



## UMA ANATOMIA DO VERBO: ETERNIDADE E CONTINGÊNCIA<sup>1</sup>

André Rodrigues<sup>2</sup>

### Resumo

Busco investigar a relação entre discurso, verdade e política. Um argumento explorado é o de que toda forma de governo e todo pensamento político expressam formulações específicas da articulação entre discurso e verdade. Duas formas de articular estes termos resultam em modelos que atravessam diversas perspectivas políticas e sobre a política: o regime de eternidade e o regime de contingência. A partir de questões abordadas por Montaigne, Hume e Montesquieu, procuro mostrar esses regimes em funcionamento e caracterizá-los.

### AN ANATOMY OF THE VERB: ETERNITY AND CONTINGENCY

#### Abstract

I seek to investigate the relationship between discourse, truth and politics. An argument is that every form of government and political thought express specific formulations of the articulation between discourse and truth. Two ways of articulating these terms result in models that cross different political perspectives: the eternity regime and the contingency regime. Based on issues addressed by Montaigne, Hume and Montesquieu, I try to show these regimes in operation and characterize them.

### UNA ANATOMÍA DEL VERBO: ETERNIDAD Y CONTINGENCIA

#### Resumen

Busco investigar la relación entre discurso, verdad y política. Un argumento explorado es que toda forma de gobierno y pensamiento político expresa formulaciones específicas de la articulación entre discurso y verdad. Dos formas de articular estos términos dan como resultado modelos que cruzan diferentes perspectivas políticas y sobre la política: el régimen de eternidad y el régimen de contingencia. A partir de las cuestiones abordadas por Montaigne, Hume y Montesquieu, trato de mostrar estos regímenes en funcionamiento y caracterizarlos.

---

<sup>1</sup> Artigo recebido em 15/03/2021. Avaliação em 08/04/2021. Aprovado em 20/05/2021. Publicado em 26/07/2021. Este artigo consiste em um trecho ampliado e revisto do terceiro capítulo de minha tese de doutorado intitulada “Palavra empenhada: pensamento político nos sermões do Padre Antonio Vieira” (RODRIGUES, 2015).

<sup>2</sup> E-mail: rodrigues.andrelj@gmail.com.

*A crença no real não é uma ilusão mas é alucinatória.*

Fernando Gil

*Os animais não possuem as supremas vantagens que nós possuímos;  
possuem outras que não possuímos. Não têm nossas esperanças mas também  
não têm nossos temores; estão, como nós, sujeitos à morte, mas sem  
conhecê-la; a maioria conserva-se mesmo melhor do que nós e não faz tão  
mau uso de suas paixões.*

Montesquieu

*Qué es la vida? Un frenesí.  
Qué es la vida? Una ilusión,  
Una sombra, una ficción,  
Y el mayor bien es pequeño;  
Que toda la vida es sueño,  
Y los sueños, sueños son.*

Calderón

## **i. Discurso e verdade**

Discurso, verdade e política são termos que estão em articulação e tensão permanentes. É possível pensar a própria política como uma resultante da relação entre verdade e discurso. Formas distintas de conceber essa combinação resultam em diferentes figurações políticas e formas de governo. Um regime político é sempre um regime de verdade. E os regimes de verdade são formas de conceber a relação entre verdade e discurso. Marcel Detienne<sup>3</sup> analisou essa circunstância definidora do pensamento político ao registrar na Grécia Arcaica um processo de laicização da palavra política. Ele mostrou como ocorreu a transição de uma palavra mágico-religiosa para a palavra-diálogo como modalidade central de discursividade política. Algumas formas de articulação entre discurso e verdade podem buscar uma relação fraca com a política, mas a política não pode prescindir de recorrer a alguma relação entre verdade e discurso.

Há duas formas básicas de articulação entre verdade e discurso, que correspondem aos dois modelos analisados por Detienne, e que são parâmetros fundamentais da palavra política. De um lado, está uma palavra que define os seguintes termos: considera que a verdade é exterior ao discurso; define, assim, que o discurso é um meio para a verdade; tem por base a autoridade (algumas vezes, de natureza mágico-religiosa ou fetichista); é uma palavra hierárquica; tem como horizontes a não-contradição e a eternidade. De outro lado, temos uma palavra que opera da seguinte forma: entende o discurso como elemento constitutivo da verdade; considera que a

---

<sup>3</sup> Detienne (1988).

verdade é, portanto, uma resultante do discurso; tem a deliberação como aspecto fundamental da verdade; é uma palavra igualitária; tem como horizonte a contradição e a contingência.

Todas as formas de pensamento político e todas as formas de governo terão por base elementos dessas duas modalidades de palavra política, seja considerando um dos termos em sua totalidade, ou procurando estabelecer combinações entre eles. Essa articulação faz da política uma atividade de constituição e investigação sobre a inteligibilidade do mundo. A própria relação problemática entre verdade e discurso que constitui a política define uma postura diante do mundo que busca lidar com sua opacidade. A política busca, assim, ora estabelecer parâmetros da verdade que reduzam a opacidade do mundo, ora se mover nessa neblina, tendo-a como seu próprio material de reflexão. A política existe por causa da opacidade do mundo e apesar dela. Porque precisamos de sentido e porque estamos vivos.

## ii. Dois regimes de verdade

Vejamos algumas figurações do pensamento político nas quais estão em jogo o tema dos limites da inteligibilidade do mundo. Um pequeno conto de Carlos Drummond de Andrade, intitulado *A falsa eternidade*, pode ser tomado como ponto de partida. Em poucas linhas, o poeta sumariza algumas das questões que atravessarão a discussão que pretendo apresentar:

O verbo prorrogar entrou em pleno vigor, e não só se prorrogaram os mandatos como o vencimento das dívidas e dos compromissos de toda sorte. Tudo passou a existir além do tempo estabelecido. Em consequência não havia mais tempo. Então suprimiram-se os relógios, as agendas e os calendários. Foi eliminado o ensino da história. Para que História? Se tudo era a mesma coisa, sem perspectiva de mudança. A duração normal da vida também foi prorrogada e, porque a morte deixasse de existir, proclamou-se que tudo entrava no regime da eternidade. Aí começou a chover, e a eternidade se mostrou encharcada e lúgubre. E o seria para sempre, mas não foi. Um mecânico que se entediava em demasia com a eternidade aquática inventou um dispositivo para não se molhar. Causou a maior admiração e começou a receber inúmeras encomendas. A chuva foi neutralizada e, por falta de objetivo, cessou. Todas as outras formas de duração infinita foram cessando igualmente. Certa manhã, tornou-se irrefutável que a vida voltara ao signo do provisório e do contingente. Eram observados outra vez os prazos, limites. Tudo refloresceu. O filósofo concluiu que não se deve plagiar a eternidade<sup>4</sup>.

O conto nos leva a supor uma situação em que a eternidade passasse a ser o regime da vida humana a partir da entrada em vigor do verbo *prorrogar*. Pode-se interpretar que o uso desse verbo não é acidental. Ele indica que a eternidade não duraria para sempre como regente

---

<sup>4</sup> Drummond de Andrade (“A Falsa Eternidade”, in *Contos Plausíveis*, 2006, p. 28).

dos assuntos humanos. Uma prorrogação representa um adiamento, mas não cancela a ação ou o acontecimento futuro.

A chuva marca a monotonia do eterno e aparece como a corporificação da suspensão do tempo. A história, por consequência, também é revogada. O verbo que então vigora e coloca tempo e história em suspenso não é capaz, porém, de refrear a ação humana. A duração infinita do regime do eterno é posta em suspenso por um ato corriqueiro de invenção: um mecânico desenvolve um dispositivo contra a chuva; esta perde seu sentido e cessa. O signo do contingente volta a compor a fisionomia da esfera das coisas humanas. Quem apresenta a refutação incontestada ao eterno é um mecânico, ou seja, um sujeito característico da vida comum. O filósofo chega à conclusão de que “não se deve plagiar a eternidade” a partir da refutação do mecânico e não por algum corolário de suas suposições.

O fato de o filósofo surgir apenas no final do conto leva a outra dimensão do argumento apresentado por Drummond. Percebe-se, ao fim, que a refutação do eterno era uma recusa a algo que o filósofo supunha. É o filósofo que fabula o regime do eterno; é a ele que a vida comum dos homens contraria. Enquanto a ação humana não figura no conto, a fabulação<sup>5</sup> do filósofo produz eficácia e o verbo prorrogar vigora. Quando o mecânico exerce seu ofício, porém, todo o arranjo daquilo seria para sempre se desmancha. Quem reina então é a contingência.

Essa tensão entre uma perspectiva que visa o eterno e a contingência povoa páginas importantíssimas do pensamento político. Há muito, os filósofos políticos se confrontam com a vontade do pensamento em estabelecer universalizações lastreadas pela razão e lidar com a resistência da contingência que configura a ação e a vida comum dos homens. Não é por acaso, portanto, que o filósofo é o protagonista desse conto de Drummond. Os filósofos – bem como o personagem de Drummond em relação à implantação do verbo prorrogar – imaginaram muitas vezes a possibilidade de pensar em termos universais a constituição do mundo político e com isso acreditavam ter acesso ao real tal qual ele é e como deve ser.

Fernando Gil<sup>6</sup> identifica essa postura filosófica que deseja o eterno e o universal como a modalidade do *fundamento* e a distingue de outro regime de inteligibilidade que nomeia de *fundação*. Gil apresenta uma discussão muito densa que identifica o regime do *fundamento* do pensamento soberano nas formas da soberania em Bodin, da prova de Santo Anselmo da

---

<sup>5</sup> Utilizamos o termo *fabulação* no sentido em que Lessa o formula para identificar a dimensão *poiética* do pensamento político. (2003: 132). Também incorporamos o caráter criador de mundos do pensamento filosófico nos termos definidos por Goodman (1995: 37-61).

<sup>6</sup> Gil (*A convicção*, 2003).

existência de Deus, e do fundamento da ciência defendido por Aristóteles<sup>7</sup>. A perspectiva do *fundamento* se caracteriza por sua auto-justificação, ou seja, é uma postura filosófica que estabelece princípios que são auto-referenciados; segundo Gil, o *fundamento*, bem como a soberania é, “em primeiro lugar, um princípio de autoridade”<sup>8</sup>.

O *fundamento* é, portanto, uma forma de pensar autárquica que não se refere a nada que não a si mesma para se justificar. É desse ato de autoridade que o *fundamento* estabelece: a necessidade de universalidade de seus juízos; a eliminação da contingência; a busca pelo eterno que está turva e encobre; a recusa da opinião e do conhecimento corriqueiro oriundo da vida comum; o desdobramento de corolários necessários às premissas postas; a afirmação de verdades não temporais e, portanto, não históricas.

A *fundação* é o duplo negativo do *fundamento*: requer a referência às circunstâncias; opera com a contingência e a opinião; volta-se, por isso, para a vida comum dos homens; estabelece juízos particulares e provisórios decorrentes da experiência histórica e cotidiana.

Pretendo aproximar a discussão que proponho aqui dessa distinção elaborada por Fernando Gil. Utilizarei, porém, uma terminologia inspirada no conto de Drummond sobre *a falsa eternidade* e que define o *regime de eternidade* e o *regime de contingência*. Considero que o primeiro se aproxima do *fundamento* e que o segundo do modo de *fundação*.

O *regime de eternidade* se refere, portanto, à intenção filosófica de colocar em vigor o verbo prorrogar e os efeitos deste ato. O *regime de contingência* consiste na refutação do *regime de eternidade* decorrente da ação humana e no estabelecimento do tempo e da história como dimensões centrais. Ambos devem, portanto, ser compreendidos nos termos estabelecidos pelo conto sobre *a falsa eternidade*.

O foco aqui se encontra sobre o *regime de contingência* como elemento constituinte de uma forma específica de pensar o mundo da política. Uma forma filosófica que representa uma reflexão sobre o *regime de contingência* é o ceticismo. Como Richard Popkin<sup>9</sup> apresenta em seu trabalho sobre a história do ceticismo, esta tradição do pensamento filosófico foi reintroduzida no ocidente pelo resgate da reflexão de Sexto Empírico. Os rudimentos básicos do ceticismo se encontram na identificação de que: existe uma *diafonia*<sup>10</sup> entre os diversos discursos sobre os assuntos humanos; que essa *diafonia* dos discursos não é resolvida pela vitória de um sobre os demais, logo, existe uma *equipolência* entre eles; e que, portanto, os

---

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 95.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 96.

<sup>9</sup> Popkin (*História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa*, 2000, pp. 49-87)

<sup>10</sup> Uma exposição da situação *diafônica* na filosofia é a análise do *Elogio de Helena* de Górgias feita por Pereira (1993, pp. 5-21)

juízos devem ser postos em suspenso (*epoché*) e deve-se prosseguir continuamente na investigação sobre a verdade. Essa perspectiva abandona os juízos que pretendem a universalidade e se volta para as contingências e particularidades da vida comum.

Popkin nos indica também que Michel de Montaigne foi o principal personagem envolvido na retomada do ceticismo e sua incorporação ao pensamento moderno<sup>11</sup>. Em vista da busca por explorar alguns elementos do que chamo aqui de *regime de contingência*, tenho como referência aspectos do pensamento não só de Montaigne, mas também de Hume e Montesquieu. No caso deste último tentarei identificar como o *regime de contingência* produz efeitos em pensamentos que, ainda que busquem elaborar um conhecimento totalizador, recorrem a uma perspectiva de conciliação entre os dois regimes.

A investigação sobre a natureza humana é importante para que Montaigne elabore suas reflexões sobre os assuntos humanos, dos quais enfoco os temas do mundo moral e da política. Ao contrário, porém, do que acontecerá com os *jusnaturalistas*, a natureza com a qual Montaigne tem contato não possibilita a dedução de corolários para elaboração de um sistema universal que abarque os aspectos que expliquem em sua totalidade a ação humana e sua implicação para a política e para a moral. Para Montaigne, a natureza humana é justamente o fator que cancela esta perspectiva. Em seu ensaio intitulado “*Por diversos meios chega-se ao mesmo fim*”, o autor escreve o seguinte: “Em verdade o homem é de natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso. Dificilmente o julgaríamos de maneira decidida e uniforme”<sup>12</sup>. Com esta afirmativa, Montaigne coloca a perspectiva de que não é possível definir as consequências das ações humanas em termos necessários. A tese exposta neste ensaio é justo aquilo que está enunciado em seu título e o aspecto que a corrobora é o que está contido na citação acima. Tendo o homem uma natureza vária, imprevisível, nenhum juízo necessário e universal pode ser extraído de suas ações.

Montaigne expõe, no referido ensaio, uma série de situações históricas em que ações distintas resultam no mesmo fim. Neste caso, tenta mostrar, através de uma série de exemplos históricos, que tanto a submissão do vencido desperta a piedade do vencedor, quanto “a bravura, a tenacidade e a resolução, meios inteiramente opostos, alcançam às vezes idêntico resultado”<sup>13</sup>. As ações humanas, em vista de sua natureza contingente, só têm eficácia nas situações em que ocorrem, ou seja, sua inteligibilidade está inscrita nestes contextos. Está é uma característica cética basilar no pensamento de Montaigne: o conhecimento sobre os assuntos humanos é

---

<sup>11</sup> Popkin (*História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa*, 2000, p. 89)

<sup>12</sup> Montaigne (*Ensaaios*, p. 14).

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 13.

circunstanciado. Implica, portanto, que os juízos *a priori* devem ser postos em suspenso e que a investigação sobre o homem deve ser considerada em seu lugar de ocorrência.

Em outro ensaio, Montaigne, de forma provocadora, apresenta a constatação de que não só meios diversos levam a um mesmo fim, mas também “*Uma mesma linha de conduta pode levar a resultados diversos*”<sup>14</sup>. Neste ensaio, são retomados elementos que apontam para a inconstância da natureza humana e é posta uma desqualificação da prudência como critério para a compreensão da política. Montaigne fala “de como é coisa vã a prudência humana!”<sup>15</sup>. A sorte passa a figurar como elemento que mobiliza a reflexão e coloca o imponderável como dado. Se as ações só têm significado nos contextos de suas ocorrências, se tornam inúteis os ensinamentos da prudência que tentam extraí-las da cena original e fazer delas a pauta sobre a qual serão escritas as ações futuras. O risco é o portador do futuro, é o risco diante do imponderável que é o dado das ações humanas. Agir diante do risco também é o fator que traz alguma dignidade aos feitos dos homens. Para Montaigne, “nada de nobre se faz sem riscos”<sup>16</sup>. Nesta perspectiva a prudência não só é inútil como é prejudicial e “tão cuidadosa, tão circunspecta é inimiga dos grandes feitos”<sup>17</sup>. Com estes dois ensaios, Montaigne se opõe à ideia de causalidade como via de acesso ao campo dos assuntos humanos<sup>18</sup>.

No ensaio “*Da embriaguez*” o *regime de contingência* é reiterado e Montaigne efetua uma investigação sobre a natureza humana que tem foco nos vícios. A frase que abre o ensaio é decisiva: “O mundo não é senão variedade e dessemelhança”<sup>19</sup>. Montaigne busca aqui não uma distinção entre o bem e o mal, mas uma distinção entre os vícios em sua infinita diversidade. Neste ensaio, Montaigne elabora uma crítica à sabedoria como uma faculdade capaz de corrigir a natureza humana e aproximá-la da virtude: “Não é capaz a sabedoria de melhorar nossas condições naturais”<sup>20</sup>. A razão nada pode, portanto, contra os vícios. A ação humana não é dada à explicação racional de caráter causal.

Afastada a possibilidade de produzir um conhecimento pautado pela causalidade, Montaigne se volta para as opiniões. Todo conhecimento é opinativo na medida em que toda afirmativa está sujeita à dúvida. O ceticismo, neste sentido, não pode se basear em verdades universais. As opiniões operam no pensamento de Montaigne como aquilo que aparece para ele

---

<sup>14</sup> *Ibid.* pp. 69-73.

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 70.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 71.

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 72.

<sup>18</sup> Ver Laursen (*The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, 1992, pp. 111-112).

<sup>19</sup> Montaigne (*Ensaaios*, p. 166).

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 169.

e não como certezas dogmáticas e absolutas<sup>21</sup>. Na ausência de conhecimento unívoco, o *juízo* aparece como um fator estratégico, segundo Laursen, para Montaigne<sup>22</sup>. A suspensão dos juízos pelos céticos antigos não entra em conflito com o *juízo* em Montaigne. Em Montaigne o *juízo* está associado à ignorância, neste sentido não é uma aproximação da razão<sup>23</sup>. A política em Montaigne, em vez de ser compreendida como passível de determinações irrevogáveis da razão, se configura como a arte do *bom juízo*. Segundo Laursen, o *juízo* deve ser compreendido “as the faculty of making decisions in conditions of uncertainty, is thus a peculiarly appropriate faculty for skeptics”<sup>24</sup>. Esta faculdade se aproxima não dá razão, mas de um bom senso, uma forma de discernimento, uma capacidade crítica. Esta faculdade está de acordo com os princípios de incerteza, que configuram a antropologia de Montaigne, que o alinham ao *regime de contingência*.

Laursen, ao analisar as repercussões do ceticismo antigo em Montaigne, aponta que para os antigos a postura cética dizia respeito a uma atitude mental e em Pirro esta atitude figura como um estilo de vida<sup>25</sup>. Em Montaigne o que caracteriza este estilo de vida cético é uma forte adesão à vida comum. No ensaio intitulado “*Da experiência*”, Montaigne realiza uma entrada extensa e intensa nos assuntos da vida comum e daí extrai diversas impressões que são importantes para a sua postura cética. O ensaio é aberto com a seguinte asserção: “O desejo de conhecimento é o mais natural. Experimentamos todos os meios suscetíveis de satisfazê-lo e quando a razão não basta apelamos para a experiência”<sup>26</sup>. Já aqui está posta a tensão entre razão e experiência, a primeira representa um afastamento da vida comum e a segunda a adesão inevitável a esta. Novamente, o tema da variedade inerente à natureza humana é reiterado: “A semelhança não unifica na mesma proporção que a dessemelhança diversifica. A natureza parece ter-se esforçado por não criar duas coisas idênticas”<sup>27</sup>.

Neste ensaio para caminhar na direção da vida comum, Montaigne descredencia a razão e a sabedoria e aponta as limitações em nossa capacidade de ordenar o mundo, sobretudo através da política: “A natureza cria sempre leis melhores que as nossas”<sup>28</sup> e o homem não é capaz de superar a natureza se colocando, dessa forma, para além da fragilidade e da falibilidade humanas. O que estabiliza a vida humana pela política é um acordo sutil que não está baseado

---

<sup>21</sup> Ver Laursen (*The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, 1992, pp. 100-101).

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 100.

<sup>23</sup> *Ibid.* pp. 100-101.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 101.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 99.

<sup>26</sup> Montaigne (*Ensaíes*, p. 481).

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 481.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 482.



na razão, mas na constante criação humana, na investigação interminável acerca dos assuntos humanos. Na seguinte passagem, Montaigne expressa de uma forma muito bela o exercício constante de investigação e criação humana.

Só por fraqueza nos contentamos com o que os outros e nós mesmos deparamos nessa caça ao saber; os mais aptos não se satisfazem a haverá sempre caminho a percorrer para quem vier depois, e até para nós se agirmos de outro modo. Nossas investigações só chegarão ao fim no outro mundo. Contentar-se é sinal de falta de fôlego e lassidão. Nenhum espírito generoso se detém por si mesmo, antes vai sempre para diante e além de suas forças. Se não se afana, não se apressa, não acua, não se choca, não gira sobre si mesmo, é porque não está vivo, vegeta. Suas buscas não têm forma nem fim; alimenta-se de admiração, de pesquisas, de dúvidas, o que demonstrava Apolo falando sempre com duplo sentido, obscura e obliquamente, não nos dando satisfação e sim despertando nossa imaginação, e excitando-a. Trata-se de um movimento irregular, perpétuo, sem molde e sem objetivo, cujas invenções se estimulam, se sucedem e se criam mutuamente<sup>29</sup>.

A inexatidão dessa busca, desse giro sobre si mesmo, só deixa como alternativa o caminho da experiência e esta se configura em uma vivência pessoal do mundo. Montaigne expõe a *equipolência* e a *diafonia* dos discursos ao afirmar que “tudo é questão de palavras e se resolve com palavras”<sup>30</sup>. Nenhuma coisa é justa em si mesma e o que produz os juízos de justiça são os costumes e as leis. Estas duas instâncias estão inseridas no discurso convencional da vida comum. A lei não é posta como entidade metafísica e é produto da ação humana ordinária; isto é a instância máxima de sua autoridade e Montaigne expõe a força de lei com uma sentença que a inscreve de modo contundente na esfera dos assuntos ordinários da vida comum: “A autoridade da lei não está no fato de serem justas e sim no de serem leis”<sup>31</sup>.

O estilo de vida que caracteriza o ceticismo de Montaigne é decorrente dessa exigência de que a investigação deve se voltar para a vida comum. “Estudo-me a mim mesmo mais do que qualquer outra coisa e esse estudo constitui toda a minha física e a minha metafísica”<sup>32</sup>. A investigação voltada para si mesmo o encerra como o único perspectivador possível de uma visão de mundo válida. A experiência do mundo é uma experiência pessoal. Mais radical que o homem como medida de todas as coisas que encontramos em Protágoras, em Montaigne o homem não é a medida de coisa alguma, nem de si mesmo<sup>33</sup>. Ele afirma, nesta perspectiva: “Gostaria mais de entender bem o que se verifica em mim do que compreender perfeitamente Cícero. Na minha experiência própria já tenho com o que me tornar sábio, desde que siga seus ensinamentos”<sup>34</sup>. Montaigne faculta para a experiência comum um patamar filosófico em que

---

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 483.

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 483.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 485.

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 485.

<sup>33</sup> Ver Popkin (*op. cit.* p. 98)

<sup>34</sup> Montaigne (*Ensaio*, p. 485).

a vida de cada sujeito ordinário fornece elementos suficientes para uma investigação filosófica, tanto quanto a vida de um grande homem, como Cícero ou César. Todos os homens são igualmente sábios porque são igualmente tolos<sup>35</sup>. O lema de Montaigne é, portanto: *Que sais-je?*<sup>36</sup>.

O reconhecimento da ignorância promove um estado de espírito típico do ceticismo: a *ataraxia*. “Nesse grande todo abandono-me despreocupado e ignorante à grande lei geral que rege o mundo; conhecê-la-ei suficientemente quando lhe sentir os efeitos”<sup>37</sup>. A *ataraxia* diz respeito a uma tranquilidade de espírito decorrente do reconhecimento de que a verdade é inalcançável. É como se o cético, ciente de sua ignorância, se encontrasse finalmente em uma situação que lhe permite experimentar o mundo com a calma e dentro de suas limitações. A incerteza e o risco acabam por se configurarem em uma ausência de perturbação ao espírito que não pretende cometer a bravata de tentar conhecer “à grande lei que rege o mundo” a qual Montaigne se refere no trecho de destaquei.

Montaigne além de identificar a exigência de mergulhar na vida comum, também se orgulha deste ato, que estaria, assim, em conformidade com a natureza, e o aproxima até mesmo de uma atitude heroica<sup>38</sup>. “Quem sabe suportar corajosamente os acidentes da vida comum não precisa engrandecer-se para ser soldado”<sup>39</sup> é a sentença que sumariza este heroísmo que a aventura da vida comum requer. A disposição de espírito cética se configura em um temperamento moderado. Esse heroísmo não se expressa pela volúpia do espírito, antes o abrandamento da alma produzido pela *ataraxia* oferece ao cético uma postura moderada: “A intemperança é a peste da volúpia: a temperança é o condimento”<sup>40</sup>. Montaigne descreve diversos costumes de sua própria vida para mostrar como buscou em seus hábitos essa moderação; fala de como se alimenta, como se relaciona com o sono, a que horas do dia desempenha cada atividade. A partir disso caracteriza uma moralidade não dogmática, ou seja, que não busque fundamento em princípios *a priori*. Montaigne define sua moralidade ao afirmar que “a mais admirável obra-prima do homem consiste em viver com acerto. Em outras palavras, a fazer cada coisa em seu devido tempo. Tudo mais – reinar, juntar, edificar – não passa de acessório”<sup>41</sup>.

---

<sup>35</sup> Esta talvez seja a razão pela qual Montaigne tem Sócrates como modelo de sábio (*Ensaaios*, pp. 501-503).

<sup>36</sup> Ver Laursen (*op. cit.* p. 106).

<sup>37</sup> Montaigne (*Ensaaios*, p. 485).

<sup>38</sup> Ver Laursen (*op. cit.* pp. 102-103)

<sup>39</sup> Montaigne (*Ensaaios*, p. 485).

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 502.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 501.

Muitos outros aspectos do pensamento de Montaigne não estão expostos aqui. Porém, considero que os elementos que abordados são suficientes para aproximá-lo do *regime de contingência* e mesmo para identificá-lo como um responsável pela consolidação dessa forma de pensamento na reflexão sobre a política.

David Hume é o outro autor que tem fortes relações com o *regime de contingência* e também pode ser apontado como uma das fontes desse modo de pensar. A entrada que utilizo para trazer seu pensamento à reflexão aqui proposta se encontra em seus “*Ensaaios Morais, Políticos e Literários*”<sup>42</sup> e diz respeito mais especificamente às questões postas no ensaio intitulado “O céptico”. Neste ensaio, Hume apresenta muitas questões referentes ao modo pelo qual compreende a natureza humana e expõe as implicações dessa natureza para a discussão moral.

O referido ensaio inicia com a observação de que a natureza apresenta uma variedade em seu modo de operar<sup>43</sup>. Temos aqui claramente um ponto de aproximação com Montaigne e podemos supor desde já quais tipos de consequências essa observação produz. Hume apresenta em seguida o desdobramento desta característica da natureza humana:

Como o nosso espírito é estreito e limitado, não podemos abarcar com o nosso entendimento toda a ampla variedade da natureza; e por isso imaginamos que ela é igualmente limitada em sua operação, como somos em nossa especulação<sup>44</sup>.

Este engano produzido por nossa limitação de entendimento é o que Hume chama de “enfermidade dos filósofos”<sup>45</sup>. Temos nesse pequeno conjunto de constatações questões que produzem um efeito contundente no ataque ao dogmatismo filosófico. Operando de acordo com o *regime da contingência*, Hume estabelece a impossibilidade de elaboração de juízos universais. Bem como ocorre em Montaigne, o caminho que resulta desta dificuldade leva a uma postura relativista com a verdade. Todos os juízos são relativos. Hume afirma, neste sentido que “nada existe que seja, em si, valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou disforme; pois esses atributos resultam da estrutura e da constituição peculiares dos afetos e dos sentimentos humanos”<sup>46</sup>.

No lugar da razão, o que governa as ações humanas são os afetos ou as paixões. Não é, logo, a razão que define as questões morais, relacionadas aos juízos de valor. Para Hume, “somente a paixão, derivada da estrutura e formação originais da natureza humana, atribui valor

---

<sup>42</sup> Hume (*Ensaaios Morais, Políticos e Literários*, 2004)

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 283.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 283.

<sup>45</sup> A postura de tratar a postura dogmática dos filósofos como uma enfermidade é uma referência ao ceticismo antigo. Ver Popkin (2000).

<sup>46</sup> Hume (*op. cit.*, p. 286).

ao mais insignificante dos objetos”<sup>47</sup>. Mais adiante, Hume reitera e expõe de modo mais completo a articulação entre a moral e as paixões: “Os objetos não possuem nenhum valor em si mesmos, absolutamente; o seu valor resulta exclusivamente da paixão”<sup>48</sup>. Se há algo que governa o entendimento humano, este governante é a paixão. As paixões não são experimentadas no plano abstrato, nem acima da atmosfera, onde o ar é rarefeito demais para que se respire<sup>49</sup>; é no plano em que respiramos, comemos, dormimos, sentimos prazer, enfim, onde desempenhamos nossas atividades mais ordinárias que reside o governante do entendimento humano: a vida comum.

Sendo o filósofo um ignorante – e estando todos nós condenados à mesma ignorância dos filósofos, porque o real não se dá a ver pela razão –, a incerteza do mundo dos homens também exige, em Hume, a moderação de espírito que vimos em Montaigne. Hume, neste sentido, define que “para ser feliz, a *paixão* não deve ser nem demasiado violenta nem demasiado omissa. No primeiro caso, o espírito vive em permanente agitação e tumulto; no segundo, ele mergulha numa desagradável indolência e letargia”<sup>50</sup>. A investigação de Hume sobre a moral se volta para as paixões e sua moderação. A virtude, portanto, deixa de ser um atributo da razão – como na filosofia dogmática (que podemos associar ao *regime da eternidade*) – e passa a se referir à moderação das paixões, produzida pela investigação a respeito da vida comum. Vejamos como Hume formula o tema da virtude:

Conforme este esboço breve e imperfeito da vida humana, a mais feliz disposição de espírito é a *virtuosa*; ou, em outras palavras, aquela que leva à ação e ao trabalho, nos torna sensíveis às paixões sociais, fortalece o coração contra os assaltos da fortuna, reduz os afetos à sua justa moderação, faz dos nossos pensamentos um entretenimento para nós próprios e nos induz mais aos prazeres da sociedade e da conversação do que àqueles dos sentidos<sup>51</sup>.

Esta perspectiva sequestra a discussão sobre a virtude do pensamento baseado no *regime de eternidade* e o insere no *regime de contingência*, apontando as deficiências da reflexão dogmática e sua fragilidade ao lidar com o tema das paixões. Hume indica, neste sentido, que “o império da filosofia se estende sobre poucos; e, mesmo sobre estes, a sua autoridade é muito fraca e limitada”<sup>52</sup>. A filosofia é fraca, portanto, para guiar o espírito no terreno pantanoso das paixões. Sua principal contribuição para a esta tarefa é refinamento do espírito que exige no exercício de reflexão. Neste sentido, Hume aponta que “uma dedicação séria às artes liberais

---

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 287.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 292.

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 300.

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 293.

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 294.

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 295.

suaviza e humaniza o caráter, alimentando aquelas emoções mais delicadas em que consistem a honra e a virtude verdadeiras”<sup>53</sup>. Porém, esta é apenas uma consequência secundária da dedicação às artes liberais e à reflexão filosófica. Qual elemento então é capaz de lidar com as paixões no sentido de lhes atribuírem moderação necessária à virtude? Hume responde, apontando outro forte moderador de paixões, que nos parece ser o mais importante: “O *hábito* é outro poderoso meio de reformar o espírito, e de nele implantar disposições e inclinações positivas”<sup>54</sup>. A filosofia, diferente do hábito, possui o defeito de podar as paixões virtuosas ao mesmo tempo em que tenta refrear as paixões relativas ao vício. O caráter universalista da filosofia é justamente o que produz esse seu mal endêmico, pois, “quando destruímos os nervos, destruímos no corpo humano o sentido do prazer, juntamente com o da dor”<sup>55</sup>.

Ao final do ensaio sobre o cético Hume apresenta uma síntese daquilo que representa a postura cética como estilo de vida. Bem como ocorre em Montaigne, essa tendência cética também está presente em Hume. No seguinte trecho, temos o resumo da descrição humeana da atitude cética:

Numa palavra, a vida humana é mais regida pelo acaso que pela razão; ela deve ser encarada mais como um passatempo enfadonho que como uma ocupação séria; e é mais influenciada pelo temperamento de cada um do que por princípios gerais. Devemos nos empenhar nela com paixão e ansiedade? Não vale a pena tanta preocupação. Devemos ser indiferentes a tudo que acontece? Perdemos todo o prazer do jogo por nossa fleuma e desinteresse. Enquanto especulamos a respeito da vida, a vida já passou; e a morte, embora *talvez* eles a recebam de forma diferentes, ainda assim trata igualmente os tolos e os filósofos. Reduzir a vida a uma regra e a um método exato é uma ocupação geralmente dolorosa e frequentemente inútil: e não é esta mais uma prova de que superestimamos o prêmio pelo qual lutamos? Mesmo especular tão cuidadosamente sobre a vida, procurando estabelecer com rigor a justiça de nossas idéias, equivaleria a superestimá-la, se para certos temperamentos essa ocupação não fosse uma das mais divertidas nas quais é possível ocupar a vida<sup>56</sup>.

Renato Lessa, na apresentação que faz aos *Ensaios* de Hume para a edição que cito aqui, trata de alguns aspectos que são importantes para que possamos compreender, para além desses aspectos gerais da postura cética, como se estrutura o pensamento do autor e qual a sua articulação com a discussão sobre a ciência. Lessa identifica que Hume busca uma inserção do método experimental no âmbito dos assuntos morais. A fonte desse método experimental é Newton. Hume, porém, define que para que seja aplicável aos assuntos humanos, é necessário

---

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 297.

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 298. Grifos meus.

<sup>55</sup> *Ibid.* p. 301. Lembro que esta referência aos nervos associa Hume à investigação de sua época em que o iluminismo escocês se ocupava da tentativa de descobrir a constituição da mente tanto em termos filosóficos como fisiológicos. Ver a esse respeito Lawrence (“The Nervous System and Society in the Scottish Enlightenment”, in B. Barnes e S. Shapin (eds.), *Natural Order*, 1979, pp. 23-31).

<sup>56</sup> Hume (*Ensaios Morais, Políticos e Literários*, 2004, p. 309-310).

identificar às particularidades dessa esfera em relação aos fenômenos físicos. Hume concorda com Newton acerca da exigência de que os fenômenos devem ser observados no lugar em que ocorrem, porém, aponta que o lugar de ocorrência dos fenômenos morais é a história. Sendo assim, a ciência moral deve observar os fenômenos tais como ocorrem na vida comum. Para isso, é preciso ter em conta os sujeitos da história, que são os homens, seres que pensam e que falam. É necessário efetuar um mergulho na vida comum desses homens e observar seus aspectos mais ordinários. Assim como em Montaigne, para Hume, as crenças possuem um papel estratégico na composição dos elementos da vida comum. Hume trata os enunciados do ponto de vista de sua repercussão e articulação em relação às crenças.

Alguns aspectos afastam Hume de Montaigne. O primeiro não toma a postura cética como um retiro pessoal, como ocorre no segundo. Hume objetiva que seu trabalho seja um agente mitigador; que reduza as lacunas entre a filosofia e a vida cotidiana. O pensamento humeano busca a intervenção na vida comum, quer que sua reflexão esteja vinculada à ação no campo das disputas morais e políticas; não se contenta somente com a *epoché* e com a *ataraxia*. Os *Ensaio*s de Hume operam como “exercícios de filosofia pública”<sup>57</sup>. Sua reflexão pretende moderar as paixões e evitar os males que estas ocasionam quando operam sem ponderação. Lessa identifica, então, que a “disposição de tomar a vida ordinária como objeto e como lugar de exercício da filosofia está associada, em Hume, a um ânimo de combate à superstição, ao excesso, ao fanatismo”<sup>58</sup>.

Outro afastamento em relação a Montaigne reside no fato de que Hume admite a possibilidade de que possamos estabelecer uma ciência da política. Este aspecto não só é importante para diferenciá-lo de Montaigne, mas também para que Montesquieu, como veremos, possa ser contemplado em nossa discussão. Tentarei apresentar alguns aspectos que participam dessa ciência da política cética. Hume abre o ensaio intitulado “*Que a política pode ser reduzida a uma ciência*”, ponderando que as formas de governo, ainda que exista uma *equipolência* em relação aos juízos a respeito delas, não são todas equivalentes. Como “amigo da moderação” Hume não pode aceitar a indiferença em relação às formas de governo<sup>59</sup>. De modo surpreendente para a postura relacionada ao *regime de contingência* que apresentamos até agora, Hume afirma que

tão grande é a força das leis, e de determinadas formas de governo, e tão pouco dependentes elas são dos humores e dos temperamentos dos homens, que se podem

---

<sup>57</sup> Lessa (2004, pp. 30-31).

<sup>58</sup> Lessa (2004, p. 31).

<sup>59</sup> Hume (*Ensaio*s Morais, Políticos e Literários, 2004, p. 107).

às vezes deduzir delas consequências quase tão certas e gerais quanto aquelas das ciências matemáticas<sup>60</sup>.

Esta possibilidade de extrair certezas no campo da política se torna menos estranha ao modo do *regime de contingência*, se tivermos em conta que – bem como para Montaigne – as leis são uma autoridade poderosa porque estão inscritas nos costumes, logo: são leis porque são leis. Elas podem ser apreendidas no sentido forte do termo em vista de sua fixação nos costumes e não por sua justificativa pelo prisma de uma moralidade *a priori* de caráter metafísico ou dogmático. É nos costumes que as regularidades se fixam e se tornam inteligíveis. As verdades que decorrem da observação dessas regularidades dependem, portanto, da observação da experiência e explicam alguns aspectos da vida política e não o mundo político como um todo, como se este se constituísse em um sistema coerente e coeso. A própria leveza do texto de Hume nos indica esta postura. Se a universalidade de um enunciado tivesse a exigência de encontrar nexos em um sistema metafísico, a própria forma literária do ensaio não comportaria esta necessidade.

A moderação é o critério ético que possibilita avaliar as formas de governo. Como vimos a moderação como valor está intimamente vinculada à postura característica do *regime de contingência*. Hume afirma, portanto, que “sob todos os aspectos, deve-se preferir o governo moderado, pois é o que proporciona maior segurança tanto ao soberano quanto aos súditos”<sup>61</sup>. Esta inscrição de um cético em uma perspectiva do *dever ser* talvez seja uma reiteração da busca de Hume pela filosofia cética como uma atividade pública e não como um retiro pessoal. A moderação é importante para a política na medida em que esta constitui um exercício coletivo. Como Haakonssen aponta,

the message of Hume’s theory concerning the basic features of society is that such regularity cannot come from individual, namely regular or rule-bound institutions that can guide our behavior and consequently our expectations of each other<sup>62</sup>.

Aos legisladores cabe elaborar um sistema de leis que sirva como um moderador das paixões e que atue “como uma barreira importante contra a depravação natural da humanidade”<sup>63</sup>. Hume procura assim, fazer da esfera da política um campo em que a *diafonia* possa ocorrer em um ambiente não violento, não excessivo: “Eu gostaria apenas de convencer

---

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 109.

<sup>61</sup> *Ibid.* p. 119.

<sup>62</sup> Haakonssen, (“The Structure of Hume’s Political Theory”, in D. F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, 1993, p. 196).

<sup>63</sup> Hume (*Ensaio Morais, Políticos e Literários*, 2004, p. 119).

os homens a não discutirem como se estivessem lutando *pro aris e focis* (por seus alteres e seus lares), e a não transformarem uma constituição boa numa ruim, pela violência de suas ações”<sup>64</sup>.

Agora, algumas considerações sobre esse mesmo problema em Montesquieu. Raymond Aron afirma: “Comentando Montesquieu, eu diria que um Estado é livre quando nele o poder limita o poder”<sup>65</sup>. Há nesse princípio um ponto de contato de Montesquieu com as duas abordagens tipicamente cétricas que apresentei até agora: a moderação como valor. Ainda que Montesquieu busque efetuar uma ciência das leis que capture seu espírito e, assim, tenha acesso ao mundo da política tal qual ele é, temos em conta que ele não empreende esta busca por uma via puramente metafísica ou dogmática, ou seja, não trabalha somente no terreno do *regime de eternidade*. Suas verdades que pretendem universalidade decorrem da observação da experiência e partem justamente do princípio da diversidade, tendo em vista que diferentes circunstâncias requerem diferentes princípios e formas de governo. Montesquieu apresentaria, assim, uma combinação do *regime de eternidade* com o *regime de contingência*, ou, pelo menos, configuraria um *regime de eternidade* atenuado.

Aron avalia que Montesquieu pretende uma descrição sociológica do mundo da política, mas essa descrição não faz dele um simplesmente determinista<sup>66</sup>. Montesquieu parece querer explicar a diversidade, mas não somente trazer à luz as regularidades que estão subjacentes à pluralidade das contingências, ele pretende também “conservar o direito de julgar essa diversidade”<sup>67</sup>. O valor que atua como critério para esse julgamento é a moderação. O seguinte trecho do comentário de Aron reforça tal impressão:

o objetivo da ordem política é assegurar a *moderação* do poder pelo equilíbrio dos poderes, o equilíbrio entre povo, nobreza e rei na monarquia francesa e inglesa; o equilíbrio entre o povo e privilegiados, entre plebe e patriarcado na república romana<sup>68</sup>.

Com esta afirmação Aron aproxima Montesquieu do liberalismo, identificando que este é a essência de sua filosofia política. Não pretendo entrar no mérito da questão se Montesquieu é ou não um liberal, meus interesses dizem respeito à moderação como valor em seu pensamento político e a articulação entre este valor e a necessidade de remeter a reflexão às circunstâncias.

Montesquieu inicia *Do Espírito das Leis* operando sob o *regime de eternidade*. Sua intenção é apontar os universais que determinam a diversidade. Afirma, neste sentido, que “cada

---

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 127.

<sup>65</sup> Aron (*Etapas do Pensamento Sociológico*, 1987, p. 34).

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 53.

<sup>67</sup> *Ibid.* p. 50.

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 54. Grifos meus.



diversidade é *uniforme*, cada mudança é *constância*”<sup>69</sup>. Os homens seriam criadores de leis, mas existiriam leis anteriores às leis criadas por eles. Estas leis estão relacionadas com o princípio da justiça que se refere à ideia de equidade<sup>70</sup>.

O *regime de eternidade* passa a conviver com o *regime de contingência*, justamente quando Montesquieu entra na questão da articulação entre as leis necessárias e anteriores e a natureza humana. O homem como ser físico é governado por leis invariáveis, bem como outros corpos físicos. O mundo físico é distinto do mundo inteligente, ao qual pertencem os homens. No mundo inteligente, as leis existem, porém, não são seguidas de modo necessário: “a razão disso reside no fato de estarem os seres particulares inteligentes limitados por sua natureza e, conseqüentemente, sujeitos a erro; e por outro lado, é próprio da natureza agirem por si mesmos”<sup>71</sup>. Em Montesquieu, temos, portanto, a natureza humana operando sob o signo da falibilidade, bem como vimos em Montaigne e Hume. Como argumentei até agora este signo é um registro importante do *regime de contingência*. Ainda que as leis imutáveis existam, os homens mantêm uma relação com elas, no mínimo, problemática.

Ao final do Livro I do *Espírito das Leis*<sup>72</sup>, temos que o melhor governo é aquele que está mais de acordo com a natureza. Esta consonância com a natureza é avaliada pela apuração de seu ajuste ao povo que governa. A razão geral deve render tributo às particularidades da contingência para que descubra a natureza dos governos e sua adequação à realidade. Temos neste raciocínio uma considerável deflação da razão se a avaliamos do ponto de vista do modo pelo qual está figura no *regime de eternidade*. Utilizando a terminologia cética, é possível dizer que um dogmático ou um filósofo metafísico não recorreria a este tipo de ponderação.

Mais adiante, outra afirmativa contida no *Espírito das Leis*<sup>73</sup> aproxima de modo mais intenso Montesquieu do *regime de contingência*. Quando Montesquieu anuncia os requisitos para que se descubra a natureza das três formas de governo que analisa, ele diz: “para descobrir-lhes a natureza, é suficiente a ideia que deles têm os homens menos instruídos”<sup>74</sup>. Essa asserção mostra que Montesquieu recorre ao conhecimento e à linguagem da vida comum.

A natureza dos governos<sup>75</sup> não é suficiente para que seus vínculos com o real se tornem inteligíveis. Para isso, à natureza deve ser somado o princípio do governo. “A primeira constitui

---

<sup>69</sup> Montesquieu (*Do Espírito das Leis*, 1973, p. 33).

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 33.

<sup>71</sup> *Ibid.* p. 34.

<sup>72</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>73</sup> *Ibid.* p. 39.

<sup>74</sup> *Ibid.* p. 39.

<sup>75</sup> “(...) o governo republicano é aquele em que o povo, como um todo, ou somente uma parcela do povo, possui o poder soberano; a monarquia é aquele em que um só governa, mas de acordo com leis fixas e estabelecidas,

sua estrutura particular e, a segunda, as *paixões* humanas que o movimentam”<sup>76</sup>. Ao recorrer às paixões como princípio explicativo do governo, Montesquieu opera no *regime de contingência*. As paixões que animam as formas de governo são: a Virtude, a Honra e o Medo. A Virtude se refere às repúblicas (democráticas e aristocráticas), a Honra às monarquias e o Medo aos governos despóticos. Assim como Hume, Montesquieu identifica a Virtude com a paixão e não com as formas racionais *a priori* do bem.

Se as paixões são os princípios do governo, a moderação aparece em Montesquieu como um valor inerente ao *regime de contingência*, da mesma forma que ocorre em Montaigne e Hume. A moderação é justamente o elemento estabilizador que impede os excessos em vista das contingências das paixões que regem os assuntos políticos. Ao apresentar a ideia do despotismo em um curtíssimo capítulo do *Espírito das Leis*, Montesquieu define: “Quando os selvagens da Luisiana querem colher uma fruta, cortam a árvore embaixo e apanham-na. Eis o governo despótico”<sup>77</sup>. Este trecho mostra que o despotismo, cuja paixão motora é o Medo, é justamente o oposto da moderação, representa a expressão do excesso.

Isaiah Berlin identifica um relativismo em Montesquieu, tendo em vista que este não acredita que um conjunto de valores pode ser aplicado para todos os homens em todas as partes e que não existiriam soluções simples para as questões políticas em todos os países decorrentes desses valores. No que diz respeito à moderação em Montesquieu, Berlin afirma: “He disliked and distrusted speed and violence”<sup>78</sup>.

Quando Aron identifica Montesquieu como o primeiro sociólogo<sup>79</sup>, estão em jogo alguns elementos que reforçam a tese da conciliação entre o *regime de eternidade* e o *regime de contingência* neste pensador. A sociologia é uma ciência que surge justamente pela vontade de se encontrar regularidades na contingência da vida social.

### iii. Conclusão

Parti de um conto de Drummond sobre a *Falsa eternidade* para identificar dois regimes de pensamento político que mantêm analogia com a distinção entre *fundamento* e *fundação* formulada por Fernando Gil: o *regime de eternidade* e o *regime de contingência*. A razão; a

---

enquanto, no governo despótico, uma só pessoa, sem obedecer a leis e regras, realiza tudo por sua vontade e seus caprichos” (*Ibid.* p. 39).

<sup>76</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>77</sup> *Ibid.* p. 79.

<sup>78</sup> Berlin (“Montesquieu”, in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, 1980, p. 145).

<sup>79</sup> Aron (*op. cit.* p. 21).

universalidade; a defesa de princípios *a priori* dos quais podem ser deduzidos corolários; a crença de que é possível apreender o mundo em sua constituição verdadeira e que esta pode servir de instância normativa dos assuntos dos homens; são alguns elementos que compõem o *regime de eternidade*. Por sua vez, a paixão; a particularidade; a contingência; a necessidade de levar em conta as dimensões do tempo, da história e da experiência; a aproximação em relação aos costumes, às opiniões e aos temas ordinários da vida comum; participam do *regime de contingência*.

Ao considerar alguns fatores das reflexões de Montaigne, Hume e Montesquieu, procurei dar rendimento a essas categorias, buscando identificar a distância e a aproximação desses autores a estas dimensões.

## Referências

- ANDRADE, C. D. (2006), “A Falsa Eternidade”, in *Contos Plausíveis*. Rio de Janeiro, Record, p. 28.
- ARON, R. (1987), *Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo, Martins Fontes.
- BERLIN, I. (1980), “Montesquieu”, in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. New York, Viking Press.
- DETIENNE, M. (1988), *Os mestres da verdade da Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- GIL, F. (2003), *A Convicção*. Lisboa, Campo de Letras.
- GOODMAN, N. (1995), “Palavras, Obras, Mundos”, in *Modos de Fazer Mundos*. Porto, Edições ASA.
- HAAKONSSON, K. (1993), “The Structure of Hume’s Political Theory”, in D. F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 182-221.
- HUME, D. (2004), *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- LAURSEN, J. C. (1992), *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*. Leiden, E. J. Brill.
- LAWRENCE, C. J. (1979), “The Nervous System and Society in the Scottish Enlightenment”, in B. Barnes e S. Shapin (eds.), *Natural Order*. London, Sage.
- LESSA, R. (2003), “Por que Rir da Filosofia Política?, ou A Ciência Política como *Techné*”, in *Agonia, Aposta e Ceticismo: Ensaio de Filosofia Política*. Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 129-139.

LESSA, R. (2004) “Apresentação” in HUME, D., *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*. Rio de Janeiro, Topbooks.

MONTAIGNE, M. de. (1974), *Ensaaios*. São Paulo, Abril Cultural. (coleção *Os Pensadores*).

MONTESQUIEU. (1973), *Do Espírito das Leis*. São Paulo, Abril Cultural. (coleção *Os Pensadores*).

PEREIRA, O. P. (1993), “O Conflito das Filosofias”, in B. Prado Jr. e O. P. Pereira (orgs.), *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo, Brasiliense, pp. 5-21.

POPKIN, R. (2000), *História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

RODRIGUES, A. (2015), *Palavra empenhada: pensamento político nos sermões do Padre Antonio Vieira*. Rio de Janeiro, IESP/UERJ. (tese de doutorado).