessoalmente as teses que defendem e Ronsard se refere ao cético Baïf como um sofista, que se propôs a debater contra a verdade, mas que, ao final, será por ele refutado. Baïf, de sua parte, limita-se a reconhecer: “possivelmente não será tão fácil quanto pensas” (B 12). Como diz Tournon, é típico dos paradoxos que, embora dissimulem, acenam indiretamente para o leitor acerca da natureza do jogo literário em curso²⁶. A suspeita de uma estratégia literária é reforçada pela repetição de um mesmo roteiro fixo: a defesa inicial da “tese” cética culmina, ao final do debate, com uma súbita desistência e um reconhecimento efusivo e teatral da derrota por parte dos céticos: “Ó louco Arcesilau – reconhece Aubert, vencido ao fim do segundo diálogo – que furiosamente sustentou não haver nenhuma diferença entre o correto e o incorreto” (B 235, v. tb. 314). Igualmente, diz Tournon, é recorrente nos paradoxos o uso deliberadamente distorcido e irônico de citações filosóficas: no caso de Brués, o cético Aubert é repreendido por Nicot pelo uso abusivo que faz de uma passagem de Cícero sobre seguir a natureza (B 283)²⁷.

Se for pertinente essa aproximação, ela não impede que, nos *Diálogos*, sejam efetivamente apresentados e discutidos argumentos filosóficos e morais. Questionado por

²⁴ Para uma breve apresentação da obra, ver cf Popkin (2003), pp 28-30. Popkin sublinha a ausência de uma análise propriamente filosófica e argumentada no exame de Agrippa, mas não parece reconhecer o pertencimento da obra ao gênero do paradoxo.

²⁵ Ver também Popkin (2003), p. 27-28: “A imagem do pírrônico que Rabelais apresenta é, como se pode esperar, menos a de um filósofo do que a de um personagem cômico.”

²⁶ “Se (os discursos paradoxais) não são arrançados de modo a trair discretamente a sofística em ação, a se acusar eles mesmos da violência feita ao raciocínio ou à razão, seu poder corrosivo se perde: só restam os exercícios de estilo, frequentemente ocios...” (Tournon, 1983, p. 205). Carron oferece igualmente uma boa descrição desses procedimentos. Porém ele nega que os *Diálogos* pertençam a esse gênero (1993, p. 26-27), juízo que, a meu ver, resulta de uma caracterização demasiado estreita do gênero e da função que o paradoxo deve desempenhar nos textos. (cf. *ibid*, nota 18, p. 31)

²⁷ Tournon (1983) reconhece esse mesmo traço nos casos de Erasmo (p. 208) e Corneille Agrippa (p. 211). Bowen (1973, p. 27) também constata sua presença em Brués, assinalando que os interlocutores céticos do diálogo se valem igualmente de qualquer evidência filosófica que apoie seu ponto de vista. Sua conclusão geral sobre Brués é a de que sua técnica está mais próxima daquela de Rabelais do que da de Montaigne: “Ele expõe doutrinas filosóficas em um contexto literário, artificial e frequentemente lúdico, enquanto Rabelais exprime posições sérias sobre a religião e outros temas num contexto de farsa.” (p. 28-29)

Ronsard acerca da seriedade do seu propósito, Aubert, embora confesse que sua defesa do ceticismo é um exercício, insiste que sua crítica às leis não é *pura* dissimulação:

Eu vos suplico, então, não tomemos como dissimulação nossas divagações nem as infelicidades que as miseráveis leis nos trazem... As leis são a causa de dizermos isso é meu e aquilo é teu, e querer que eu pense que elas nos mantêm em amizade? [...] Não sabemos que, tal como o cão que por vezes ataca as ovelhas, pela menor fome que seja, torna-se ele também lobo? Que do mesmo modo os magistrados que aprenderam por suas leis a dar bens a alguns e a subtraí-los dos outros se tornam tiranos e ambiciosos, e arruinam de modo geral todos da cidade?" (B 279-280)

A julgar por esta passagem, a dissimulação pareceria encontrar um limite quando se chega nas teses de fundo, que justificam a radicalidade do discurso. Mas se os céticos agem por dissimulação e o fazem em nome dos valores que eles mesmos sugerem que não são dissimulados, caberia julgar que o próprio Brués engana o leitor ao sugerir, no Prefácio, que os céticos são inimigos das distinções morais?

De todo modo, é também usual o paradoxo como veículo para a enunciação de mensagens cujo peso assertivo é transferido do autor aos personagens literários. Ora, não deve haver dúvida de que o cético de Brués, ao sugerir que a propriedade privada deve ser abolida, toca em um tema sabidamente polêmico, não apenas no contexto em que escreve, mas desde o início dos movimentos reformistas ao final da Idade Média, e que não pode ser abordado em sua complexidade no escopo deste artigo²⁸. Quase nada sabemos sobre a vida de Guy de Brués, mas Morphos informa que dois de seus irmãos foram ativamente ligados à causa protestante²⁹. Para além deste ponto particular, notemos que no terceiro capítulo, a despeito de sua tese geral contra as leis civis, o cético Aubert concede a Nicot que se deve obedecer uma "lei da natureza" ao menos em casos específicos, como o da defesa da própria vida (B 267). Nicot, por sua vez, como que fazendo uma concessão a seu adversário, manifesta igualmente reservas para com a aceitação em bloco do conjunto das leis civis. As leis propriamente ditas, diz ele, são "como que emanadas da razão natural, por meio da qual nós conhecemos o que é justo e honesto: sem isso elas não devem ser chamadas de leis" (B 248). E, por vezes, a verdadeira lei segundo a natureza não faz parte do código legal, como no caso da violação de Lucrecia pelo imperador Tarquínio (B 249). Adiante, a ideia é

²⁸ No contexto histórico mais imediato, caberia considerar, por exemplo, a interpretação radical da Reforma, por parte de Thomas Müntzer e Andreas Carlstadt e seus desdobramentos na Guerra dos Camponeses, bem como os aspectos sociais do movimento anabatista. (ver Williams, 1962, caps 3 e 4; Stayer, 1991).

²⁹ Ver Brués (1953), p. 11-12. Consul de Nîmes e Conselheiro do Rei em 1551, Denis de Brués foi um líder protestante até 1585, quando se converteu ao Catolicismo, dedicando-se a partir daí ao estabelecimento da paz entre os dois partidos. Antoine de Brués foi acusado de participar de um massacre de católicos em 1569 e permaneceu ligado à Reforma até sua morte, em 1596.

retomada quando Nicot adverte Aubert que não se é obrigado a seguir leis injustas e nem devem ser chamadas de leis, tal como não chamamos de leis aquelas que nos propõem “os tiranos, os assassinos e outros semelhantes” (B 254). A publicação da primeira edição dos *Diálogos* (1555) situa-se num ambiente de crescente repressão ao direito de culto dos protestantes por parte de Henrique III: o édito de Compiègne (1557) autoriza a condenação de protestantes pela sua fé, e o de Écouen (1559), a execução sumária de protestantes revoltosos. É plausível, assim, que o expediente paradoxal do texto tenha também o propósito de viabilizar a expressão de uma posição crítica diante do estado de coisas, antecipando ideias que encontraremos mais abertamente discutidas no *Discurso da Servidão Voluntária* de La Boétie³⁰.

3. Brués Neo-acadêmico: “par manière de dispute”

Se admitimos que os *Diálogos* de Brués devem ser lidos como representantes da literatura do paradoxo, talvez devêssemos também concluir que sua apropriação do ceticismo acadêmico é somente parte de um jogo retórico. É o que sugeriu J-C. Carron (1993), ao comparar a obra de Brués com a de outros representantes dos diálogos “filosóficos” franceses do sec. XVI, como os de Jacques Tahureau, Pontus de Tyard ou Béroalde de Verville; cujas fontes, dentre outras, são diálogos de Platão, Cícero, Erasmo ou Luciano³¹. Todos esses diálogos, além de compartilharem, como nota Carron, o mesmo *locus* histórico do recrudescimento da intolerância religiosa na França (Carron, 1993, p. 20), seriam obras estritamente literárias (e, nessa medida, não filosóficas). Mais precisamente, no caso de Brués, haveria a mera simulação de um debate filosófico, cuja finalidade não seria persuadir o leitor, e por isso, seria impróprio pretender ver nessa obra tanto uma resposta filosófica aos cétricos, quanto um ceticismo velado (*ibid.*, 1993, p. 24-25)³². A análise anterior poderia tornar atraente essa hipótese, mas Carron subestima, parece-me, o alcance argumentativo dos diálogos ficcionais em geral, e deste em particular. Uma leitura mais justa sob este aspecto, penso ser a de N. Correard, segundo a qual o falar a favor e contra

³⁰ Embora não se tenha notícia de um contato pessoal entre esses dois autores, o *Discurso* se refere explicitamente aos poetas da Pleiade -- o que levou Cortes-Cuanda (2012, p. 63) a sugerir que a sua data de redação não pode ser anterior a 1552, pois a publicação das primeiras obras desses poetas se dá entre 1550-1552. Montaigne, por sua vez, diz que o *Discurso* teria sido escrito como um “ensaio” quando La Boétie teria menos de 18 anos, portanto antes de 1548. (cf. *Les Essais*, I, 28, 184.) Seja como for, isto sugere uma possível circulação de ideias entre La Boétie e Brués.

³¹ Para um exame geral deste gênero literário ver Bénouis (1976), que considera também os diálogos de Bernard Palissy, Jacques Peletier, Bonaventura des Periers.

³² Carron se opõe aí, como vimos, aos juízos de Villey, Morphos e Bénouis. Segundo este, por exemplo: “Mais do que Tahureau ou Tyard, Brués merece a denominação de racionalista. Opondo-se ao ceticismo filosófico sua atitude é constante ao longo dos diálogos e se inscreve como uma refutação. A técnica de que se vale nesta forma reflete o desejo de expor as teorias que ele desaprova e combatê-las uma por uma.” (Bénouis, 1976, p. 164).

determinada tese é, neste caso, tal como ocorreria nos diálogos espanhóis do mesmo período que ele examina, a expressão de uma *libertas philosophandi* contra a atitude “opiniática” dos dogmáticos (Correard, 2014, p. 127).

De fato, a relação entre os elementos literários e filosóficos desse texto mostra-se mais complexa do que poderia parecer à primeira vista. Este é o momento de precisar a sugestão que fiz no início: a relação entre a obra de Brués e a Nova Academia torna-se mais clara, parece-me, se tomamos a parte negativa da argumentação *in utramque partem*, retirada do seu contexto original, como parte de uma composição paradoxal. No procedimento Acadêmico, esse discurso negativo deve ser oposto a um discurso contrário, de onde advém a suspensão do juízo; aqui, o discurso proposto como Acadêmico é recusado porque os céticos são levados a compreender que os valores por eles admitidos estariam em conflito com suas teses (ou se mostram inadequados de um ponto de vista prático). Produz-se nesse sentido um paradoxo interno à posição cética, tal como representada por esses personagens, que conduz à sua recusa e dá lugar às posições “dogmáticas” sobre as quais se produz um acordo entre os interlocutores. Ocorre que, ao mesmo tempo, outros elementos sobre os quais os interlocutores se põem de acordo deixam entrever uma outra compreensão mais refinada do ceticismo acadêmico, como vamos ver agora. Revela-se assim um equívoco, penso eu, a identificação da posição filosófica de Brués sobre a questão com aquela que é figurada na posição desses personagens e nos juízos emitidos no Prefácio, em vista do conhecimento que ele revela implicitamente possuir a seu respeito. Sendo assim, somos levados a descortinar também uma dimensão paradoxal mais profunda oculta na composição.

Já de um ponto de vista estilístico, Brués imita Cícero pela encenação em um lugar ameno e pela atribuição honorífica do papel de personagens (no caso, a poetas do círculo da *Pléiade*). Porém, embora o diálogo se desenvolva segundo um modelo mais aparentado ao diálogo socrático-platônico, com perguntas e respostas curtas³³ (em lugar da oposição de discursos longos, como em Cícero), Brués revela claramente sua intenção de seguir este último em outros aspectos filosóficos, de método e conteúdo. No início dos *Diálogos*, depois de ser acusado por Ronsard de ser um “sofista” que debate contra a verdade, o cético Baïf confirma que efetivamente avança com o propósito de debater (“*par manière de dispute*”) (B 14)³⁴. Vencido ao final do primeiro diálogo, Baïf agradece a seus interlocutores pela paciência de

³³ Cf. Bénouis (1976, p. 169)

³⁴ Bowen (1973, p. 27) elenca essas declarações como parte da estratégia paradoxal de Brués, deixando assim de estabelecer uma relação mais precisa entre elas e o modelo filosófico ciceroniano. O mesmo vale para suas análises sobre a mise en scène do diálogo. (*ibid.*, p. 26)

disputar com ele de modo tão agradável: “pelo que me asseguro de que não tereis achado mal, que para chegar à prova segura da verdade, eu tenha sido opiniático [concordando] com aquilo que acho mentira, assegurando-os que é muito fácil ter sido vencido nesse combate, *no qual a derrota sem dúvida traz mais proveito que a vitória*” (B 142, grifo meu). Ao final do terceiro diálogo, Aubert novamente admite que não lamenta ter sido derrotado, “posto que não empreendemos essa disputa senão para melhor sustentar a verdade e para responder àqueles que, pelas razões que eu apresentei, ou outras semelhantes, sustentam obstinadamente que as leis nada valem e que são instituídas apenas por opinião” (B 305-306).

Ressoam aí as palavras de Cotta, representante da Nova Academia, ao final do *De Natura Deorum* de Cícero. Ao encerrar sua argumentação contra a teologia estoica, ele conclui: “Eu verdadeiramente desejo ser refutado. O meu propósito foi antes o de discutir as doutrinas (*diputati disserere*) que acabei de expor, do que julgá-las, e estou confiante que você possa facilmente refutar-me” (*Dnd*, III, xl, 95). Por analogia, no caso de Brués, sustentar o contrário (*confesser le contraire*), de um modo capaz de satisfazer a esses interlocutores (B 64), visa aprofundar a investigação racional em busca de melhor discernir a verdade (se possível for)³⁵. Assim, se esses céticos são personagens de uma encenação, a disputa não é meramente retórica.

O mesmo método é exposto mais detidamente na introdução dos *Academica*: posto que a prática dessa filosofia consiste em opôr o conflito entre perspectivas filosóficas diversas, o acadêmico não pode proibir os outros de divergirem, embora suponha que a dificuldade das coisas e as limitações de nosso intelecto facilmente comprovem o seu ponto de vista. O único objetivo de suas discussões é o de “arguir de ambos os lados da questão para que se exprima algo que seja verdadeiro ou que seja o mais próximo possível da verdade” (*Acad* II, iii, 7, cf. *Dnd* I, v, 11-14). Cícero assinala, em seguida, que a única diferença entre os que admitem a existência de verdades indubitáveis e os acadêmicos reside no fato de que, enquanto aqueles tomam suas posições como certas, estes as admitem apenas como “aprováveis”, e assim explica a diferença fundamental com relação aos demais filósofos: “Somos [...] mais livres e desimpedidos por possuímos a integridade de nosso poder de julgar e não somos forçados a admitir todos os dogmas que nos foram deixados quase que como decretos por certos mestres” (*ibid.*, 8-9). Enquanto os demais são levados a aceitar filosofias por causas fortuitas (como a opinião de um amigo ou um primeiro discurso ouvido) antes de terem suficiente discernimento para julgar a questão, “agarram-se a qualquer

³⁵ Como notou Morphos (Morphos, 1957, p. 26), isso parece estar implícito no modo como Brués se expressa no Prefácio: “eu desejo me afastar eu mesmo, o tanto quanto for possível para mim, do número daqueles desafortunados inimigos de si mesmos e de Deus...”.

teoria como a um rochedo ao qual tivessem sido lançados em meio à tempestade” (*id. ibid.*). A mesma ideia é compartilhada pelos interlocutores nos *Diálogos* de Brués, que reiteradamente criticam a *opiniastreté* (opiniaticidade) e acusam-se mutuamente de nela incorrer. Aubert, em particular, afirma que Nicot procede como os “velhos filósofos”, aos quais Cícero se refere nas *Tusculanas*, que se agarram a opiniões falsas como se fossem rochedos para não serem reputados como levianos e inconstantes (B 257-258, *Tusc. Disp.* II, i, 5). Se assim é, pode-se bem dar um passo a mais para reconhecer, no acordo tácito entre ambos, que eles estão de acordo em rejeitar esse tipo de atitude, de modo que a fala de Aubert aqui parece apontar para um ideal filosófico que é compartilhado pelos diversos debatedores.

Emerge aqui um traço do filosofar cético da Academia que será valorizado por Montaigne mais tarde³⁶. Mas o que isso nos permite concluir sobre a concepção filosófica própria que Brués admitiria acerca da moral e das leis? Não pretendo aqui oferecer uma resposta acabada a essa questão, mas mencionarei dois pontos que devem ser considerados. Primeiramente, mesmo Cícero informa que não pretendeu expor em seu texto todas as suas opiniões pessoais sobre as questões discutidas. Na introdução do *De Natura Deorum*, em particular, ele escreve: “aqueles que buscam saber [sua] opinião pessoal sobre todas as questões se mostram mais curiosos do que devem ser. Afinal, na discussão, não é tanto a autoridade quanto o peso das razões que deve ser examinado” (*Dnd*, I, v. 10). Igualmente, assinalando que as questões sobre religião são delicadas em vista de suas consequências para a ordem pública (*ibid.*, I, i-ii, 1-5), ele declina de defender pessoalmente a posição dos Acadêmicos (como faz no diálogo que leva esse nome) e a atribui nominalmente ao pontífice Cotta – que, como vimos, declara, ao fim do diálogo, que expôs seus argumentos na esperança de ser refutado. Mas é o próprio Cícero quem toma a palavra ao final, para dizer que o estóico Lucílio lhe pareceu mais próximo da verdade; uma conclusão surpreendente (em vista de sua adesão à Nova Academia) e mesmo paradoxal no sentido em que consideramos esse termo.

Brués, de sua parte, embora assinala, no *Prefácio*, que seu propósito é o de defender a religião dos inimigos de Deus, discute nos *Diálogos* questões acerca da moral e da lei em um plano estritamente não religioso, e a religião é um tema inteiramente deixado de lado no seu desenvolvimento. No primeiro diálogo, em resposta a uma observação de Ronsard sobre a necessidade de preservar a crença na providência divina para não perturbar a ordem pública, o cético Baïf assim demarca o escopo das discussões: “Posto que todavia não falamos de coisas que concernem à nossa fé, da qual, sem

³⁶ As mesmas passagens são por ele citadas na sua elogiosa apresentação do filósofo cético na *Apologia* (v. 502-505).

dúvida, devemos estar muito seguros, e que tais questões pertencem aos teólogos, retornemos ao nosso primeiro ponto e falemos de outras coisas, acerca das quais eu sustento não haver se não opinião” (B 44). Seguindo esse paralelo, parece possível dizer, ao menos, que a estratégia (paradoxal) de Brués visa, como a de Cícero, preservar um espaço próprio para o debate filosófico, na medida do possível, em vista de potenciais consequências problemáticas da abordagem de temas religiosos³⁷.

Em segundo lugar, a suspensão do juízo, tal como Cícero a concebe, limita-se a uma recusa de reivindicar a certeza do que se propõe, mas não de admitir valores e mesmo teorias filosóficas que lhe pareçam mais aprováveis. Em especial, a postura acadêmica de Cícero não obsta sua adesão pessoal a posições próximas do platonismo³⁸. Analogamente, nos *Diálogos* de Brués, a recusa da tese de que “tudo é opinião” não deve significar que as posições sobre as quais os interlocutores finalmente se põem de acordo sejam necessariamente “dogmáticas” – ao menos no sentido em que Cícero confere a esse termo e critica o dogmatismo. Notemos que essas concepções, além de similares ao que encontramos no próprio acadêmico Cícero, são muito gerais: é necessário admitir que a razão faz parte da natureza humana; que esta se orienta segundo certas “sementes naturais” das noções de virtude e vício, capazes de se exprimirem na forma de certas leis morais igualmente naturais³⁹; e que, dadas as contingências do desenvolvimento moral humano (dado que muitos se revelam incapazes de desenvolver uma percepção adequada de tais leis naturais), faz necessária uma ordem legal para que se mantenha a paz social. Em contrapartida, ao longo do percurso, diversas concessões são feitas aos argumentos acadêmicos. No segundo diálogo, por exemplo, discutindo o tema do conflito sobre o que se aceita como um bem, Nicot reconhece que é preciso distinguir o correto do *decorum*, que efetivamente diverge segundo diversos povos e épocas (B 163). Um lugar amplo permanece igualmente reservado ao papel do costume. Na conclusão do segundo diálogo, Nicot assinala que nossas concepções inatas sobre o correto e virtuoso requerem e só se desenvolvem, como teria proposto Aristóteles, através de um hábito continuado (ver

³⁷ Pode-se aqui contrastar Brués e, por exemplo, Lactância, que menciona a filosofia acadêmica e a disputa interminável entre os filósofos como uma razão para diretamente sustentar que a sabedoria é inseparável da religião. (Lactance, 1587, livro I) A reflexão de Brués, sob esse aspecto, aponta na direção racionalista de Grotius. Ver tb, sobre o tema, Morphos, 1953, p. 80-81, v. tb. p. 25-28.

³⁸ Para uma análise deste ponto, ver Lévy (1992), p. 335-534.

³⁹ No *De Republica*, em uma passagem de difícil interpretação, ao expor os paradoxos com que Carnéades argumenta contra a justiça, Cícero se refere ao modo como ele teria oposto a “justiça civil” à “justiça natural”: “Tendo distinguido dois tipos de Justiça, das quais diz que uma é a da cidade e outra a da natureza, ele argumenta contra uma e outra, dado que a Justiça da cidade concorda com o interesse próprio, mas não é a Justiça, e a Justiça natural é a própria justiça (*naturalis... illa justitia sit quidem*), mas contrária à *sapientia*” (III, xx). Destacamos aqui o fato de que tal argumento parece sugerir que Carnéades teria reconhecido como base para a sua argumentação contra a justiça natural, em vista de suas consequências, que a justiça natural é ela mesma idêntica à verdadeira justiça.

B 228-237). No terceiro diálogo, ele novamente segue Aristóteles ao admitir que as leis podem variar sem por isso se tornarem injustas, desde que sempre visem se adequar à “razão natural”, mas vai mais longe: é mesmo necessário que elas sejam diversas na medida em que é preciso respeitar o costume de cada povo.

Ora, você sabe bem (como diz Plutarco) que não é menos difícil do que perigoso pretender alterar repentinamente as vontades e os antigos costumes do povo para introduzir novas leis; não sendo, ademais, todos os homens da mesma natureza nem de semelhantes vontades. (B 250-251).

Por fim, apesar de afirmar que deseja mostrar àqueles que adotam essa posição a sua própria ignorância, Brués afirma, no início da obra, que seu objetivo é:

Vir em auxílio da fragilidade dos homens, posto que eu vejo que a opinião (*opinion*) que formamos na infância nos conduz ao vício ou a virtude, e que é muito difícil, uma vez que nos asseguramos de uma opinião sobre certas coisas, que sejamos persuadidos do contrário. (B, *Prefácio*).

Trata-se de preconizar uma discussão racional sobre as opiniões perante a força com que, mesmo falsas, elas podem se impor, o que não se afasta, afinal, de como Cícero apresenta sua filosofia. Parece possível dizer, finalmente, que, assim como os *Academica* de Cícero confrontam diferentes vertentes da filosofia acadêmica que se pretendem fiéis ao espírito original da Academia antiga e se constituem como um exercício filosófico de avaliação dessas diferentes posições, que incluem um juízo do autor sobre a questão, também os *Diálogos* de Brués, à sua maneira, consideram essas diferentes interpretações da filosofia acadêmica (bem como da filosofia do próprio Cícero), parecendo incluir implicitamente uma tentativa de lidar de modo coerente com esse material por parte do autor, em um sentido que não parece tão desfavorável à filosofia da Nova Academia como poderia parecer inicialmente. Mas interpretar o texto de Brués desse modo requer o reconhecimento de que ele põe em prática uma estratégia paradoxal no sentido que aqui consideramos.

Para não alongar ainda mais este trajeto, concluamos aqui com duas interrogações que ficarão em aberto. Pensamos que o exame da obra de Brués em confronto com a literatura de seu tempo permite reconhecer um papel peculiar que sua obra desempenha como ponto de passagem entre a literatura paradoxal – e mais exatamente a sua manifestação na forma dos diálogos filosóficos franceses de meados do século XVI – e os frutos mais propriamente filosóficos do ceticismo na literatura francesa posterior, de Montaigne a Descartes. Não se pode atestar que a imagem radical dos céticos que aparece na sua obra seja uma exclusividade desse autor, mas percebe-se bem que, uma vez afastada de seu contexto próprio, a obra de Brués pode contribuir para veicular uma imagem do ceticismo (corrente no seu tempo) como

filosofia de teses excessivas, extravagantes e perigosas. No interior da sua obra, essa caracterização integra uma estratégia para fomentar uma discussão (cética) sobre a moral e as leis, em um momento em que os debates epistemológicos céticos ainda hibernam, antes de se propagarem na versão igualmente extrema e radical com que os encontramos na Primeira Meditação cartesiana. Podemos assim nos indagar se e como esta figuração do ceticismo aqui examinada como parte da literatura paradoxal teria contribuído, por conta de seus exageros, para a elaboração do que veio a se chamar de ceticismo moderno.

Ademais, como vimos, este ceticismo não pode tampouco ser qualificado como “conservador”. Mas é interessante notar como suas teses parecem ecoar na filosofia de Montaigne; em particular, quando ele ressalta a natureza “verossimilhante e útil” do ceticismo, na medida em que torna o seu praticante “humilde, obediente, disciplinável, cuidadoso e inimigo jurado das opiniões vãs e irreligiosas introduzidas pelas falsas seitas”, ao não admitir nenhum dogma.⁴⁰ Um ceticismo mais preciso e expressamente defendido, como o de Montaigne, acaba por abraçar um perfil aparentemente mais “conservador” do que o dos personagens céticos de Brués, ainda que essa tese mereça muitas qualificações. Mas uma discussão adequada desse ponto terá que aguardar uma outra ocasião.

Bibliografia

- Arruzza, C. (2011). “The Private and the Common in Plato’s *Republic*.” *History of Political Thought*. v. 32, nº 2 (Summer 2011), p. 215-233.
- Bénouis, M. K. (1976). *Le dialogue philosophique dans la littérature française du seizième siècle*. Paris: Mouton.
- Boas, G. (1957). *Dominant Themes of Modern Philosophy*. New York: Ronald Press.
- Bowen, B. (1972). *The Age of Bluff: Paradox and Ambiguity in Rabelais and Montaigne*. University of Illinois.
- Busson, H. (1971). *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*. Paris: Vrin.
- Brués, Guy de (1557). *Les Dialogues de Brués, contre les Nouveaux Academiciens, que tout ne consiste point en opinion*. A Paris, chez Guillaume Cavellat.
- _____. (1953). *The Dialogues of Guy de Brués*. Éd. P. P. Morphos. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Carron, J.-C. (1993). “Dialogical Argument: Scripting Rhetoric. (The Case of Guy de Brués’s *Dialogues*)”. *South Central Review*, vol 10. Summer, The Johns Hopkins University Press, p. 20-31.

⁴⁰ Montaigne (1988), II, 12, 506A.

- Charles, S.; Smith P.J. (org.) (2017). *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*. International Archives for the History of Ideas, 221. Dordrecht: Springer.
- Cícero (1933). *On the Nature of Gods (De Natura Deorum [Dnd]; Academica [Acad.]*) Ed. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press. Loeb Classical Edition.
- _____. (1943). *Tusculan Disputations (M Tulli Ciceronis Tusculanarum Disputationes [Tusc. Disp.]*) Éd. J. E. King. Cambridge: Harvard University Press. Loeb Classical Edition.
- _____. (1954). *De la République ; Des Lois. (Fragmenta ex Libris de Republica ; De Legibus)*. Trad. Charles Appuhn. Paris: Éditions Garnier Frères.
- Correard, N. (2014). “Le dialogue ‘*more academicorum*’ en Espagne au XVI^e siècle. Fernán Perez de Oliva, Juan Arce de Otálora et Antonio de Torquemada.” *Sképsis*, ano VII, n^o 10, p. 108-127.
- Cortes-Cuanda, J. V. (2012). “Histoire critique des interprétations du *Discours de la servitude volontaire*”. *Réforme, Humanisme, Renaissance*, n^o 74, p. 61-70.
- Érasme (1992). *Œuvres*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- Eva, L. A. A. (2007). *A Figura do Filósofo. Ceticismo e Subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. (2013a). “Montaigne et les *Academica* de Cicéron”, *Astérion (ENS)*, 11, 2013, p. 1-45.
- _____. (2013b). “Critique de la Morale Dogmatique et Vie sans Croyances: Montaigne lecteur de Sextus”. In: Castelnérac, B; Malinowski-Charles, S. (org.). *Sagesse et Bonheur. Études de Philosophie Morale*. Paris: Hermann, p. 115-140.
- Gontier, T. (1998). *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*. Paris: Vrin.
- Greenwood, T. (1947). “L’éclosion du scepticisme pendant la Renaissance et les premiers apologistes”. *Revue de l'Université d'Ottawa*, 17, p. 69-99.
- Greimas, A. J., Keane, T. M. (1992). *Dictionnaire Larousse du Moyen Français – La Renaissance*. Paris: Larousse.
- Grotius, H. (1865). *Le droit de la guerre et de la paix (De iure belli ac pacis)*. Trad. M. P. Pradier-Fodéré. Paris: Libraire de Guillaumin et cie.
- Lactance, F. (1587). *Des divines institutions, contre les Gentils et idolatres. Traduit de latin en françois, et dédié au treschrestien roy de France par René Fame, notaire et secretaire du dit Seigneur. Reveu et corrigé de nouveau sur le latin*. Par Jean de Tournes, Imprimeur du Roy à Lyon. Disponível em: www.e-rara.ch.
- Lévy, C. (1992). *Cicero Academicus. Recherche sur les Académiques et sur la Philosophie Ciceronienne*. Rome: École Française de Rome.
- Maia Neto, J. R. (1997). “Academic Scepticism in Early Modern Philosophy”. *Journal of the History of Ideas*, v. 58, n^o 2. (apr., 1997), p. 199-220.

- _____. (2015). "Academic Scepticism in Seventeenth-Century French Philosophy: The Charronian Legacy 1601-1662". *International Archives of the History of Ideas*, 215. Dordrecht: Springer.
- Montaigne, M. de (1988). *Les Essais*. 3 vols. Éd. Pierre Villey. Paris: PUF-Quadrige.
- Morphos, P. P. (1952). "Renaissance Tradition in Rousseau's Second *Discours*". *Modern Language Quarterly*, XIII, p. 81-89.
- _____. (1953). "Introductory Study. An Aspect of Renaissance Scepticism and Relativism". In: Brués, G. de. (1953). *The Dialogues of Guy de Brués*. Éd. P. P. Morphos. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Rabelais, F. (1994). *Les Cinq Livres*. Paris: Le Livre de Poche.
- Sextus Empiricus (1997). *Esquisses Pyrrhoniennes* (HP). Trad. Pierre Pellegrin. Paris: Éditions du Seuil.
- Schneewind, J. (1991). "Natural Law, Scepticism and Methods of Ethics". *Journal of the History of Ideas*, vol. 52, n° 2, (apr-jun, 1991), p. 289-308.
- Schmitt, C. B. (1972). *Cicero Scepticus. A study of the influence of the Academia on the Renaissance*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Stayer, M. (1991). *The German Peasants War and Anabaptist Community of Goods*. Montreal: McGill-Queen's Studies in the History of Religion.
- Tournon, A. (1983). *Montaigne, la glose et l'essai*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Tuck, R. (1984). "Grotius, Carneades and Hobbes". *Grotiana*, 4, p. 43-62.
- Villey, P. (1933). *Les Sources & L'Évolution des Essais de Montaigne*. Paris: Hachette.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, G. H. (1962). *The Radical Reformation*. Philadelphia: Westminster Press.