



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
Programa de Pós-Graduação em História

---

**U**NIRIO  
*história*

---

**DANIEL MOTA POLATTO**

**A UTIL FORMA DE OS *ENSAIOS*  
DE MICHEL DE MONTAIGNE**

**RIO DE JANEIRO - 2018**

## A forma útil de *Os Ensaios* de Michel de Montaigne

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Prof. Dr. Daniel Wanderson Ferreira

Orientador

Departamento de História — UNIRIO

Prof. Dr. Danilo Marcondes Souza Filho

Departamento de Filosofia — PUC-Rio

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Denise da Silva Menezes do Nascimento

Departamento de História — UFJF

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Fabrina Magalhães Pinto

Departamento de História — UFF

27 de agosto de

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

P762 Polatto, Daniel  
A ÚTIL FORMA DE OS ENSAIOS DE MICHEL DE MONTAIGNE  
/ Daniel Polatto. -- Rio de Janeiro, 2018.  
184

Orientador: Daniel Ferreira.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do  
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação  
em História, 2018.

1. Michel de Montaigne. 2. História Moderna. 3.  
Os Ensaios. 4. Política. I. Ferreira, Daniel,  
orient. II. Título.

A útil forma de *Os Ensaios* de Michel de Montaigne

Daniel Mota Polatto

Aprovado por:

---

Prof. Dr. Daniel Wanderson Ferreira (Orientador)

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Danilo Marcondes (membro externo)

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Denise da Silva Menezes do Nascimento (membro externo)

Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Fabrina Magalhães Pinto (membro externo)

Universidade Federal Fluminense

## Resumo

Michel de Montaigne, em *Os Ensaios*, propôs um novo tipo de movimento de vida, por entender que ensaiar-se tinha relação com uma forma de ação no mundo produzida pela reflexão interior e pela exteriorização adequada dessa interioridade serena e agitada, que unia a vontade dos homens de viver uma boa vida e o dever público e civil, tão úteis ao cenário francês no século XVI. Essa serenidade era acompanhada pelo diagnóstico da fragilidade das capacidades humanas de conhecimento e ação, daí o movimento criado em *Os Ensaios* estar fundado na constatação da fraqueza humana, que, segundo Montaigne, não era um sinal das insuficiências, mas um alerta para que o julgamento fosse atento às contingências e imperfeições que correspondiam a todos. Assim, ao invés de não se conformar à condição imposta aos homens, era necessário se comprazer com ela para se viver bem. Essa aceitação era uma capacidade de poucos homens, aqueles que podiam se unir para a construção de um espaço público na França, o que se fazia por meio da amizade e da conversação serena. É nesse sentido que a questão da linguagem mostrou-se fundamental, pois Montaigne via no tom não-assertivo da linguagem e no uso franco e sincero das palavras o fundamento do movimento salutar. Como resultado, o movimento não se contrapunha ao dever, a vontade não subjugava a função do homem nobre em sua atuação no espaço público e os costumes eram afirmados em limites da experiência e da reflexão movente.

## Palavras chaves

Michel de Montaigne — Os Ensaios — Política

## Abstract

Michel de Montaigne, in the *Essays*, had proposed a new kind of movement of life, because of his understanding that to ‘essay himself’ was related to a form of action in the world, produced by inner reflection and thus by its appropriate exteriorization, serene and agitated, which had united the will of man to live the good life along the duty of the public service, so valuable to the French setting of the XVI century. This serenity was accompanied by the diagnostic of the fragility of human’s capabilities, on both knowledge and action, hence this movement created on the *Essays* is founded on the acknowledgement of human weakness, that is, by Montaigne, not a sinal of being insufficient, but a warning on the faulty and contingency natural to all human judgement. Therefore, spite of not conforming himself with the human condition imposed on man, but to please himself over that condition that was the requirement to achieve the good life. That acceptance was a capability of few, the ones who were able to unite in order to create the French public sphere, constructed by the means of friendship and serene conversation. In this sense that the language matter came to be of fundamental importance, because Montaigne saw in the non assertive tone of speech and in the sincere and frank use of the words the foundation of this salutary movement. As a result, this movement did not oppose on duty, the will did not subjugate the noble’s man function and its action on the public sphere and the customs were asserted in the boundaries of experience and moving reflection.

## **Agradecimentos**

Ao professor Danilo Marcondes, agradeço pela gentileza e solicitude. Senti-me muito acolhido quando me permitiu participar de sua disciplina de Filosofia da Linguagem, o que também me possibilitou conhecê-lo pessoalmente. Também foi com grande felicidade que recebi a resposta de que ele aceitava o meu pedido de participar da minha banca de defesa.

À Fabrina sou grato por novamente me atender com muito carinho. Suas dicas na qualificação foram valiosas para a escrita da dissertação, e a conversa daquele dia foi fundamental para meus estudos sobre Montaigne desde então.

À Denise, companheira do grupo de estudos, e com quem tive o prazer da leitura de Hans Blumenberg, agradeço até termos compartilhados paçocas enquanto tentávamos pensar as possibilidades do pensamento filosófico. Foi muito gentil ter aceitado o convite da defesa e agradeço bastante pela conversa da qualificação.

Ao Daniel, não sei quantificar sua contribuição para os meus estudos ou para minha vida, diria que a dívida é para a vida toda. Estamos juntos desde que estudávamos Hannah Arendt e quando me convidou para ser monitor de História Moderna. Foram anos de convivência sempre vividas com muito bom humor, aprendizagens, e, é claro, conversas sérias quando necessário. Daniel sempre teve muito cuidado e carinho comigo, e me senti sempre amparado por sua boa vontade e desafiado por suas provocações. Confiou sempre em minhas capacidades, mesmo que, por muitas vezes, até eu duvidasse de mim. Mesmo que eu estivesse fragilizado, ensinou-me a confiar em mim mesmo, e me fez crescer como pessoa. Possivelmente Daniel me ensinou, sem pretender, a ler, a gostar e a compreender um pouco melhor a proposta de vida de Montaigne. Foi ele quem me apresentou e lançou o desafio da leitura de Montaigne, o livro que mais gostei de ler até o momento. Nossas conversações me fazem crer e sentir que aprendo com ele como ouço e falo com um amigo, além de me provocar para que eu pudesse viver sem medo da vida, com toda prudência e calma que são necessários.

Aos meus pais, Deize e Ricardo, que sempre cuidaram de mim com muito amor e carinho, a eles sou muito grato por tudo na minha vida. É do meu jeito reservado, por muitas vezes um jovem ranzinza, que afirmo que os amo muito por serem quem são.

À Yohanna, companheira inestimável, agradeço porque me ama do jeito que sou, assim como a amo do jeito que é. Obrigado por ser minha amiga, companheira e amante. Muito se torna possível quando estamos juntos.

Aos amigos que também me fizeram ver a importância da amizade em Montaigne, no mundo e na vida. Ao Caíto, companheiro de longos anos. Só de olhar nos entendemos, quantas conversas, quantas memórias, muitas vezes nos vemos um no outro. Em muitas situações a vida se mostrou incompreensível, mesmo assim vivemos felizes nessa incompreensão. Ao Vinícius, por seu bom humor contagiante e companheirismo inestimável; é bom saber que se eu estiver ao lado dele e ele do meu, tudo muda em amizade. Ao louvável Nicholas, não consigo imaginá-lo sem um copo de uísque em uma mão e o cachimbo na outra me oferecendo para compartilhar um pouco de nosso companheirismo. Obrigado e até sinto o cheiro do fumo e o gosto da bebida enquanto escrevo, como prolongamento de nossa amizade.

## Sumário

Introdução.....	9
Capítulo 1 .....	23
Os pomares de Damasco e os <i>Ensaio</i> s como as cantáridas .....	23
Capítulo 2 .....	44
A miscelânea montaigniana .....	44
O assobio de Montaigne .....	45
Das palavras vivas impressas na alma.....	75
Capítulo 3 .....	127
Lealdade, discernimento e liberdade: a prática do movimento de Montaigne.....	127
Conclusão .....	180
Fontes .....	184
Referências bibliográficas .....	185



## Introdução

O livro *Os Ensaios*, escrito por Michel de Montaigne (1533-1592) é o objeto de estudo dessa dissertação e nosso esforço consiste em discutir os posicionamentos e os pensamentos dele sobre a crise política da França no século XVI, devido a eclosão das guerras civis religiosas. A partir da leitura de *Os Ensaios*, buscamos compreender a utilidade política da forma do livro por entender que Montaigne percebeu na atividade da escrita uma oportunidade de criar uma postura de vida que não fosse belicosa com relação à ordem estabelecida e de utilidade para a monarquia dos Valois, que se mostrava enfraquecida naquele momento. Com isso, discutimos que seu livro produzia um movimento, mas não qualquer movimento. A agitação de *Os Ensaios* se diferenciava do movimento belicoso da alma produzido pela vaidade dos homens e Montaigne, segundo nossa análise, percebeu e tentou criar um tipo de movimento que não fosse prejudicial tanto para o homem quanto para a ordem estabelecida. Esse movimento era produto da forma do livro, uma novidade que não se sustentava pelos vícios e não contribuía para as doenças públicas de seu tempo. Por isso sustentamos que Montaigne essa escrita não se fez como um exercício escolar, mas obedecendo a um princípio de utilidade política. A utilidade não deve, assim, ser confundida com aquilo que é utilitário. A utilidade do livro de Montaigne dizia respeito à função política, ao dever público e civil do movimento produzido por Montaigne.

Nesse sentido, a relação com os leitores de Montaigne era de também de natureza pública e política, pois dedicava-se aos nobres da França, aos seus iguais, aos da sua ordem e função pública. Montaigne produziu o livro como uma forma de lidar com a natureza humana, indicada pela confusão produzida pelo falar de si. O exercício introspectivo era fundamental para pensar a interioridade dos homens, era uma investigação de caráter universal, mas não era uma busca reta, fácil de empreender, a razão não tornava o exercício mais firme. Falar de si produzia a confusão de não conseguir fixar a si mesmo, pois os homens estavam sujeitos aos seus humores, aos limites e prazeres corporais, à força da imaginação e aos vícios da alma. Além da natureza interna, os homens também estavam sujeitos à condição humana, relacionada com os fenômenos exteriores que também interferem no corpo e na alma. A fortuna, a Providência Divina, a imprevisibilidade dos outros homens, a força dos costumes, a natureza no mundo, também balançavam a alma do homem condicionado. Dessa maneira, *Os*

*Ensaio*s funcionavam como forma de viver sem a ultrapassar essa vida contingenciada, pois ir além dela era prova de vanidade e vaidade. Assim, a vida humana, suas ações e pensamentos deviam ser produzidos dentro da esfera do salutar, do possível, do honesto e da sinceridade, no respeito aos costumes e na relação sincera de amizade como forma de ação pública e política.

Nosso processo de leitura foi feito a partir da leitura de duas traduções disponíveis no Brasil, a de Sérgio Milliet e a de Rosemary Abílio. Por vezes recorreremos à edição francesa, preparada por Villey-Saunier, que apresentamos como pinceladas, entrelaçando o francês renascentista de Montaigne com as traduções para o português, quando entendemos que era conveniente apresentar algumas especificidades do texto original. Isso não significa que tenhamos lido todo o texto de Montaigne em francês, mas que, ao selecionar os fragmentos para citação, tivemos o cuidado de verificá-los na versão original. Esse o primeiro limite do trabalho e se relaciona também com nosso próprio limite de uma aprendizagem inicial da língua francesa. As citações também são envolvidas pelas camadas do texto, indicadas pelas letras A, B e C, conforme a proposta de Villey-Saunier e que correspondem às modificações e acréscimos feitos por Montaigne durante a publicação até a sua morte. A indicação A diz respeito à edição publicada em 1580, B faz referência à edição de 1588 e C, às adições feitas após 1588 e que correspondem ao chamado “manuscrito de Bordeaux”.

Nossa proposta metodológica, assim, visa a não silenciar nosso objeto, que é Montaigne, para, justamente, criar mais possibilidades interpretativas. Aceitaremos as propostas de Michel de Certeau em *A Escrita da História*, evitaremos fazer a colonização do corpo de Montaigne, com a escrita conquistadora que busca escrever no corpo do outro a própria história. Recusamos, assim, uma noção unificadora e dogmatizante que adequa o discurso ao ideal, que toma o elemento variável como não pertinente e que cria um lugar a partir dessa exclusão. Certeau define essa postura historiográfica como um procedimento paradoxal na analogia do trabalho da morte com o trabalho contra a morte e que articula a ausência e a produção. O historiador, nessa perspectiva para Certeau, se assemelharia com o conquistador do Novo Mundo, com o Príncipe que não é. Com essa racionalização das práticas do passado, esse historiador criticado por Certeau criaria uma ficção do presente que cria práticas do passado marcado pelas estratégias de poder próprias do presente. Pela obra historiográfica ele criaria um lugar de produção e criaria laços com o poder que autoriza esse lugar dessa força historiográfica. O passado, assim, seria uma ficção do presente. A historiografia, assim, é criticada por Certeau, que se opõe à análise do aspecto da história

como operação científica e sua relação com a validade do que se produz com o real, na crítica da ciência histórica e historiográfica que crê operar o real, mas o opera como discurso. Com a transformação do passado em objeto de conhecimento, com a tentativa de compreensão da história como o pensável as suas condições de apreensão, na esfera do vivido, se prioriza um resultado objetivo com a criação de uma realidade passada, como reconstituição.

Isso permite transformar esse corpo do morto em objeto, nele se faz a operação científica. Assim cria-se o efeito do real, na relação da história com o real, entre os fatos e as significações do sentido, um realismo a partir desses efeitos do real, que não é o real, mas o sentido em torno do real. A história, assim, existe na ambiguidade, falando do presente como passado, falando de si como um outro, fazendo sua experiência e a do outro simultaneamente. Ela é um discurso em terceira pessoa, a relação a ser feita para a criação desse efeito do real que ocorre entre o narrador, os leitores e o morto. A história criaria ausências pelos vestígios de realidade histórica, a partir de silenciamentos do outro que é o corpo morto e que se torna objeto. Certeau critica o historiador como o perito em autópsia, que se beneficia do não-dito, que seriam os locais de enunciação dos discursos das operações de pesquisa, de um lugar que emana uma linguagem científica marcada pela instituição social. A história, desse modo, não preencheria essas ausências desses objetos perdidos, com a irrupção do outro que é o objeto de análise. Essa perspectiva criticada cria zonas silenciosas e a história se tornaria um trabalho sobre o limite, na relação com um eliminado, na medição com o perdido, com a instauração das continuidades e no isolamento de séries, com o afastamento do elemento variável.<sup>1</sup>

Assim, em sua crítica contra esse procedimento historiográfico na análise da História das religiões, Michel de Certeau mostra que o pensamento das organizações e ideologias religiosas seriam apresentadas como impensáveis. Certeau mostra que essa operação historiográfica torna o objeto parte da estrutura social em jogos de transferência, com efeitos secundários que existem apenas para perceber suas causas. Transforma-se, dessa forma, a multiplicidade das organizações sociais em unicidade do modelo científico, fundamentados em dois postulados, o etnológico e o hierárquico. A coerência produzida para a compreensão desses fenômenos religiosos envolveria uma totalidade, os seus elementos singulares, o seu elemento variável apenas funcionaria na relação com o todo, situaria o múltiplo no todo e com isso, Certeau indica a necessidade de conceber essas dimensões como articuladas e compensadas, obedecendo a lógicas próprias e com seus ritmos próprios de crescimento<sup>2</sup>. Ele

---

<sup>1</sup> CERTEAU. A escrita da história, pags, 32,52 e 57.

<sup>2</sup> CERTEAU. A escrita da história, p. 126.

explica que deveria se pensar essa multiplicidade pelas compatibilidades, na relação e compensações entre essas superfícies heterogêneas do pensamento. Desfazer essas unidades para proporcionar um lugar para outros limiares de compatibilidade, identificar esses sistemas sem ultrapassar o real de que se fala, sem fazer do outro um fantasma da historiografia.

“Por sua conta a historiografia supõe que se tornou impossível acreditar nesta presença dos mortos que organizou (organiza) a experiência de civilizações inteira e, portanto, que é impossível ‘remeter-se a ela’, aceitar a perda de uma solidariedade viva com os desaparecidos, ratificar um limite irredutível. O perecível é seu dado; o progresso sua afirmação. Um é a experiência que o outro condena e combate. A historiografia tende a provar que o lugar onde ela se produz é capaz de compreender o passado: estranho procedimento, que apresenta a morte, corte sempre repetido no discurso, e que nega a perda, fingindo no presente o privilégio de recapitular o passado num saber. Trabalho da morte e trabalho contra a morte”<sup>3</sup>.

Nossa postura se diferencia do Historiador-Conquistador, do Historiador-Analista e acrescentamos o do Historiador-Legista, que transforma o objeto em corpo morto e representa a sua voz como a do morto.

“[B] Detesto que nos mandem ter o espírito nas nuvens enquanto temos o corpo à mesa. Não quero que o espírito nela fique pregado nem que se espoje, mas quero que se aplique, que [C] sente à mesa, não que deite”<sup>4</sup>.

Com isso, Deleuze nos parece, também, uma boa alternativa para não pôr Montaigne em uma mesa fria a fim de dissecá-lo ou pretender acessar os elementos ocultos de sua escrita, esgotando-o. Nossa metodologia engloba o conceito de *impossibilidade* e permitiria o estudo de *Os Ensaios* sem deter Montaigne em uma jaula aprisionadora<sup>5</sup>. Buscamos o Montaigne impossível, pensando-o via Deleuze, que nos inspira como metodologia de análise da história, a partir da teoria das séries paradoxais que o filósofo desenvolve em *Lógica do Sentido*.

Recorremos ao Montaigne pela ideia da impossível, conforme apresentada por Gilles Deleuze, para não reduzir o pensamento de Montaigne em categorias e prendê-lo. Pelo contrário, buscamos tornar possível a sua abertura, ampliar o potencial e a riqueza argumentativa do texto. Tornar suas incongruências um elemento positivo, e mostrar que de maneira nenhuma isso enfraqueceria a capacidade da análise.

<sup>3</sup> CERTEAU. A escrita da história, p. 17.

<sup>4</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XII, Da experiência, Os Ensaios, vol III, p.487.

<sup>5</sup> Cf. GIZNBURG. O queijo e os vermes.

Deleuze em *Lógica do sentido* apresenta o sentido em sua relação com o não-sentido, percebendo em Lewis Carroll o primeiro grande texto em que se exerce a prática da teoria das séries de paradoxos. De igual maneira, Deleuze observa como Carrol se apropria do estoicismo e em menor uso, do epicurismo, lendo-o em um diálogo criativo. São esses os caminhos muito importantes para o autor romper com a filosofia socrático-platônica, o que se mostra bastante visível no apêndice *Platão e o simulacro*, quando Deleuze busca mostrar a operação de inversão do platonismo, fazendo apologia do simulacro sobre a tríade platônica. Assim, o sentido, segundo a leitura proposta pelo filósofo, não poderia ser encaixado em nenhuma das três dimensões, designação, significação e manifestação, sendo necessário buscá-lo como uma quarta dimensão da proposição: o expresso da proposição, o incorporal na superfície e o acontecimento puro na proposição. O sentido é, enfim, o expresso, não existindo fora do que exprime; é o exprimível, o atributo do estado de coisas; não é nem a proposição nem o estado de coisas; é a fronteira entre esse e aquele de que se difere. Esse corte, que é o sentido, desenvolve-se em uma série de paradoxos, daí porque o elemento paradoxal é evocado a fim de estabelecer a ramificação, a coordenação, a convergência das séries heterogêneas e produzir as disjunções múltiplas, que é o não-sentido.

Deleuze constrói um novo conceito de sentido a fim de quebrar a ideia de sentido como o lugar das Essências, como

“uma nova transcendência, novo avatar de Deus, céu transformado e aqueles que encontravam o sentido no homem e seu abismo, profundidade novamente cavada, subterrânea. Novos teólogos de céu brumoso e novos humanistas das cavernas, ocuparam a cena em nome do Deus-homem ou do Homem-deus como segredo do sentido”.<sup>6</sup>

Contra o sentido como princípio, reservatório, reserva, origem, subterrâneo, compreendido como apelo de reencontrá-lo e restaurá-lo, Deleuze defende o sentido como o produzido ou o se produzindo. O sentido passa a ser configurado como o Aion contra o Chronos.

Além disso, Deleuze enfatiza que tarefa da produção do sentido é operada pelas singularidades, fora da dimensão pessoal, individual e universal. Trata-se de algo a ser estabelecido pelo acontecimento puro, pelos efeitos de superfície. É a tarefa constante do devir produzir o sentido, visto que ele não existe predeterminado nem para o homem e nem

---

<sup>6</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p. 74.

para Deus. Nisso consiste uma certa abertura e que permite a criação de mais sentido e mais liberdade.<sup>7</sup>

Sendo assim, o sentido é criado pelos elementos dos acontecimentos puros que fundamentam a linguagem, o sentido torna possível o que se exprime, e existe ao mesmo tempo no que se exprime. Ele é a separação das proposições e das coisas pela fronteira da linguagem a partir do Aion como não-sentido da superfície, ou seja, trata-se do puro momento. Ele permite compreender a linguagem como uma linha reta que não interrompe o seu nascimento e que separa essas duas séries, a do sentido e do não-sentido e as articula pelo acontecimento.

Em diálogo com Leibniz, Deleuze constitui os elementos da compossibilidade e da impossibilidade, a fim de fazer da contínua disjunção um meio de gerar distância e separação, como também de criar uma convergência que afirma a divergência. A compossibilidade é a convergência dos acontecimentos aproximados pelas séries e que formam as singularidades, também definida como pré-individual. A impossibilidade é quando essas séries divergem, quando as suas diferenças não são definidas simplesmente como distinções lógicas. A formulação do sentido é produzida pela incompatibilidade alógica, como também pela compatibilidade. O resultado é que a contradição se consolida como elemento afirmador: a oposição é afirmadora, a distância torna-se um aspecto positivo.<sup>8</sup> A afirmação dos contrários mostra-se por sua afirmação das diferenças, o elemento separador, de divergência do impossível emerge, por sua vez, como um meio de comunicação. A disjunção torna-se objeto de afirmação e, por isso, substitui a exclusão da diferença pela comunicação dos acontecimentos; o que converge é a afirmação da diferença, o caminho esotérico no lugar do ordinário, “conexão que engloba a multidão das séries divergentes”.<sup>9</sup> Daí, pelo caminho esotérico, que é a possibilidade de conjunção de duas séries heterogêneas coexistirem, ao invés do ordinário, vê-se uma conexão que junta o conjunto de séries divergentes. Enfim, o elemento do incompatível que Deleuze desenvolve é posto como uma disjunção que afirma os contrários e a diferença se torna um elemento de comunicação. O impossível se torna um objeto de afirmação e é transformado em elemento positivo.

No presente crônico absoluto, infinito e limitado, o passado e o futuro funcionam em relação ao presente. O período cósmico cujo movimento é regulado pelo presente vasto e

<sup>7</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p. 74 e 75.

<sup>8</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p.178 e p.179.

<sup>9</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p.180 e p.181.

profundo, esse absoluto, esse presente configurado como passado e futuro é o tempo das misturas e do processo de incorporação. O Cronos é, para Deleuze, essa unidade das causas temporais em si, o presente que existe no tempo, o presente como ser. O elemento variável, o desmedido é pensado como local e parcial, como o devir-louco da profundidade, que ameaça esse elemento ordenador e absoluto de Cronos. A ironia tem relação com Cronos, na maneira que responde o que torna a linguagem possível, como uma operação tripartida, o indivíduo como aquele que fala, o expresso é estabelecido como particularidade e a linguagem torna-se convenção. O universal da ideia é o meio de troca, uma coextensividade do ser e do indivíduo com o universal da ideia e o modelo da pura linguagem racional, “de um Deus individuado e o que é derivado de sua criação, o Deus que permite o acesso do indivíduo ao universal”.<sup>10</sup> A ideia como a forma de troca provoca a produção da linguagem de acordo com o modelo, da mesma forma que a leitura da tríade platônica por Deleuze. A Ideia como a imagem original, o modelo, a cópia como semelhante à ideia e os simulacros como falsos semelhantes em relação à cópia. Nesse intento de separar a essência da aparência, o filósofo do sofista, Platão determina a distinção pela Teoria das Ideias, na tentativa de captar a Ideia da coisa <sup>11</sup>.

O platonismo, segundo Deleuze, funda o campo da representação pelas cópias-ícones, numa semelhança intrínseca da cópia com a Ideia, enquanto o simulacro seria semelhante apenas em imagem com relação à cópia. Esse campo das representações é retomado de outras maneiras, seja por Aristóteles, seja pelo cristianismo na tentativa de torná-las infinitas. Em Leibniz, mesmo na construção da impossibilidade, excluem-se as divergências na conservação do maior número de convergência das séries que permitem a continuidade do melhor mundo possível. Em Hegel, segundo Deleuze, os círculos dialéticos repousariam em um mesmo e só centro, que é a monocentragem dos círculos, ou a convergência das séries.<sup>12</sup> Esses sistemas conformam uma ordem em um sentido com esses elementos divergentes, a diferença é suprimida pela convergência e configurada como ameaça ao ordenador.

A partir dessa argumentação, Deleuze compreende que o Aion se constituiria como o instante sem espessura, uma conquista da superfície, o corte profundo como fenda da superfície, a transformação dos simulacros em fantasmas. No Aion, o passado e o futuro subdividem o presente ao infinito em passado e futuro infinitamente, sem a possibilidade de preenchimento, efeito incorpóreo que se coloca em linha reta, um movimento operado na superfície, sem exercer subidas e decidas. Assim, Deleuze analisa a linguagem como produto

---

<sup>10</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p. 140.

<sup>11</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p.262.

<sup>12</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p.264 e p.265.

dos efeitos de superfície fundamentada pelos acontecimentos puros, pelo expresso em sua independência. O sentido torna existente o que exprime, existir no que exprime, no corte entre os sons do corpo e as proposições, a linguagem opera nessa fronteira que separa as coisas dos corpos dos que falam.<sup>13</sup> O humor emerge como a captação do acontecimento e a sua contra-efetuação, no lugar do trágico e da ironia, como sentido e não-sentido, na abolição da profundidade e da altura, a “arte da superfície” e que suspende a significação, a designação e a manifestação.<sup>14</sup>

O acontecimento é o que acontece no exprimido, representado no que acontece, no compreendido. Assim, Deleuze defende o ator como contradeus, o humor-ator como contra-efetuação, a captação livre do próprio acontecimento pelo homem livre, que apreende todos os acontecimentos, violências, ressentimentos e opressões. O acontecimento se conforma como ponto móvel, recorrentemente transmutado.<sup>15</sup> A linguagem, essa linha reta que separa e articula o estado de coisas e as proposições como duas séries desenvolvíveis, esse sistema de proposições, para Deleuze, não cessa de nascer devido ao Aion como não-sentido de superfície, puro momento de abstração que subdivide o presente em passado e futuro infinitamente.<sup>16</sup>

O acontecimento é, desse modo, um conjunto de correspondências não-causais, um sistema de signos e ressonâncias, uma quase-causalidade expressiva, mas não necessária.<sup>17</sup> A partir da teoria da incompatibilidade alógica de Leibniz, Deleuze propõe a comunicação dos acontecimentos pelo elemento da compossibilidade e impossibilidade, mesmo que utilize esses conceitos para depois se afastar deles sem excluí-los, instaurando aí mais um paradoxo, que é produzido pelo limite entre sentidos e conceitos contrários.

É assim que a identidade é rompida na profundidade, no momento, no presente e no todo, enquanto que na superfície dos acontecimentos infinitos e não-preenchíveis a diferença é afirmada na comunicação dos díspares, do deslocamento de pontos de vista. O sentido expresso se funda pelo não-sentido, do paradoxal, da contra-efetuação, a divergência é percorrida pelas disjunções.

O elemento da incompatibilidade nasce com os indivíduos, as pessoas e os mundo, encontram-se entre o acontecimento e o mundo, e produzem um outro acontecimento

---

<sup>13</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p.169 e p.170.

<sup>14</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p.142 e p.143.

<sup>15</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, pags, 152, 153, 154, 155, 156,

<sup>16</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p.172 e p.173.

<sup>17</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p.176.



divergente, por isso, não são simples incompatibilidades lógicas, mas incompatibilidades alógicas.<sup>18</sup> A afirmação da divergência gera a disjunção como síntese positiva, que, por sua vez, produz os acontecimentos que se entre-exprimem e são compatíveis, o incompatível não se encontra em todo acontecimento, mas entre um acontecimento e um mundo ou pessoa.<sup>19</sup>

Deleuze discute, nesse sentido, como é possível ultrapassar esse laço sintático com o mundo para encontrar a comunicação dos acontecimentos. De acordo com ele, o acontecimento deveria ser apreendido como indivíduo, apreender a si mesmo como acontecimento: o indivíduo como espelho para condensar as singularidades, o sentido operado como contra-efetuação.<sup>20</sup> O eterno retorno pode, então, ser visto como não-cosmológico, o estabelecimento do acontecimento ganha a potência do eterno retorno dos acontecimentos puros, servindo para afirmar a distância. Também a univocidade não é vista aqui como um só e mesmo ser, mas pelo uso positivo da síntese disjuntiva do ser, no exprimível de todas as proposições, ela faz encontrar a superfície, como forma pura do Aion, que sobrevém às coisas, neutro e não-sentido de todos os acontecimentos.<sup>21</sup> No Aion o verbo encontra-se no polo do infinitivo puro, não determinado, exprime o acontecimento da linguagem, conecta a interioridade da linguagem com a exterioridade do ser, dispõe em linha reta o sentido. O verbo infinitivo se configura como a univocidade da linguagem, pois o outro polo, o do verbo no presente, fecha-se no designado da proposição.<sup>22</sup>

Com isso, o esforço dessa dissertação está na análise de Michel de Montaigne sem aprisioná-lo nessas formas explicativas que o reduzem, vendo-o por um contexto, sem a possibilidade de abertura. O paradoxo não é encarado como problema, pois a intenção não é de contribuição totalizante. O ponto é não transformar o desmedido em aspecto inconveniente para a formação de uma ideia geral de Montaigne, até porque essa totalidade não existe. A questão se encontra no mesmo esforço de Pierre Clastres em sua leitura de La Boétie. Para Clastres, pensar o objeto não consiste em um círculo fechado e traçado pelos acontecimentos que fazem parte do contexto sócio histórico. La Boétie é pensado na afirmação da liberdade que o motiva e o anima, com um discurso livre, mesmo dentro dessa situação histórica concreta em que se encontra. Isso permite a Clastres ler La Boétie como um produtor de um discurso agressivo ao mesmo tempo em que ele é um funcionário da monarquia. Como Clastre afirma:

---

<sup>18</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p.181 e p.182.

<sup>19</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p.183.

<sup>20</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p.183.

<sup>21</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p.183.

<sup>22</sup> DELEUZE. *Lógica do sentido*, p.190.

“nada mais equívoco, também, do que essa obstinação erudita em reduzir um pensamento ao que se conclama a sua volta, nada mais obscurantista do que essa vontade de destruir a autonomia do pensamento pelo triste recurso às influências”<sup>23</sup>.

E continua, “o *Discurso* está aí, com seu rigoroso movimento que se desenvolve duramente, livremente, como que indiferente a todos os discursos do século”<sup>24</sup>.

Já Foucault contribui para um tipo de história que não é feita a partir de um princípio de poder e do discurso como única verdade enunciada. Há uma multiplicação da realidade e uma tônica de incompreensibilidade que não pode ser relegada a ser vista como resto, pois que o raro é justamente o mais importante. É por isso que Durval Muniz Albuquerque Junior se aproxima dos trabalhos de Carlo Ginzburg e de Michel Foucault, confrontando-os e com isso nos dá pistas para a confecção dessa análise de Montaigne. Segundo Albuquerque Junior, Ginzburg estava preocupado com a construção de uma hipótese geral sobre a cultura popular, com o seu objeto como produto do contexto histórico e do cruzamento entre os acontecimentos históricos. Pensa o real na maneira de reaver uma totalidade, na aproximação do objeto como fato.<sup>25</sup> Diferentemente dessa perspectiva, em Foucault, pode-se encontrar uma preocupação com o real advém da noção de que ele é uma construção do discurso, que é também histórico, para uma crítica da universalidade da razão, na domesticação da capacidade de enunciação da verdade. O resultado dessas posturas de análise é que, em Ginzburg, a fonte não significa o fato, mas torna-se um discurso a ser explicado, transformada no singular do repetitivo. Menocchio que, no começo do livro ocupa uma posição de diferença, escapando de uma explicação contextual plena, no fim, acaba sendo relegado a uma explicação processual; a sua diferença vira parte do contexto histórico nessa construção sobre uma hipótese geral da cultura popular.<sup>26</sup>

Da mesma maneira, Regina Horta Duarte recorre a Nietzsche para se posicionar na defesa de uma historiografia contra o pensamento socrático-platônico, na concepção do ser fixo e imutável, com uma concepção de história que despreza o imperfeito, o perecível e o aparente.<sup>27</sup> De acordo com a autora, mesmo com o surgimento da história como ciência do

<sup>23</sup> CLASTRES. Liberdade, Mau encontro, Inominável. In: Clastres. Arqueologia da violência, p.160.

<sup>24</sup> CLASTRES. Liberdade, Mau encontro, Inominável. In: Clastres. Arqueologia da violência, p.160.

<sup>25</sup> ALBUQUERQUE JÚNIOR. Menocchio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio. Resgate (UNICAMP), Campinas, v. 2, p.48.

<sup>26</sup> ALBUQUERQUE JÚNIOR. Menocchio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio. Resgate (UNICAMP), Campinas, v. 2, p.50-51.

<sup>27</sup> DUARTE. Nietzsche e o ser social histórico ou da utilidade de Nietzsche para os Estudos Históricos. Cadernos Nietzsche 2v, 1997, pags.56-57.

particular, a condição de sua racionalidade e cientificidade permanecem com esse compromisso com a verdade.<sup>28</sup>

Reafirmamos que não há a pretensão de domesticar a potencialidade dos escritos de Montaigne. Esperamos, assim, ter evitado essa forma de leitura em que ou se caminha para uma compreensão explicativa totalizante e que prende um determinado autor e pensamento a um tempo. Contra a noção de que o momento histórico seria um todo e não um atravessamento de contradições amplas e composições tão plurais, senão raras, junto às quais reina um certo vazio e uma determinada incompreensão da vida no próprio presente vivido. Essa maneira de análise pode, assim, ajudar na construção de um Montaigne cuja vitalidade não atrapalharemos, na recorrência das séries paradoxais, que não freiam a inconstância dos *Ensaaios*.

Em nossa análise, o diagnóstico de Montaigne sobre o conhecimento que é intrinsecamente um autoconhecimento ocorreu pelo diagnóstico da fragilidade dos meios humanos de obtenção dos saberes. Isso justifica o caráter descontínuo de suas ideias e de seus escritos como também tinha implicações políticas referentes à questão da crise da autoridade política causada pelas guerras civis religiosas. A sabedoria dos homens era múltipla e frágil devido à condição humana. Também, nessa concepção havia a noção teológica da autoridade de um Deus potente e infinito e a inatingibilidade dos conhecimentos da sabedoria divina pelos meios humanos de investigação. Isso levaria Montaigne a defender à saída dos conflitos políticos pela defesa dos costumes e leis tradicionais, em uma tentativa restitutiva não apenas dessa ordem política, mas numa maneira de afirmar a potência absoluta de Deus e o lugar perdido dos homens no mundo. A partir dos princípios de humildade, serenidade e obediência, Montaigne defenderia, assim, uma postura de solução das guerras não pela via da violência e da opressão contra o partido protestante. Nessa sua tentativa de contribuir com o reestabelecimento da paz civil na França, Montaigne criaria uma noção das capacidades do conhecimento que teria relações com as capacidades de ação dos homens no mundo. Produziria pela crítica contra a vaidade e presunção dos homens a noção da fragilidade do conhecimento, na maneira de limitar os homens no cenário político. Ele buscaria, assim, frear a violência gerada pela presunção dos católicos e protestantes em oposição, nessa tentativa de restauração da ordem política.

---

<sup>28</sup> DUARTE. Nietzsche e o ser social histórico ou da utilidade de Nietzsche para os Estudos Históricos. Cadernos Nietzsche 2v, 1997, p.60.

Assim, utilizando como metodologia a teoria das séries paradoxais, novamente como esse conceito é apresentado por Deleuze em *Lógica do sentido*, os múltiplos de Montaigne não se limitavam, todos tinham sua força afirmadora. O Montaigne estóico, o Montaigne socrático, o Montaigne cético, o Montaigne guiado pela natureza, o Montaigne católico, o Montaigne nobre, o Montaigne dissimulado, o Montaigne honesto tinham espaço dentro dessa útil forma do ensaio. Ele fazia os homens perceberem sua fragilidade, ensaiar-se podia configurar-se como uma boa maneira de lidar com a condição humana, com a natureza humana e com todos os assaltos internos e externos que a alma e o corpo sofriam. Na criação dessa forma ele vislumbrava a paz civil e contribuiria para que ela pudesse existir na França, Montaigne poria a si mesmo à prova, sua impossibilidade afirmava a fraqueza do juízo, das artes e da ciência nessa construção desses retratos multifacetados. O caráter errante desse exercício introspectivo confirmava o diagnóstico de Montaigne, por isso, não se identificava nem como sábio, nem como filósofo, pois ele mesmo também sofre as consequências desse conjunto de elementos. Montaigne estava tão passível de equívocos e confusões quanto os leitores.

“Depois de um longo período de tempo estou mais velho, porém mais sábio certamente não estou nem uma polegada. Eu agora e eu daqui há pouco somos dois; mas quando melhor, não sei dizer. Seria bonito envelhecer se só caminhássemos para o aperfeiçoamento. É um mover-se de bêbado, vacilante, entorpecido, informe, ou de juncos que o vento maneja ao acaso”<sup>29</sup>.

No entanto, ele propôs a possibilidade de um movimento saudável, em oposição ao movimento malevolente, não havia nocividade nesse exercício do corpo e da alma que eram os *Ensaio*s. Essa mobilidade salutar de pensamento se contrapunha a duas coisas, à torpe vida sem movimento, que o entristecia, e também contra uma mobilidade destrutiva.

“Ora, voltemos nossos olhos para todos os lados: tudo desmorona ao nosso redor; em todos os grandes Estados, seja da cristandade, seja de alhures, que conhecemos, observai: encontrareis neles um claro presságio de mudança e de ruína; (...) Não devemos extrair apenas consolação desse compartilhamento universal de mal e de ameaça, mas também alguma esperança quanto à duração de nosso Estado, visto que por natureza nada cai quanto tudo cai. A doença universal é a saúde particular; a conformidade é característica oposta à dissolução. Quanto a mim não desesperei de nós, e parece-me ver caminhos para nos salvar-nos”<sup>30</sup>.

Dessa forma, com o objetivo de pensar essa postura de vida proposta por Montaigne, nos direcionaremos em três capítulos. O primeiro discute a diferença entre esses dois

<sup>29</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Da vanidade, *Os Ensaio*s, vol III, p.168.

<sup>30</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Da vanidade, *Os Ensaio*s, vol III, p..263.

movimentos produzidos pelos homens, sendo o movimento salutar o que Montaigne dizia ser o adequado para os deveres públicos. O segundo capítulo foi dividido em duas partes. A primeira parte é pensada na relação de Montaigne com seu leitor e se constrói a partir das ideias de amizade e da conversação, vendo-as como possibilidade para se criar um espaço comum de união entre os homens na França. Ainda no segundo capítulo, abordamos logo após essa discussão da amizade e da conversação a questão da linguagem de *Os Ensaíos*. Nosso interesse nessa segunda parte do capítulo era discutir como essa especificidade da relação de Montaigne com as palavras davam mais movimento aos seus livres julgamentos e produziam uma materialidade do livro e da escrita. Essa relação com a linguagem diz respeito à ambiguidade retórica de *Os Ensaíos*, já que Montaigne recusava a arte retórica, mas não deixava de usá-la em seu livro, daí mostrarmos como isso se dá a ver a partir de seu metaforismo. O terceiro e último capítulo discute o caráter filosófico de Montaigne, e nele buscamos pensar como Montaigne filosofava, e com isso tratava de produzir uma ação no mundo, por isso, seu movimento perpassa as escolas filosóficas. Esse movimento pelas filosofias ancora o sentido político que Montaigne conferia ao ceticismo, também fundamental para o argumento da defesa e respeito aos costumes. Com isso, acreditamos que Montaigne fundamentou seu movimento salutar sem se escravizar aos humores, sem se esquecer de si mesmo, mas inevitavelmente perdendo-se em si mesmo. Esse exercício introspectivo permitia-lhe exteriorizar seus pontos de vista de forma não-dogmática no mundo, isto é, de modo adequado e conformado ao dever público e civil, como aceitação da condição e da natureza humana. Essa confissão de fragilidade, no entanto, não fazia a vida ser sofrível, as voluptuosidades não eram extintas nesse processo. Por isso, esse movimento englobava o prazer da busca e da companhia, da relação entre homens que se comprazem com a relação no e para o movimento. Assim, era fundamental esses três direcionamentos: o primeiro era dado na diferenciação das formas de agitação, uma destrutiva e outra salutar e moderada; o segundo, na construção da contextura entre os homens pela amizade, pela conversação e por meio da linguagem que ancora essa comunicação serena e agitada; o terceiro está alicerçado na prática do movimento, sendo tanto um alicerce fixo quanto móvel, como uma boia demarcadora no oceano. É uma prática conduzida pela confissão de fragilidade e pela conformação ao mundo. Mesmo que a ordem esteja em ruínas e os homens estejam imersos em corrupção, essa agitação não se fundamenta na traição de si e na desonestidade com relação às leis, aos costumes e às autoridades. Dessa maneira, o livro tornava-se útil ao dever público, como uma forma que fornece uma alternativa de vida que sustenta a autoridade pelas relações sinceras de amizade e do fortalecimento de si mesmo.



## Capítulo 1

### Os pomares de Damasco e os *Ensaaios* como as cantáridas

“Eis um livro de boa fé”, justificava Montaigne ao apresentar *Os Ensaaios*. Ele não se preocupava com o interesse do leitor ou com a posteridade, apenas buscava em si mesmo a matéria do seu livro, era esse o fio condutor de sua escrita, o caráter unívoco de seus princípios motivadores. Conferia à pintura de si mesmo o objeto do livro, sem artifícios, a expressão da sua simplicidade natural, com o único fim, o de que seus amigos conservassem vivo o conhecimento que dele tiveram. A vitalidade de *Os Ensaaios* se assentaria sobre esses pressupostos, sem pretensões além dessas, sem objetivos ambiciosos, pois com a proximidade da morte ele se esforçaria pela construção de seu retrato ao outro, aos seus próximos. O resultado desses princípios nós conhecemos, o desarranjo começa a ser talhado de início, um livro sem percurso determinado, sem ordem de sucessão entre os capítulos, sem direcionamentos centralizadores. Os capítulos possuem número e título, mas as matérias a serem deliberadas são das mais variadas e não possuem ordem de sucessão. Mesmo que Montaigne estabeleça um tema para o capítulo, indicado pelo título, não há a promessa de se deter apenas à matéria escolhida e por vezes se desculpando, por pura polidez, pelas suas divagações. Montaigne não apresentava a unicidade das propostas expressas no começo dos *Ensaaios*, daí a constatação de que o início do livro, “Do autor ao leitor” não foi a primeira parte a ser escrita, muitos intérpretes acreditam que ela seria uma das últimas ou talvez a última<sup>31</sup>. Os princípios escritos por último. A escrita sem planejamento, o registro livre de seus pensamentos demonstraria o caráter da espontaneidade como força mobilizadora de *Os Ensaaios*. Montaigne criava uma forma que o torne capaz de se fazer, se desfazer e se refazer.

O “falar de si” ou a criação dessa pintura de si para o outro, permitia que Montaigne tateasse as mais diversas matérias a se investigar, e ao ensaiar a si mesmo, ele acabava criando, sem pretender, se ainda acreditamos em sua sinceridade, um novo gênero filosófico e literário. O sentido dos *Ensaaios* se configuraria espontaneamente, ele o descobriu acidentalmente como forma filosófica e literária. Essa nova forma não apenas conseguia absorver e transmitir os seus mais diversos movimentos introspectivos, mas também permitia captar, sem a pretensão da profundidade, das essências e da verdade, a variabilidade e a

---

<sup>31</sup> STAROBINSKI. Montaigne em movimento.

infinidade das possibilidades de compreensão do mundo e da natureza. Esse “enfeixamento de partes tão diversas”<sup>32</sup>, “toda essa miscelânea que vou garatujando aqui não é mais que um registro dos ensaios de minha vida, que, para a saúde interior, é bastante exemplar que se tome a contrapelo a instrução”<sup>33</sup>. “O mesmo ocorre neste livro, composto unicamente de assuntos estranhos, fora do que se vê comumente, formado de pedaços juntados sem caráter definido, sem ordem, sem lógica e que só se adaptam por acaso uns aos outros”<sup>34</sup>. O tom professoral, a investigação do filósofo dogmático, do sábio vaidoso, a força da razão eram postos à prova, ele direcionava todas as seitas filosóficas para o campo da opinião comum. Montaigne tecia a relação entre conhecimento e moral a partir desses elementos, como maneira de semear a discussão sobre a corrupção pública com a qual dizia conviver. A simplicidade, a moderação, a superficialidade, a humildade e a espontaneidade eram seus pontos de apoio. Contra a vaidade, o orgulho, a presunção, o pedantismo, os múltiplos Montaignes se movimentavam pelos *Ensaio*s sob esses pressupostos morais, no entanto, nessa sua contribuição contra a falência da autoridade pela crítica moral, a relação com o leitor não era a do sábio com o discípulo. Havia uma utilidade nessa novidade, nessa forma escrita como conversação.

Esta maneira livre e solta, essa “sutileza filosófica”, como ele bem mesmo diz em *Da moderação*, permitiu o equilíbrio razoável, pois a moderação abra um leque de possibilidades, devido ao “infeccioso tato” dos homens. *Os Ensaio*s davam sustentação aos homens contra os aguilhões da carne e sem castrar os seus apetites desordenados, sem privar a alma das voluptuosidades. Ensaiar-se era a medida serena entre corpo e alma, uma ordenada proporcionalidade entre o interno e o externo, como uma melhor maneira de lidar com a inescapável condição humana, sem quebrar o estabelecido e mantendo movimento. Diante da dificuldade inata dos homens de aproximar a existência da essência das coisas, o pensador criava um instrumento que aproximava o homem da natureza, um artifício contra o artifício, sob o estandarte da moderação e sinceridade. Montaigne recomendava a lição de Sócrates, “não precisamos de ciência para viver a nosso gosto, ela está em nós, e a maneira de encontrá-la e de recorrer a ela”<sup>35</sup>. Os homens não precisavam da ciência para sua instrução, o leitor perceberia nos *Ensaio*s uma rica discussão sobre a fragilidade da razão e das possibilidades de conhecimento.

---

<sup>32</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXXVII, Da semelhança dos filhos com os pais, *Os Ensaio*s, vol II, p.637.

<sup>33</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XIII, Da experiência, *Os Ensaio*s, vol III, p.444.

<sup>34</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXVIII, Da amizade, *Os Ensaio*s, vol I, p.242.

<sup>35</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XII, Da fisionomia, *Os Ensaio*s, vol III, p.383.



“Que dizer se [B] a ciência, tentando armar-nos com novas defesas contra os males naturais, imprimiu-nos na imaginação a extensão e a gravidade destes, sem ter argumentos e sutilezas, com que ela amiúde nos desperta muito inutilmente. Vede como autores, mesmo os mais densos e mais sábios, em torno de um bom argumento semeiam muitos outros levianos e, se observarmos de perto, incorpóreos. Não passam de argúcias verbais que nos enganam. Mas, porquanto isso possa acontecer proveitosamente, não os quero esmiuçar muito”<sup>36</sup>.

O artifício, o falso juízo, os enganos não se extirpavam com uso da razão, da ciência e das seitas filosóficas. O verdadeiro sábio, para Montaigne, era aquele que pregava as coisas como elas servem e não como são, pois a verdade era incompatível com o homem.

A metáfora do arqueiro estava constantemente presente no mundo do Renascimento. Maquiavel em *O Príncipe* usou o arqueiro prudente, que era uma forma de imitar os homens excelentes que alcançaram a *virtù* em seus caminhos percorridos, por isso eram exemplos elevados.

“Assim, mesmo que não alcance a sua *virtù*, pelo menos mostrará algum indício dela, fazendo como os arqueiros prudentes que, julgando muito distantes os alvos que pretendem atingir e conhecendo até onde chega a *virtù* de seu arco, orientam a mira para bem mais alto que o lugar destinado, para não alcançar com sua flecha tamanha altura, mas para poder, por meio de mira tão elevada, chegar ao objetivo”<sup>37</sup>.

Baldassare Castiglione na construção do homem perfeito que é o cortesão, percebe que essa tentativa de vida era muito difícil, quase impossível, essa era justamente a sua estratégia. Ele assemelhava a cortesia a excelentes homens, como Platão, Xenofonte e Marco Túlio que também buscaram pensar “a perfeita república, o perfeito rei e o perfeito orador”, da mesma forma Castiglione tentou construir o “perfeito cortesão”.

“E se, apesar disso, não puderem atingir aquela perfeição, qualquer que seja ela, que me esforcei por exprimir, aquele que mais se aproximar será o mais perfeito; como dentre muitos arqueiros que atiram a um alvo, quando nenhum acerta a mosca, aquele que dela mais se acerca sem dúvida é melhor que outros”<sup>38</sup>.

Jean Bodin também apontava a mira mais alto em seu empreendimento de definir a República, “antes ergueremos mais alto a nossa mira para tocar o reto governo, ou pelo menos nos aproximar dele”<sup>39</sup>. Montaigne apresentava sua metáfora do arqueiro como proposta de conhecimento, diremos também de vida, “quando nos ordenam que antes de nós amemos três,

<sup>36</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XII, Da fisionomia, *Os Ensaios*, vol III, p.381.

<sup>37</sup> MAQUIAVEL. *O Príncipe*, p.25.

<sup>38</sup> CASTIGLIONE. *O cortesão*, p.9.

<sup>39</sup> BODIN. *Os Seus Livros da república*, vol 1, p.74.

quatro e cinquenta graus de coisas, estão imitando a arte dos arqueiros, que para chegar ao ponto vão buscando a mira num grande espaço acima do alvo. Para endireitar uma haste curva, curvamo-la ao contrário”<sup>40</sup>.

Montaigne não negava o corpo, as sensações e as circunstâncias externas, no entanto, eles corromperiam os critérios do conhecimento, pois na investigação construída pela reflexão, as causas externas e os ímpetus internos invadiriam firmemente a alma humana produzindo a interferência. A inconstância moral, fruto dessas perturbações, tornaria falha e frágil a capacidade do saber. O vício penetraria a moral e a tornaria inconsistente, ele tornaria o juízo falho, pois interfere na maneira de pensar o conhecimento das coisas. Incapazes de constância, os homens se perderiam em suas ações e em seus saberes. A razão seria diagnosticada por Montaigne como fraca e incapaz, pois não equilibraria a moral, o saber e a ação, tríade contaminada pela inconstância nociva. Por isso os animais, os canibais<sup>41</sup> e os camponeses possuiriam tanto a ensinar, suas fisionomias e suas ações se adequariam ao natural, seriam ordenados e disciplinados ao estabelecido.

Para Montaigne, não haveria desejo mais natural do que a busca e o desejo do conhecimento. Nesse empreendimento, quando a razão falha, opta-se por um meio menos digno e fraco, a experiência. A razão, instrumento fundamental para o saber, possuiria tantas formas quanto à experiência e desse modo, apesar dos homens buscarem a semelhança entre os eventos e as coisas, colheriam de seus esforços apenas a dissemelhança. A diversidade e a variedade seriam uma condição inescapável, nenhuma obra humana, nenhuma arte poderia alcançar a similitude,

“nem Perrozet nem outro conseguem polir e branquear o verso de duas cartas tão cuidadosamente que alguns jogadores não as distingam simplesmente ao vê-las passar pelas mãos de um outro. A semelhança não torna tão igual quanto a diferença torna diferente. A natureza não obrigou outra coisa que não o dissemelhante.”<sup>42</sup>

A variedade seria próxima aos instrumentos do conhecimento, à quase todas as ações humanas e ao mundo estabelecido, ao que é interno e externo aos homens. Mesmo as próprias

<sup>40</sup> MONTAIGNE. Capítulo. X, De poupar a vontade, *Os Ensaios*, vol III, p.333.

<sup>41</sup> Para pensar a elevação e a nobreza dos canibais do Novo Mundo por Montaigne, ver: LESTRINGANT, Frank. A oficina do cosmógrafo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009; LESTRINGANT, Frank. O Brasil de Montaigne. Rev. Antropol, São Paulo, v.49,n.2,p.515-566. Também a interpretação de Sérgio Buarque de Holanda, Segundo ele, Montaigne formulava uma contribuição na formulação da ideia da bondade natural do homem, com uma exaltação da vida primitiva. HOLANDA, Sérgio Buarque de Holanda. Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

<sup>42</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XIII, Da experiência, *Os Ensaios*, vol III, p.423.

leis não conseguem refrear e submeter os excessos e a diversidade dos atos humanos, afinal elas são criadas por eles.

“temos na França mais leis do que todo o restante do mundo junto, e mais do que seria preciso para regulamentar todos os mundo de Epicuro. E mesmo assim deixamos tanto para nossos juízes opinarem e decidirem que nunca houve liberdade tão poderosa e tão licenciosa. Que ganham os legisladores ao distinguir cem mil espécies e fatos específicos e a eles ligar cem mil leis? Esse número não tem a menor proporção com a infinita diversidade dos atos humanos. A multiplicação de nossas invenções não alcançará a variação dos exemplos. (...) Há pouca relação entre nossas ações, que estão em constante mutação, e as leis fixas e imóveis”<sup>43</sup>.

Montaigne, em sua investigação acerca da natureza humana e da compreensão das coisas, discutiria a característica mutável e instável desses temas. Os homens seriam incapazes de compreender as ações humanas em unidades harmônicas e unificadas. A sabedoria, tão rara inclusive na Antiguidade, uma vez que “uma dúzia de homens” a possuíam, consistiria na orientação da vida em obediência a determinados princípios. A constância seria “a qualidade mais difícil de encontrar no homem e a mais fácil a inconstância”.<sup>44</sup>

A moderação podia ser a resposta para inconstância e também para muitas outras questões de seu tempo. Montaigne publicou *Os Ensaios* em primeira edição em 1580, em um cenário de crise política pela guerra civil religiosa no século XVI<sup>45</sup>. Em diversos trechos de seu livro, ele opinava a respeito da situação política francesa de então, abordaria abordava as questões da autoridade política e sua relação com as condições do conhecimento e de ação dos homens. Montaigne via a situação da França como um momento de profunda crise política e moral. A eclosão da Reforma Protestante e a busca desenfreada por unificação religiosa impactaram o que havia de mais importante para ele, a paz civil, a serenidade pública e o respeito à natureza e ordem divina. O argumento de Montaigne era construído por uma crítica dos vícios dos homens como motivo das insurgências, em uma crise moral que tinha relação com o espetáculo da falência pública francesa. Os homens eram, nessa perspectiva, presunçosos e dogmáticos em suas maneiras de impor suas crenças. A falta de humildade, por excesso de orgulho e vaidade, gerava como resultado a violência entre os partidos católico e protestante e a insubordinação dos súditos. A extrapolação humana à ordem produziria, em suma, um mundo corrompido. A via do respeito aos costumes tradicionais estaria

<sup>43</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XIII, Da experiência, *Os Ensaios*, vol III, p.424.

<sup>44</sup> MONTAIGNE. Capítulo. I, Por diversos meios chega-se ao mesmo fim, *Os Ensaios*, vol I, p 97.

<sup>45</sup> Para pensar o aspecto místico dessa violência entre os católicos e protestantes, ver: DAVIS, Nathalie Zemon. *Culturas do Povo - Sociedade e Cultura no Início da França Moderna*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1990.

acompanhada por uma complexa discussão acerca do conhecimento, pelo diagnóstico da fragilidade da razão, dos meios humanos de investigação, como também pela deliberação acerca da condição e natureza humanas.

Em seu capítulo de despedida, o *Da experiência* no terceiro volume, Montaigne novamente provocaria o leitor em seu diagnóstico dessa constante miscelânea presente no saber humano.

“Há mais dificuldade em interpretar as interpretações do que em interpretar as coisas, e mais livros sobre os livros do que sobre outro assunto: só o que fazemos é nos glosarmos mutuamente. [C] Tudo fervilha de comentários; de autores de grande penúria. O principal e mais prestigiado saber de nosso século não é saber entender os eruditos? Não é esse o objetivo comum e derradeiro de todos os estudos?”<sup>46</sup>

Montaigne se tornava vítima de sua própria constatação, ao falar de si, ao criar esse retrato de si para os seus próximos de maneira livre e espontânea, acabava por gerar um amplo debate de intérpretes na tentativa da compreensão de sua figura. Montaigne reconheceria essa confusão causada por seus escritos, daí a dificuldade em decifrá-lo:

“Acresce que talvez eu tenha alguma obrigação particular de só dizer pela metade, a dizer confusamente, a dizer discordemente. [B] Faltava-me dizer que quero mal a essa razão desmancha-prazeres; e que, se esses projetos extravagantes que apoquentam a vida e essas ideias tão finas e contiverem alguma verdade, acho-a excessivamente cara e incômoda. Ao contrário, aplico-me em fazer valer até mesmo a vanidade e a tolice se ela me trazer prazer, e deixo-me levar por minhas inclinações naturais sem as controlar tão de perto”.<sup>47</sup>

A falta de sua memória, obviamente, não seria um forte motivo dessa sua mobilidade, ele detestaria, não confiaria em formas excessivamente artificiais de filosofar e de escrever, por isso ensaiar-se. Evitaria essas “promessas e determinações” desses falhos dispositivos da linguagem e do saber, com essa nova forma, espontânea, despreziosa, impremeditada, conferiria uma serena liberdade. “Deixa correr, leitor, mais este lance de ensaio e este terceiro prolongamento do restante das partes de meu retrato. Acrescento, mas não corrijo”<sup>48</sup>, diz Montaigne no terceiro volume.

Não se acanharia em expor os erros de seu comportamento, sua marchetaria mal colada seria capaz de associar corpo e alma sem prejuízos nesse intento em montar-se ao

<sup>46</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XIII, Da experiência, *Os Ensaios*, vol III, p.428-429.

<sup>47</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Da experiência, *Os Ensaios*, vol III, p.317.

<sup>48</sup> MONTAIGNE. Capítulo. X, De poupar a vontade, *Os Ensaios*, vol III, p.357.

natural. Seu receio em ser visto equivocadamente não o impediria de construir esse retrato, Montaigne não se esconderia, não se artificiará:

“[B] Apoiando os huguenotes, que criticam nossa confissão privada e auricular, confesso-me em público, escrupulosa e inteiramente. Santo Agostinho, Orígenes e Hipócrates proclamaram os erros de suas ideias; eu, ademais, os de meu comportamento. Tenho fome de dar-me a conhecer, e não me importa para quantos, contanto que seja verdadeiramente; ou melhor dizendo, não tenho fome de nada, mas receio mortalmente ser visto equivocadamente por aqueles a quem acontecer de ficarem conhecendo meu nome”<sup>49</sup>.

Montaigne parece não se importar com o juízo negativo que fariam dele, desde que o interlocutor fosse verdadeiro na descrição dele:

“Quem tudo faz pelas honras e pela glória, o que pensa ganhar mostrando-se mascarado ao mundo, ocultando do conhecimento do povo seu verdadeiro ser? Elogiai um corcunda por seu belo porte: ele certamente receberá isso como injúria. Se sois covardes e vos prestam honras como homem valente, acaso é de vós que estão falando? Tomam-vos por um outro. Eu acharia divertido que alguém regozijasse com as barretadas que lhe fazem pensando que seja o senhor do grupo, ele que é dos menores do séquito. Aquelau, rei da Macedônia, passando pela rua alguém jogou água nele; os assistentes diziam-lhe que devia puni-lo. ‘Só que ele não jogou água em mim, mas em quem pensou que eu fosse’, respondeu. [C] Sócrates, a quem o advertia de que falavam mal dele, respondeu ‘ De forma alguma; não há nada em mim nada do que eles dizem’. [B] Quanto a mim, se alguém me elogiasse por ser bom timoneiro, por ser muito modesto ou por ser muito casto, eu não lhe deveria por isso qualquer agradecimento. E da mesma forma, se alguém me chamasse de traidor, ladrão ou bêbado, eu igualmente consideraria pouco ofendido. Os que não se conhecem podem alimentar-se de falsos elogios; não eu, que me enxergo e me examino até as entranhas, que sei bem o que me pertence. Apraz-me ser menos louvado, contanto que seja mais conhecido. [C] Poderiam considerar-me sábio em alguma espécie de sabedoria que considero tolice”<sup>50</sup>.

Em outro momento, o receio de um juízo falho a seu respeito, bom ou ruim à sua imagem retratada em *Os Ensaíos* desequilibraria fortemente a sua tranquilidade:

“Não deixo coisa alguma para desejarem e adivinharem sobre mim. Se devem ocupar-se disso, quero que seja com fidelidade e exatidão. De bom grado voltaria do outro mundo para desmentir quem me formulasse diferente do que eu era, mesmo que fosse para honrar-me. Mesmo sobre os vivos percebo que falam diferente do que são. E se eu não tivesse preservado com todas minhas forças um amigo que perdi, tê-lo-iam dilacerado em mil imagens opostas”<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> MONTAIGNE. Capítulo. V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaíos*, vol III, p.92.

<sup>50</sup> MONTAIGNE. Capítulo. V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaíos*, vol III, p.93.

<sup>51</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaíos*, vol III, p.287.

O registro de seus pensamentos estavam sujeito aos humores dos momentos de escrita, fortalecendo o caráter espontâneo e a vivacidade do livro. A imprevisibilidade dos seus impulsos semeou a mobilidade de seus posicionamentos, a virtude de *Os Ensaios* residiu justamente nesse pressuposto, tomando a si mesmo como objeto e não perdendo, com isso, sua liberdade criativa. O movimento não se configurava como um problema, seus acidentes eram seus elementos de força:

“digo mais, que mesmo nossa sagacidade e reflexão seguem quase sempre o comando do acaso. Minha vontade e meu raciocínio movem-se ora de um modo ora de outro, e há muitos desses movimentos que se governam sem mim. Minha razão tem impulsos e agitações diárias”<sup>52</sup>.

Seu livro não negava seus humores, seus vícios, porque ele pintou a si mesmo de maneira diversa por serem os homens inconstantes, sempre sujeitos às novas agitações. Havia no livro de Montaigne uma universalização de sua experiência, como se todos os homens passassem por esse contingenciamento. Essa condição era inescapável e se afastar do artifício e se aproximar da natureza, eis aí a proposta de liberdade de Montaigne diante dos limites do corpo vivo. A amizade e a moderação estavam mobilizadas para que o conhecimento de si mesmo e a capacidade de movimento aproximassem os homens da natureza. “A natureza colocou-nos livres e soltos no mundo”<sup>53</sup>, no entanto, a questão ligava-se ao problema de perceber se os homens não saberiam deter-se em sua condição:

“Somos todos mais ricos do que pensamos; porém nos educam para o empréstimo e para a busca: habituam-nos a nos servirmos mais do de outrem do que do nosso. Em coisa alguma o homem sabe deter-se no limite de sua necessidade: de voluptuosidade, de riqueza, de poder ele abarca mais do que pode estreitar; sua avidez é incapaz de moderação. Acho curioso que em curiosidade de saber ocorre o mesmo: ele assume da tarefa muito mais do que pode fazer e muito mais do que lhe cabe fazer, estendendo a utilidade do saber tanto quanto sua matéria”<sup>54</sup>.

O artifício cegava os homens, por isso, a dócil novidade, a contribuição salutar de Montaigne: ensaiar-se seria se movimentar sem corrupção, por isso voltar-se sobre si mesmo; seria uma mobilidade honesta e atenta às questões públicas, capaz de moderar os vícios, a crueldade, a dissimulação, o orgulho violento das crenças dogmáticas; defenderia uma capacidade de agitação sem castrar os homens de suas voluptuosidades, de afastar o corpo da alma, pois essa seria uma relação natural e esse preceitos colaboravam em *Os Ensaios* para a questão pública da França. Mesmo que as novidades fossem prejudiciais à autoridade política

<sup>52</sup> MONTAIGNE. Capítulo. VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaios*, vol III, p. 223.

<sup>53</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Da vanidade, *Os Ensaios*, vol III, p. 282.

<sup>54</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XII, Da fisionomia, *Os Ensaios*, vol III, p. 382.

monárquica, Montaigne propunha uma que tornava possível o movimento solto, vacilante, voluntário e livre, sem que isso alterasse ou prejudicasse a ordem estabelecida. “Cruel garrote para quem gosta de alargar as asas de sua liberdade em todos os sentidos”<sup>55</sup>. A apologia do viajante se tornava o grande trunfo para que Montaigne pudesse argumentar em favor do movimento do pensamento e do corpo,

“[B] além dessas razões, viajar parece-me uma atividade proveitosa. Então a alma exercita-se continuamente a observar as coisas desconhecidas e novas; e, como já disse muitas vezes, não conheço melhor escola para formar a vida do que propor-lhe incessantemente a diversidade de tantas outras vidas, [C] opiniões e usos, [B] e fazê-la saborear uma tão constante variedade de formas de nossa natureza. O corpo não fica então ocioso nem fatigado, e essa agitação moderada mantém-lhe o fôlego”.<sup>56</sup>

Pintando a si mesmo, Montaigne construía um conjunto de questões referentes à moral, ao conhecimento, à questão da crise política da monarquia francesa, dos aspectos internos e externos que se interligavam. Pensamos que a relação entre exercício introspectivo e a crise pública francesa relacionavam-se com a criação da forma literária e filosófica do ensaio naquilo em que ele tocava a utilidade política. O diagnóstico da fragilidade do conhecimento, o argumento do respeito aos costumes estabelecidos ancoravam-se na crítica moral que Montaigne fez aos homens de seu tempo. As novidades criadas pelo orgulho e pela vaidade, como a Reforma Protestante ou a Liga Católica, trouxeram ao governo o custo da paz civil, por isso sua frequente insistência do perigo das novidades sem moderação.

A forma, a novidade criada por Montaigne teria uma forte utilidade política. Montaigne provou aos homens, pelo livro que tem ele mesmo como matéria e que é ele mesmo, que seria possível criar um artifício saudável, salutar, não corrupto. Falando de si e construindo ao outro sua imagem, ele demonstrava tanto a sua vulnerabilidade diante de sua condição, como a de todos os homens, ele apresentava uma forma de lidar com essa inconstância sem a abolir. A proximidade com a natureza, a suspensão do juízo, o afastamento dos vícios que os homens não conseguiam sobrepujar, eram todas questões levantadas a fim de atacar a corrupção do mundo. Os *Ensaio*s eram escritos produzidos como conversação; com a prática da amizade; da moderação e da vida ao natural, para o afastamento dos artifícios; como harmonia entre alma e corpo, como reordenamento do mundo pela apologia do movimento; como reordenamento do homem; como reafirmação da

<sup>55</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Da vanidade, *Os Ensaio*s, vol III, p.276

<sup>56</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Da vanidade, *Os Ensaio*s, vol III, p.283

ordem divina; como realocação do lugar do homem no cosmo e como o respeito aos costumes tradicionais.

Seus movimentos, sua apologia da variedade, resultado do afastamento ordenado dos artificios davam matéria fundamental contra os instáveis humores dos homens. Em *Da liberdade de consciência*, defendeu:

“Eis aí suas palavras; nelas vale a pena considerar que o imperador Juliano utiliza, para atizar a desordem da dissensão civil, a mesma receita de liberdade de consciência que nossos reis acabam de empregar para extingui-la. Pode-se dizer, por um lado, que dar rédea solta às facções para que alimentem suas ideias é espalhar e semear a divisão; é praticamente ajudá-la a crescer, não havendo nenhuma barreira ou coerção de leis para frear e enterrar sua corrida. Mas por outro lado, diríamos também que dar rédea solta às facções para que alimentem suas ideias é amolecê-las e afrouxá-las pela complacência e pela facilidade, e que isso é embotar o aguilhão, que se aguça com a rareza, a novidade e a dificuldade. Entretanto prefiro acreditar pela honra da devoção de nossos reis, que, não tendo conseguido o que queriam, fingiram querer o que podiam”.<sup>57</sup>

Montaigne referia-se, nesse trecho, à Paz de Monsieur de 1576 e à Paz de Bergerac de 1577, de como esses acontecimentos poderiam se resolver com uma prática da liberdade de consciência, empregada para refrear as nocivas paixões das facções. *Os Ensaios* não foram escritos como uma receita ou um método a ser seguida, como um livro de conselhos ao leitor, Montaigne não possuía essa pretensão, isso se novamente acreditamos em sua sinceridade, mesmo assim essa miscelânea desordenada dispunha um conjunto de matérias úteis à questão política e passível de aprendizado. O pensamento estava em movimento pela livre capacidade de julgamento que a forma oferece, conclusivos ou não eles poderiam ter um papel para o governo, como um guia que promovesse ao leitor a experiência do movimento sem imposição, que convocasse seu voluntarismo. *Os Ensaios* tinham uma vantagem, pois não podiam ser cobrado de Montaigne uma solução definitiva ao problema político e à condição humana, afinal, ele apenas estava preocupado com a pintura de si mesmo, mas nem se isentava nem deixava se colocar em risco diante da necessidade de afirmar direções possíveis e éticas para a política e para que os homens pudessem galgar os caminhos da condição humana. Montaigne criou *Os Ensaios* por perceber um conjunto de problemas com os limites da tradição filosófica e retórica, ensaiar-se possibilitava esses saltos entre os assuntos. A sua declarada simples pintura de si ao outro deslizava para a matéria da corrupção pública, tópico fundamental a todo reino da França, ao rei e aos súditos. Seus *Ensaios* poderiam ser a saída,

---

<sup>57</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XIX, Da liberdade de consciência, *Os Ensaios*, vol II, p. 508-509.



inspirar uma outra postura dos súditos na guerra entre as facções, a forma da novidade era útil e dócil à monarquia e que contribuía ferrenhamente contra as doenças públicas, como forma de lidar com essa inconstância. Seu livro poderia ser a criança monstruosa que Montaigne encontrava por acaso, exposta por um pai, um tio e uma tia que a acompanhavam para obter poucos vinténs exibindo-a por sua estranheza.

“Em todo o restante ela possuía uma forma comum, e sustentava-se sobre os pés, andava e balbuciava mais ou menos como as outras de mesma idade; ainda não quisera tomar outro alimento além do peito de sua ama; e o que em minha presença tentavam pôr-lhe na boca ela mastigava um pouco e devolvia sem engolir; seus gritos pareciam ter algo de particular; tinha exatamente quatorze meses de idade. Abaixo dos mamilos, era presa e colada a uma outra criança sem cabeça e que tinha o canal das costas tampado, o restante intacto; pois tinha um braço mais curto, mas que lhe fora quebrado acidentalmente ao nascimento; eram unidos face a face e como se uma criança menor quisesse abraçar outra maiorzinha. A junção e o espaço por onde se colavam eram aproximadamente quatro dedos, de maneira que se revirásseis a criança imperfeita veríeis em baixo o umbigo da outra. Não se conseguia ver o umbigo da imperfeita mas se via todo o restante de sua barriga. Eis como aquilo que não estava colado, como braços, nádegas, coxas e pernas da imperfeita, ficava pendente e balançando sobre a outra e lhe chegava até a metade da perna. A ama explicou-nos que ela urinava pelos dois lugares; e também os membros da outra eram bem formados e ágeis, e no mesmo estado dos seus, exceto que eram menores e magros”<sup>58</sup>.

Montaigne percebeu uma beleza na imperfeição corporal da criança, descrevia de maneira afetiva o que pareceria grotesco “como se uma criança menor quisesse abraçar outra maiorzinha”. Esse corpo deformado talvez fosse uma metáfora de *Os Ensaíos*, as partes mal coladas entre os dois corpos, as deformidades dos braços, a dificuldade em localizar os umbigos, o que não estaria colado balançaria, ficava pendente. A desigualdade entre os braços, por serem quebrados para dar nascimento à criança, uma mais bem formada que a outra. Os dois corpos colados urinariam igualmente. Esse corpo disforme podia ser uma metáfora viva dos *Ensaíos*, com suas partes mal coladas, imperfeitas, pendentes, quebrados espontaneamente para fazer nascer esse livro deformado. Da crença na criança como aberração Montaigne proporia um salto para a sua utilidade ao rei.

“Esse corpo duplo e esses membros diversos ligados a uma única cabeça bem poderiam fornecer ao rei um prognóstico favorável de que ele manterá sob a união de suas leis essas facções e partidos diversos de nosso Estado; mas, de

---

<sup>58</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXX, De uma criança monstruosa, *Os Ensaíos*, vol II, p.569.

medo que os acontecimentos o desmintam, mais vale deixa-lo de lado, pois convém adivinhar apenas em coisas terminadas”<sup>59</sup>.

Uma inesperada lição surgiria dessa incompreendida má-formação.

“[C] O que chamamos de monstros não o são para Deus, que vê na imensidade de sua obra a infinidade de formas que nela incluiu; e é de crer que essa figura que nos espanta se ligue e pertença a alguma outra forma do mesmo gênero, desconhecido do homem. De sua sabedoria absoluta nada sai que não seja bom e normal e regrado; mas não lhes percebemos a harmonia e a relação. Chamamos de contra a natureza o que acontece contra o costume: tudo o que existe está de acordo com ela, o que quer que seja. Que essa razão universal e natural expulse de nós o erro e o espanto que a novidade nos traz”<sup>60</sup>.

O duplo corpo da criança monstruosa era incompreensível, bizarro aos olhos dos homens ele poderia ter uma proximidade com a natureza, ser harmônica com ela. A criança monstruosa, desse modo, não se encaixaria em nenhuma forma e gênero conhecidos, mesmo assim era uma útil metáfora ao governo. A deformação não impedia o caminho para o equilíbrio político, pelo contrário, ela contribuía para isso. Seus *Ensaio*s se assemelhavam a esse corpo deformado, passível de incompreensão, inconstante em sua descrição de si, errático, fugidio entre os assuntos. Montaigne dava nascimento aos seus escritos, quebrando e colando pedaços da tradição filosófica e literária, uma novidade criada pela sua coragem e ousadia.

Ele empreenderia na escrita dos *Ensaio*s o seu desejo pela paz civil, as suas partes mal coladas, como o corpo monstruoso provaria aos homens a ineficiência dos artifícios literários e dos saberes diante da natureza e dos desígnios divinos. Não se poderia perder de vista duas vontades de Montaigne com relação ao elemento político, sua aspiração pelo equilíbrio da autoridade monárquica e seu desejo por provar seu valor, sua utilidade pública. Por diversas vezes atuou como agente político, como negociador e conselheiro do rei, também foi Prefeito de Bordeaux duas vezes na década de 1580 e, antes da vida retirada da década de 1570 atuou no Parlamento de Bordeaux como *conseiller*. Sua vida retirada e seu livro não deviam se descolar de suas honestas ou dissimuladas pretensões públicas. Montaigne se colocava à prova e falando de si, ele falava de algo comum a todos os homens, sua natureza, sua condição, os limites humanos diante das forças externas e internas. Os elementos internos eram postos à prova com a questão dos humores, dos vícios, das paixões, da força da imaginação, corpo e pensamentos, o homem e sua finitude. Os elementos externos eram

<sup>59</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXX, De uma criança monstruosa, *Os Ensaio*s, vol II, p.570.

<sup>60</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXX, De uma criança monstruosa, *Os Ensaio*s, vol II, p.570.

postos à prova com a força dos costumes, a força da fortuna ou dos acontecimentos, a força da natureza e dos desígnios divinos, de Deus e sua infinitude.

Falar de si não significava isolamento do mundo. Falando de si ele expunha a fragilidade dos homens, demonstrava a partir do conhecimento introspectivo que ele possuía de si mesmo uma preocupação com o outro. O exercício introspectivo de Montaigne se diferenciava dos assuntos domésticos. Por exemplo, servindo-se do exemplo de seu amado pai, ele tinha certas preocupações domésticas, da administração da casa. No entanto, parece que Montaigne se entristecia por não terminar as “belas coisas” começadas por seu pai, questões referentes às construções, à jardinagem, à caça, aos instrumentos de lavoura, às estações, à forma de produção de vinho, ao nome das ervas e dos frutos para a preparação da alimentação que usufruía e outros prazeres da vida retirada que não lhe chamavam tanto a atenção. Esse desprazer da vida doméstica, para ele, era legítimo e saudável se úteis e agradáveis, ou seja, se fossem moderados. Mesmo assim ele se lamentava:

“Gostaria que, em vez de alguma outra parte de sua herança, meu pai tivesse me legado o amor apaixonado que em seus velhos anos devotava ao lar. Ele era muito feliz por reduzir seus desejos à sua condição e por saber com prazer-se apenas com o que possuía. A filosofia política poderia censurar à vontade a humildade e a aridez de minha ocupação se eu pudesse algum dia começar a apreciá-la como ele. Sou de opinião que a ocupação mais honrosa é servir ao público e ser útil aos muitos”<sup>61</sup>.

Diferente do seu pai, Montaigne se adequava menos aos assaltos do desejo, pouco se conformava com a sua condição nobiliária e doméstica, com o estado em que se encontrava. Inconstante, ele apresentava diversos retratos de si mesmo, ora sereno, ora envolto em perturbações, falando de si ele se assemelharia à inconsistência de todos os homens e se encontraria na mesma situação que todos. As paixões, os desejos, a força da imaginação, a força dos costumes, a força da fortuna, os limites do corpo também o atingiam, por isso, descreveu-se de maneiras tão diferentes. Ao tentar conhecer-se também se desconheceu, perdendo-se em si mesmo. Residiria nesse aspecto móvel a dificuldade em interpretá-lo, em se interpretar. Portanto, solto, livre, seria problemático domesticar movimentos os movimentos de Montaigne, tal como é difícil sondar a si mesmo para lê-lo, prendê-lo a fim de provar uma tentativa de decifrá-lo, por isso, o esforço em não domesticá-lo, em aprisioná-lo em alguma cadeia ou moldura rígida onde ele perdesse os movimentos e idiossincrasias de sua pintura de si mesmo.

---

<sup>61</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XI, Da vanidade, *Os Ensaios*, vol III, p. 250.

Montaigne sofria com as calamidades públicas, elas eram geradas por esse conjunto de impulsos internos e forças externas ao corpo, e ele buscava um remédio possível contra essas infecções ao governo produzidas pelos homens. Ele conseguia distinguir os saudáveis e os doentes nessas doenças comuns, porém “nenhuma parte fica isenta de degeneração, pois não há ar que seja aspirado gulosamente, que se espalhe e penetre como faz a licença”<sup>62</sup>. O exército francês vira o objeto de crítica, quando a ambição, a covardia e a pusilanimidade caracterizariam a incapacidade de sua solidez e organização, com essa necessidade de uma força militar capaz de dar coesão interna. Em tom de crítica Montaigne disse que eles precisariam de soldados de empréstimo, estrangeiros e mercenários. As naturezas bondosas e generosas dos bons guerreiros eram contagiadas e corrompidas por essas maneiras pútridas de lidar com os negócios públicos. O exemplo da disciplina é dado no preceito dos soldados romanos diante dos inimigos

“e com aquele maravilhoso exemplo de que, um cultivo de maçãs achando-se isoladas dentro da área do acampamento do exército romano, viram-no desocupá-la no dia seguinte, deixando para o proprietário o total intacto de suas maçãs maduras e deliciosas”<sup>63</sup>.

Diferentemente, os soldados franceses com as sedições populares exibiam a desonrosa arte de profanar os pomares dentro de seu próprio território, de não preservar esses cultivos enquanto ocupavam o território francês, os exércitos romanos apresentavam muitas superioridades e vantagens, pois nas expedições eles eram constantes nesse aspecto. Montaigne apresentou ainda outro exemplo do mesmo conteúdo da profanação dos pomares, dessa vez um mais firme, o do cruel conquistador Selim, que subjuguou o Egito, e que mesmo com sua característica de crueldade conservou os pomares “que rodeiam com abundância e graciosidade a cidade de Damasco, permaneceram virgens das mãos de seus soldados, apesar de totalmente abertos e não cercados”<sup>64</sup>.

Para Montaigne, ambos os partidos praticavam as licenciosidades, fosse com a criação do Direito de Resistência<sup>65</sup> pelos protestantes<sup>66</sup>, fosse pela rigidez da solução cruel do

<sup>62</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XII, Da fisionomia, *Os Ensaios*, vol III, p.387.

<sup>63</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XII, Da fisionomia, *Os Ensaios*, vol III, p.388.

<sup>64</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XII, Da fisionomia, *Os Ensaios*, vol III, p.388.

<sup>65</sup> A teoria do conceito de resistir por dever religioso foi construída a partir dos teóricos protestantes huguenotes no momento das guerras religiosas na França do XVI. Marc Ferro aponta que poucos cristãos aderiram às teses de Lutero e Calvino, cerca de um décimo da população francesa aceitou os princípios do calvinismo mais que ao luteranismo. Também Delumeau aponta que a Reforma foi obra de uma minoria, o que não quer dizer que os impactos não foram intensos, o que também fica evidente é o problema da alternativa da unificação religiosa pela perseguição, repressão e violência. DELUMEAU, Jean. Nascimento e afirmação da Reforma, p.175 FERRO, Marc. História de França, p.139.

extermínio do partido protestante pelas Ligas Católicas. Montaigne se posicionava, assim, firmemente contra as duas posturas, partindo de uma enérgica oposição a Platão:

“Da mesma forma Platão não consente que violentem a tranquilidade de seu país para curá-lo e não aceita prosperidade que custe o sangue e a ruína dos cidadãos, determinando que o dever de um homem de bem, nesse caso, é abandonar tudo; somente pedir a Deus que coloque ali sua mão extraordinária. E parece querer mal a Díon, seu grande amigo, por haver procedido de forma um pouco diferente. Sob esse aspecto eu era platônico antes de saber que existisse um Platão no mundo. E esse personagem deve ser simplesmente ser afastado de nosso consórcio – ele que, pela sinceridade de sua consciência, mereceu favor do divino para penetrar tão profundamente na luz cristã, atravessando as trevas públicas do mundo de sua época –, não penso que nos assente bem deixarmos que um pagão nos ensine quanta impiedade há em não esperar de Deus nenhum socorro simplesmente seu e sem nossa cooperação.”

Montaigne quer trazer ao mundo sua contribuição, não aceitando qualquer forma de fuga diante do problemático quadro da autoridade política da França, e continua:

“Amiúde me pergunto se, entre tantas pessoas que se imiscuem em tal atividade, não se encontrou nenhum entendimento tão fraco que intencionalmente o tenham persuadido de que caminhava para a reformação pela última das deformações, que marchava para sua salvação pelas mais expressas causas que temos de danação certa, que derrubando o governo, o magistrado e as leis sob cuja tutela Deus o colocou, esquartejando sua mãe e dando os pedaços para serem devorados pelos seus inimigos, enchendo de ódios parricidas os corações fraternos, chamando em seu auxílio os diabos e as fúrias, ele pudesse prestar socorro à sacrossanta brandura e justiça da palavra divina. [B] A ambição, a cupidez, a crueldade, a vingança não tem suficiente impetuosidade própria e natural; acendemo-las e aticemo-las com o glorioso pretexto da justiça e devoção. Não se pode imaginar um aspecto pior das coisas do que quando a maldade vem a tornar-se legítima e a tomar, com permissão da autoridade, o manto da virtude”

---

<sup>66</sup> Essa teoria da resistência e do direito moral de defesa foi produzida em meio às guerras civis religiosas que assolaram a França. Tanto Calvino quanto Lutero posicionavam-se contrários à resistência ativa ou de desobediência à ordem política constituída, o que significava que ambos não queriam levar os protestantes a um radicalismo político. Ambos pensavam que as autoridades políticas eram fruto das decisões da Divina Providência e que o pensamento político reformador não podia confrontar. Porém, o que se percebe é o desenvolvimento de um luteranismo e um calvinismo radicais, o que surgiu em virtude de essas teologias radicais pensarem a existência de um dever de resistência e de desobediência em confrontação com as medidas decididas pelas autoridades políticas. Na Década de 1550, os calvinistas radicais desenvolvem melhor a resistência ativa contra um mau governo, principalmente a partir de John Ponet (1515-1556), Goodman (1520-1603). Argumentavam que seria uma blasfêmia supor que Deus apoiava governos tirânicos, pois eles deveriam estar sujeitos à lei. Portanto, a tirania foi vista como ética e moralmente inCapítuloaz de ser legítima, já que, caso o fosse, Deus seria responsável por ela, além de designar a ordem política, reprovar e punir os opressores. Admite-se primeiramente que nem todo rei, príncipes ou magistrados é ordenado por Deus, havendo o abandono da tese de agostiniana de que mesmo havendo o abandono no cumprimento dos deveres, a autoridade do soberano deve ser respeitada e obedecida. Essas correntes radicais do pensamento político permitem a criação do direito de defender-se contra a violência e opressão dos governos constituídos, pois além do estabelecimento da paz é uma forma de defender também as leis de Deus. A teoria do conceito de resistir por dever religioso é construída então a partir dos teóricos protestantes huguenotes no momento das guerras religiosas na França do XVI. Para ver mais: SKINNER. Os fundamentos do pensamento político moderno, p.499 e seguintes.

E terminaria usando Platão contra ele mesmo “A extrema espécie de injustiça, segundo Platão, é o que é injusto ser tomado por justo”<sup>67</sup>. Eis um dos grande objetivos que teriam os *Ensaio*s, eis uma de seus posicionamentos para a questão política na França. Montaigne ofereceria aos homens um exercício, um artifício capaz de frear as nocivas ações dos movimentos destrutivos. Produziria, assim, uma possibilidade de gerar, pelos seus escritos, uma tranquila mobilidade, capaz de manter a liberdade e a capacidade de julgar sem que isso ofereça um risco à saúde pública. Tomaria como um grande objetivo do livro proporcionar ao corpo a conquista da saúde, pois o corpo e a alma doentes poderiam gerar um corpo político doente. Por isso a relação do diagnóstico da fragilidade humana e das capacidades do conhecimento como um argumento político. Ao falhar nessa tentativa de construir a pintura de si, ele confirmaria a fraqueza dos homens, ao mesmo tempo constituiria um campo capaz de manter o movimento.

Ainda que a alma fosse oprimida e o corpo abatido pelas insuportáveis paixões, *Os Ensaio*s ofertariam aos homens um importante suporte pela lição socrática:

“Faze teu feito e conhece a ti mesmo. Cada um desses dois membros engloba em geral todo o nosso dever, e igualmente engloba seu companheiro. Quem tivesse de fazer seu feito veria que sua primeira lição é conhecer o que é e o que lhe é próprio. E quem se conhece já não como seu o feito alheio: ama-se e cultiva-se acima de qualquer coisa; rejeita as ocupações supérfluas e os pensamentos e projetos inúteis”<sup>68</sup>.

Para André Gide, a tentativa de Montaigne em apresentar sua face ao natural e sem artifícios, evocaria novamente a importância do conhecimento de si, em oposição às convenções, mesmo que seu empreendimento fadado ao fracasso, ele se esforçaria por trazer sua forma ao mais natural possível. Montaigne teria um grande prazer na construção dessa sua pintura, e sua hesitação na composição desse retrato o faria utilizar o abrigo nas citações e nos exemplos dos Antigos. Haveria, para Gide, uma deformação e incompreensão de si, mesmo assim a sua inconsistência e contradições seriam um elemento de força, essa aceitação se apresentaria como um dos seus elementos de vitalidade<sup>69</sup>.

Jean Starobiski, ao discutir a questão do desejo de independência que Montaigne buscava estabelecer, mostra seus esforços em romper os laços da obrigação além das comuns e naturais. Contra uma prática de vida de servidão, de submissão, o intérprete evoca o argumento de Montaigne da preservação de si em relação aos malefícios da relação com

<sup>67</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XII, Da fisionomia, *Os Ensaio*s, vol III, p.390.

<sup>68</sup> MONTAIGNE. Capítulo. III, Nossas afeições deixam-se levar além de nós, *Os Ensaio*s, vol I, p. 20.

<sup>69</sup> GIDE, André. Montaigne, p.52.

outrem. O argumento do desejo de independência instauraria um afastamento a partir de uma reivindicação de autonomia, que estabeleceria uma separação entre os sentimentos “interiores” da conduta “exterior”. A construção desse homem atento, apresentaria uma indiferença contra as opiniões comuns, hostil às interferências das opiniões exteriores para preservar uma verdade interior, uma virtude sem mácula. Nesse intento, Starobinski compreende que Montaigne defende uma postura diante do mundo como lição de duplicidade, encarada como uma “dissimulação honesta”, uma convicção aristocrática que permitiria ao cortesão, o magistrado ou o legislador de usar essa impostura de adequação ao aspecto exterior e ao qual precisa se conformar. Esse argumento seria aplicável ao homem responsável, prevenido contra a aparência sedutora com o objetivo de preservar a ordem social e paz pública. Com esse afastamento daquilo que não seria do interior, essa doença das opiniões de outrem não infectaria o juízo interno e assim criaria uma espécie de imunidade.

Ainda assim, o intérprete explica que mesmo com a criação desse lugar separado, o mal-estar não cessaria de existir, pois essa ruptura seria novamente abalada na relação do homem consigo mesmo. Montaigne ao atentar-se para sua própria opinião projetaria no interior a relação com outrem, pois cria-se uma dualidade interna entre a consciência que julga e o objeto a ser julgado que também é interno. Assim, o exercício introspectivo não evitaria a produção interna de pluralidade, ocorreria uma objetivação do sentimento interior, transportando o exterior para o interior. A retórica da mutabilidade, para Starobinski, não teria nem parada e nem limite,

“quanto mais tenta recompor-se, mais variegada e contraditória lhe parece a sua própria natureza, entregue a uma mutação que o arrebatava continuamente e o impede para sempre de encontrar o repouso”<sup>70</sup>.

Dessa forma, com a criação desse eu-sujeito e desse eu-objeto, se formaria um fluxo perpétuo, o próprio devir que impediria aos homens a sua estabilidade, sua recomposição diante dos assaltos externos. Internamente eles se desestabilizariam, o malefício da aparência, assim, faria parte da condição natural do homem, se desnaturaria naturalmente, ele conviveria com os simulacros, com as ilusões na sua relação consigo mesmo. Com isso, seu esforço por pensar identidades como constância, estabilidade e conformidade, na busca por essas propostas morais fixas, Montaigne percebe que não os poderia alcançar.

Por isso pôr-se à prova e tentar usar a si mesmo como experimento. Disso surgem os caracteres fundamentais para a utilidade desse artifício, dessa novidade e dessa forma dos

---

<sup>70</sup> STAROBINSKI, Jean. Montaigne em movimento, p.97.

*Ensaio*, para a conservação do governo. Montaigne criaria um rico material, usando ele mesmo como prova de que seria possível aliar movimento e estabilidade pública. Não como sábio, mas se equivocando, errando, duvidando, se transformando, se perdendo.

“Nada oprimi um Estado como a inovação: a mudança apenas dá forma à injustiça e à tirania. Quando alguma peça cede, podemos escorá-la; podemos opor-nos a que a alteração e a degradação natural a todas as coisas afaste-nos demais de nosso começo e princípios. Mas aventurar-se a refundir uma tão grande massa e a mudar os alicerces de um edifício tão grande é próprio daqueles [C] que para limpar apagam, [B] que querem corrigir os defeitos particulares com uma grande confusão universal e curar os doentes com a morte”<sup>71</sup>.

Ele se envolveria nessa tormenta. Internamente, Montaigne sofreria o movimento, mas como agitação moderada. “Minha razão não foi ensinada a curvar-se; meus joelhos é que foram”<sup>72</sup>. A alma em movimento, o corpo ajoelhado, poderíamos adicionar corpo em movimento pela viagem, Montaigne aliaria a necessidade do respeito aos costumes com a capacidade criativa contra as enfermidades do corpo e alma que causariam as moléstias do corpo público. Daria novo uso às palavras e às coisas sem abolir as tradições políticas, filosóficas, literárias e culturais. Pela moderação ele operaria suas investigações sem castrar suas capacidades criativas e de produção de novidades. Ao mesmo tempo ele não se tornaria um escravo ou servo de nenhuma seita filosófica ou arte. Podemos definir como moderação uma boa ou serena medida. Se muda sua opinião, seria por estar sujeito a esse conjunto de condições ao qual diz estarem todos os homens submetidos.

A unicidade dos *Ensaio*s, “Meu livro é sempre o mesmo”, não se abalaria com as acometidas das agitações:

“não caminha sempre para frente, caminha também para trás. Dificilmente desconfio menos das minhas ideias por serem segundas ou terceiras em vez de primeiras, ou atuais em vez de passadas. Amiúde, nos corrigimos tão tolamente como corrigimos os outros. [C] Minhas primeiras publicações foram no ano de mil quinhentos e oitenta. Depois de um longo período de tempo estou mais velho, porém mais sábio certamente não estou nem uma polegada. Eu agora e eu daqui há pouco somos dois; mas, quando melhor, não sei dizer. Seria bonito envelhecer se só caminhássemos para o aperfeiçoamento. É um mover-se de bêbado vacilante, entornecido, informe ou de juncos que o vento maneja ao acaso e como quer”<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Da vanidade, *Os Ensaio*s, vol III, p.258

<sup>72</sup> MONTAIGNE. Capítulo. VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaio*s, vol III, p.224

<sup>73</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Da vanidade, *Os Ensaio*s, vol III, p. P.268.



Assim, seus diferentes retratos seriam acolhidos docemente no interior de *Os Ensaios*, a seus movimentos teriam espaço, lugar, não seriam excluídas por uma pintura unificada ou por um exemplo por mais virtuoso que seja. Possivelmente aos 53 anos em *De poupar a vontade* ele buscava frear seus movimentos, sendo a velhice o motivo:

“Não estou mais em condições de uma grande mudança e de lançar-me a um modo de vida novo e não habitual. Nem mesmo em prol do aumento. Não é mais hora de tornar-me outro. E, assim como lamentaria se uma grande fortuna me caísse nas mãos, porque não teria vindo numa hora em que eu pudesse desfrutá-la ‘de que me adianta a fortuna se não me é dado desfrutá-la’, [C] igualmente me queixaria de uma aquisição interior. Quase vale mais nunca do que tão tarde tornar-se homem culto e muito entendido em viver quando já não se tem mais vida. Eu que estou partindo cederia facilmente a alguém que estivesse chegando o que aprendo de sabedoria para o comércio do mundo. Mostarda depois do jantar”<sup>74</sup>.

A sabedoria não se conformaria a jovialidade, a agitação não se conformaria com a velhice, Montaigne buscava se construir jovem com o movimento, com a investigação sem desonestidade. A espontaneidade, o livre curso, o descompromisso, a superficialidade se oporiam ao planejado, aos determinismos, à servidão, à profundidade. A novidade seria jovial, porém valeria o risco com essa dócil e firme contribuição para a paz civil.

Para Montaigne, fazer longas discussões sobre a melhor forma de sociedade ou sobre as normas mais adequadas para a união pública seria uma atividade que apenas serviriam como exercício do espírito, ou seja, não teriam o peso e vida adequada ao peso da questão pública. “Tal descrição de forma de governo teria validade num governo novo, mas nós tomamos os homens já submetidos e conformados a certos costumes”, desmanchar esse vinco costumeiro teria o risco “de desmancharmos tudo”.

“A finalidade do cirurgião não é matar a carne ruim; é apenas o encaminhamento de sua cura. Ele atenta mais longe, para fazer renascer a natural e devolver o membro a seu estado normal. Quem propuser simplesmente arrancar o que o faz sofrer não chega a consegui-lo, pois o bem não sucede necessariamente a um mal: um outro mal pode sucedê-lo, e pior, como adveio aos assassinos de César, que lançaram a coisa pública em tal situação que tiveram que arrepender-se de haver se imiscuído naquilo. A muito desde então, até nossos séculos adveio o mesmo. Os franceses meus contemporâneos sabem bem o que dizer disso. Todas as grandes transformações abalam o Estado e o desorganizam”<sup>75</sup>.

Para quem recorrentemente não perde a oportunidade de desqualificar a arte médica, Montaigne se valia da cirurgia, de um artifício como forma de recuperar uma parte do corpo

<sup>74</sup> MONTAIGNE. Capítulo. X, De poupar a vontade, *Os Ensaios*, vol III, p.338.

<sup>75</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Da vanidade, *Os Ensaios*, vol III, p. 258.

perdida. Se os homens precisam resolver a corrupção pública, a solução não seria a dissolução completa do que está estabelecido, mesmo que esse esteja doente. Visar à cura, pensar em uma terapêutica contra o corpo político infectado faria Montaigne oferecer sua inédita forma, sua novidade ao mesmo tempo ele não acabaria com as tradições da política, da cultura, da religião e da literatura.

Por isso a relação metafórica dos *Ensaaios* com cantáridas. A cantárida é uma mistura das artes médicas tradicionais que é utilizada como remédio, porém com o risco de intoxicação, de envenenamento.

“Os homens, diz antigo ditado grego, atormendam-se com a ideia que têm das coisas e não com as coisas em si. Seria grande passo, em alívio da nossa miserável condição, se se provasse que isso é uma verdade absoluta. Pois se o mal só tem acesso em nós porque julgamos que o seja, parece que estaria em nosso poder, ou não o levarmos a sério ou o colocamos a nosso serviço. Se tal coisa depende de nós, por que não a resolveremos, liquidando-a ou tirando vantagem dela? Se aquilo a que chamamos mal não é nem mal nem tormento, e se somente nossa fantasia lhe atribui tal qualidade, podemos modifica-lo. E em o podendo, é absurdo de nossa parte, e sem que nada nos obrigue, apegarmos à solução mais aborrecida. E por que atribuir à doença, à indigência, ao desprezo um gosto ácido e mau, se o podemos modificar? Pois o destino apenas suscita o incidente; a nós cabe determinar a qualidade de seus efeitos”<sup>76</sup>

A morte, a dor e a pobreza seriam encarados pelos homens, segundo Montaigne, como os seus piores inimigos. Apresenta então um conjunto confuso e discordante das concepções que os homens possuem sobre a morte:

“ora essa morte que alguns consideram ‘a mais horrível entre as coisas horríveis’ outros a julgam ‘o único refúgio contra os tormentos da vida – o maior benefício que nos deu a natureza – a única garantia de nossa liberdade – o único amparo imediato e comum contra todos os males’. Aguardam-na alguns a tremerem de medo; outros preferem-na à vida”<sup>77</sup>.

Montaigne se direciona seu argumento para a proximidade daqueles que não apenas não temem a morte, mas que a aceitam como condição natural.

“Quanta gente do povo nos é dado ver que, ao ser conduzida para a morte, e não simplesmente para a morte, mas para a morte ignominiosa, acompanhada as vezes de cruéis suplícios, demonstra grande firmeza de ânimo, ou por ostentação ou naturalmente a ponto que se diria nada ter mudado em sua vida? Tais indivíduos resolvem seus problemas domésticos, fazem recomendações

<sup>76</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XIV, O bem e o mal só o são, o mais das vezes, pela ideia que deles temos, *Ensaaios*, vol I, p. 133.

<sup>77</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XIV, O bem e o mal só o são, o mais das vezes, pela ideia que deles temos, *Ensaaios*, vol I, p. 133.

aos amigos, cantam, dirigem exortações à multidão, não desdenhando, não raro, a piada. E bebem à saúde de seus conhecidos com coragem idêntica à de Sócrates”<sup>78</sup>.

Esse trecho do volume I seria o primeiro momento em que Montaigne evocou a sabedoria dos homens simples na iminência da morte, serena ou violenta, eles se assemelhavam à atitude do virtuoso Sócrates. Ao evocar esse aspecto positivo, ao demonstrar a virtude da aceitação da morte, Montaigne traz as cantáridas em cena. “Teodoro respondeu a Lisímaco, que ameaçava mata-lo: Farás uma bela coisa, à semelhança do que pode fazer a cantárida”<sup>79</sup>. No volume II novamente as cantáridas seriam convocadas de maneira metafórica, para justamente trazer uma inversão naquilo que se crê que seja o bom ou o mal, o veneno que cura, a cura que é veneno, dependendo apenas das dosagens.

“As cantáridas têm em si uma parte que serve de antídoto contra seu veneno, por uma oposição da natureza. Assim, ao mesmo tempo em que obtemos prazer no vício, gera-se um desprazer contrário na consciência, que nos atormenta com muitas ideias penosas, velando ou dormindo”<sup>80</sup>

É nesse sentido, enfim, que afirmamos que *Os Ensaíos* possuem a ousadia dosada, a agitação ordenada, o movimento salutar. Ele prova um pouco do veneno da inovação, da criatividade e da infinita criatividade humana, se compraz com isso e mostra aos homens que é possível desfrutar sem destruir. A incapacidade liberta os homens para o livre julgamento. Esse movimento não profana os pomares, permitia aos homens caminhar entre os pomares, cheirar as frutas, descansar sobre as suas sombras, aproveitar sem destruir. O pomar era a França de Montaigne, assolada pelas guerras, devastada pela vaidade dos homens. O pomar também era o lugar de ação no mundo, no qual era possível agir sem destruição, pelo movimento salutar, pela prática da conversação, pela amizade e pelo respeito aos costumes.

---

<sup>78</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XIV, O bem e o mal só o são, o mais das vezes, pela ideia que deles temos, *Ensaíos*, vol I, p. 133

<sup>79</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XIV, O bem e o mal só o são, o mais das vezes, pela ideia que deles temos, *Ensaíos*, vol I, p. 134

<sup>80</sup> MONTAIGNE. Capítulo. V, Da consciência, *Os Ensaíos*, vol II, p. 54.

## Capítulo 2

### A miscelânea montaigniana

O movimento salutar ganhava lugar e corpo a partir da forma escrita como conversação, pela quebra da relação hierárquica e vertical entre Montaigne e seu leitor. Pela conversação, os homens podiam criar os seus laços de amizade, estabelecer algo em comum pela declaração de fragilidade, pelo prazer da companhia na troca serena entre as opiniões discordantes. A incapacidade de unidade promovida pelo discurso filosófico devido às interferências de forças externas fazia com que os homens se constituíssem na inconstância, e isso não era visto como negativo, mas como o que permitia o exercício livre dos julgamentos. O elemento positivo do diagnóstico da fraqueza da força dos homens no mundo surgia de um aspecto negativo do rebaixamento das formas de união dos homens à vida comum. Nessa emergência do denegrado para o movimento alegre e salutar, Montaigne abria um campo de libertação do pensamento sem sublevar a conjuntura estabelecida, ou seja, as leis, os costumes e a obediência ao soberano. O registro errante da existência de Montaigne não se diferenciava do diagnóstico da impossibilidade de saber o ser das coisas e a forma que libertaria os homens dessa necessidade e dessa responsabilidade. A novidade de Montaigne tinha, assim, esse duplo caráter, sendo tanto um elemento negativo quanto positivo quando, na criação de uma esfera da conversação, produzia-se o movimento salutar que ganhava lugar e corpo como forma de relação entre homens. Isso que estava ancorado no *sermo humilis* ganhava utilidade pública e política. Sendo assim, vamos nos debruçar mais sobre a forma do livro, vendo-o em seu aspecto de utilidade ou na relação de Montaigne com o leitor, o que implica em percebê-lo como microesfera que criou a possibilidade de expandir essa relação horizontal para o mundo público francês. Montaigne operava, com isso, um novo uso do *sermo humilis*.

O espaço da conversação e da amizade era onde esse movimento era praticado com liberdade, daí o imperativo da questão: quais as circunstâncias em que esse movimento salutar teria legitimidade para existir? Dois aspectos eram fundamentais para que esse lugar se fizesse presente. *Os Ensaíos* deviam ser escritos como conversação e com uma relação não-dogmática com o interlocutor. É após o entendimento desse aspecto que nós passamos a discutir a questão da linguagem nos *Ensaíos* e de como esse espaço de conversação e de amizade não se ancorava em uma necessidade da retórica e da gramática como formas de

expressão. Nessa recusa, Montaigne apresentava uma outra postura com relação a retórica, mais sincera e mais honesta. Seu objetivo era dar uma materialidade às palavras como prova de que era possível usar a retórica de forma não destrutiva e viciosa. É nesse sentido que Montaigne usava a retórica sem se submeter a ela e se fazia nesse exercício de construção da pintura de si. Enfim, ele partia da produção de uma linguagem cujo tom não era assertivo, o que constituía o elemento fundamental para a produção do movimento nesse espaço livre para a conversação.

### O assobio de Montaigne

Ao dedicar o capítulo *Da afeição dos pais pelos filhos* à senhora de Estissac, Montaigne descrevia o seu empreendimento e o que o motivava a se aproximar da atividade.

“[A] Senhora, se a estranheza não me salvar, e a novidade, que costumam valorizar as coisas, nunca sairei honrosamente deste tolo empreendimento; mas ele é tão fantasioso e tem um ar tão distante do uso comum que isso lhe poderá abrir caminho. Foi um humor melancólico, e conseqüentemente um humor muito inimigo de minha constituição natural, produzido pela tristeza da solidão na qual há alguns anos mergulhara, que primeiramente me pôs na cabeça essa loucura de aventurar-me a escrever. E de qualquer outra matéria, apresentei-me a mim mesmo como tema e como assunto. [C] É o único livro do mundo em sua espécie, [A] e um projeto desordenado e extravagante”.

O acréscimo é fundamental, Montaigne reconhecia a particularidade de seus escritos, mas não apenas isso, seus motivos se ancoravam em seus humores, a melancolia, a tristeza da solidão do retiro do sábio o deixava nessa desolada situação, sua forma não o afastava da condição corporal e espiritual na qual se encontrava. O “humor melancólico”, a “distância do uso comum” e essa “loucura” expressavam a concepção de Montaigne sobre a novidade do Ensaio. De acordo com Pierre Villey<sup>81</sup> não apenas seu nome era novo, o *coup'd'essai*, expressão do poeta Marot que significava “primeira tentativa” ou “antes dar prova de aptidão do que obter um resultado”. André Tournon acrescenta também que a palavra, no francês renascentista, tinha outro sentido, significando “apreciação por prova, pôr alguém ou alguma coisa à prova”, daí Montaigne empregar a palavra nos dois sentidos no decorrer de *Os Ensaio*s. Somente depois da novidade de Montaigne é que sua obra e esse termo passaram a designar um gênero filosófico e literário<sup>82</sup>. Essa palavra deu a Montaigne o título de seu

<sup>81</sup> VILLEY, Pierre. "Os Ensaio

s de Montaigne". In: Montaigne, M. Ensaios. Tradução de Sérgio Milliet. Brasília: UNB; Hucitec. v.II, p. 4.

<sup>82</sup> TOURNON, André. Montaigne. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p.110.

ousado projeto, mas não apenas seu título do livro era novo, apesar dos reaproveitamentos, das transplantações, das consubstancializações dessa extensa tradição filosófica e literária, a forma do livro, seus delineamentos eram também novidades.

Em *De Demócrito e Heráclito* ele empregou a palavra de seu título, havendo um esforço, nessa altura do livro, quase no fim do primeiro volume de *Os ensaios*, pela tentativa de unificar os princípios dessa rica miscelânea sobre o registro fugidio de sua existência. Ele definia os seus *Ensaio*s como os seus exercícios espirituais de julgamento, sendo o registro livre de seus pensamentos o seu conteúdo.

“O julgamento é um instrumento para todos os assuntos, e se imiscui por toda parte. Por causa disso, nos ensaios que faço aqui, emprego nisso toda espécie de oportunidade. Se é um assunto de que nada entendo, por isso mesmo ensaio-o, sondando o vau de bem longe; e depois, achando-o fundo demais para minha estatura, mantenho-me na margem; e esse reconhecimento de não poder passar para o outro lado é uma característica de sua ação, e mesmo das que mais o envaidecem. Por vezes, em um assunto vão e sem valor, procuro ver se ele encontrará com que lhe dar corpo, e com o que apoiar e escorar. Por vezes passeio-o por um assunto nobre e repisado, no qual nada tem a descobrir por si, estando o caminho tão trilhado que ele só pode caminhar sobre as pegadas de outrem. Então atua escolhendo o caminho que lhe parece o melhor, e, entre mil veredas, diz que esta, ou aquela, foi a mais bem escolhida. Tomo da fortuna o primeiro argumento. Eles me são igualmente bons. Mas nunca me proponho apresentá-los por inteiros. [C] Pois não vejo o todo de coisa alguma; tampouco o vêem os que nos prometem mostra-lo. De cem membros e rostos que cada coisa tem, tomo um, ora somente para roçá-lo, ora para examinar-lhe a superfície; e às vezes para pinça-lo até o osso. Faço-lhe um furo, não o mais largo porém o mais fundo que sei. E quase sempre gosto de captá-los por algum ângulo inusitado. Arriscar-me-ia a tratar a fundo alguma matéria, se conhecesse menos. Semeando aqui uma palavra, aqui outra, retalhos tirados de sua peça, separados, sem intenção e sem compromisso, não estou obrigado a fazê-lo bem nem a limitar a mim mesmo, sem variar quando me aprouver; e render-me à dúvida e incerteza, e à minha forma principal, que é a ignorância”<sup>83</sup>

Essa longa citação exprime um conteúdo fértil em análise. Para começar nenhum assunto é inadequado dentro de *Os Ensaio*s, essa nova e ousada forma podia acolher a rica diversidade dos temas a serem propostos para investigação. Montaigne não possuía o desejo de buscar a essência das coisas ou suas verdades ocultas, posicionava-se na superfície, mantinha-se na margem, na fronteira entre aquilo que parecia e aquilo que é, e o mais importante, não sabendo de que lado suas observações se encontravam. Aos assuntos considerados frívolos, ele dava corpo, aliás, assunto que mereceu uma atenção muito especial,

<sup>83</sup> MONTAIGNE. Capítulo. L, De Demócrito e Heráclito, *Os Ensaio*s, vol I, p. 448.

a dos *Ensaio*s apresentados como um corpo orgânico vivo, que também permitia o movimento, coisa que veremos mais à frente. Ele conferiu força ao assunto frívolo e busca em outrem, nos Antigos, o que lhe aprouver para escorá-lo nessa tentativa. Ele não planejava os assuntos, nem propunha algum método para a pesquisa do tema, a fortuna o sustentava, aceitando alegremente seus empurrões. Aquele assunto vão que escolhia, aqueles outrem em quem ele se escorava, aquela fortuna que incitava-o e encorajava-o, todos lhe eram igualmente úteis e bons, ele não buscava solucionar e encerrar os assuntos, beirava-os gentilmente contentando-se com a superfície. Se preocupava com a busca e não com o resultado. Qualquer assunto, quando semeado, ganha vida e as palavras, vitalidade com o ato de escrita sem compromisso, sem planejamento. Ao escrever Montaigne não se limitava a nenhum modelo. A nova forma gerava e acolhia novas questões, e abria os mais possíveis e impossíveis caminhos. Quanto menos ele se fizesse obrigado, mais ele possuía liberdade, pois menos ele precisaria se sujeitar. Daí a rendição à ignorância, confissão que promove o movimento, que é matéria orgânica dessas ricas investigações.

Para Montaigne, as artes liberais, a retórica e a gramática funcionariam mais como ornamento, obrigações, impedimento, por isso, seriam descartáveis em importância efetiva, e ele liberaria o leitor dessas obrigações impostas pelos modelos. Para ele, esses formatos não aproximavam os homens do ser das coisas, seriam inúteis tanto para a própria investigação do conhecimento quanto para as consequências políticas dessa postura pedante, pois esses formatos contribuem e não solucionam a vanidade da condição humana, o que só dificultaria a unificação dos homens. No mundo da Antiguidade esses estudos de retórica tinham uma importante função política, para Marc Fumaroli essa arte de convencer, essa pragmática de análise da fala como ação e interação pertenceriam por inteiro à *vida activa*, em um plano institucional, cívico e político e abordava três gêneros clássicos, o judicial e o deliberativo<sup>84</sup>. No mundo grego, segundo Hannah Arendt, a política era a esfera mais alta que o homem podia alcançar em vida, e esse era o lugar onde o homem se realizava e se imortalizava. Na *polis* a palavra *politikon* não designava qualquer forma de organização humana, mas apenas aquela em que os homens fossem políticos, que desfrutassem da liberdade, em ser livres e viverem numa *polis*. Ser livre, viver a esfera da política era viver livre da necessidade, em se libertar para a liberdade, de não ser forçado pela necessidade da vida, pelo processo vital, para Arendt essa noção se relacionava com o *scholē* do mundo grego e o *otium* do mundo romano. Essa forma elevada do convívio humano da *polis* tinha como pressuposto a liberação

---

<sup>84</sup> FUMAROLI, Marc. La diplomacia del ingenio: de Montaigne a La Fontaine, p. 35.

dos homens da esfera do trabalho pela coação e pela força, por isso a escravidão fundamentaria a estrutura social do mundo da Antiguidade, ela era um elemento fundamental para a libertação pré-política para a liberdade na *polis*. Na *polis*, a vida superior tinha como marca a ocupação daquilo que é o “Belo”, das coisas que não eram necessárias à vida como processo vital ou necessidade, como os prazeres do corpo, a vida dedicada aos assuntos públicos da cidade e a vida do filósofo que se ocupava com a investigação e a contemplação das coisas eternas<sup>85</sup>. A escravidão, dentro dessa lógica do Mundo Antigo, permitiria, assim, a formação de uma esfera em que aqueles que acessam a vida pública, usufruíam de uma condição de “não-ser-dominado” e “não-dominar”, cada integrante se movia entre iguais. Na *polis* residia a criação da ideia de *isonomia*, que não significa igualdade perante a lei, mas a ideia de que todos os livres tinham direito à atividade política, para Arendt, essa prática tinha como preferência a ideia da conversa mútua. A *isonomia* seria, dessa forma, a liberdade de falar e o pressuposto fundamental para a ação política.

Nesse sentido, nesse espaço privilegiado, restrito, desobrigado da casa, da família, da necessidade e a nenhum outro homem, a aventura, a ideia de coragem se associavam a não possuir uma alma escrava, uma alma que conseguia desgrudar-se de um grande amor pela vida por meio das ações. A coragem envolvia a ideia de que só se pode chegar ao mundo político se houver o distanciamento da vida privada e doméstica, da conexão familiar na qual a vida se ligava. O espaço público seria o lugar da glória, “dos ávidos por façanhas”, pois os homens que são livres e estão entre seus iguais, ali “se podem conceder de ver, ouvir e admirar o feito, cuja tradição vai fazer com que o poeta e o contador de histórias mais tarde possam assegurar-lhes a glória para a posteridade”<sup>86</sup>. Com isso, se evidenciava a importância do poeta, do caráter homérico dentro da política, da ligação das experiências políticas com o modelo épico. Tanto a poética quanto a retórica conseguiam assegurar, pela grandeza do fazer e falar dos homens, a continuidade que a memória não garantia, com a criação do poema pelo *aedo* sobre o grande ato. A relação da poética com a política seria definido por Arendt como “se o acampamento do exército de Homero não fosse desfeito, senão depois que o regresso à pátria, quando fundasse a *polis* para então encontrar um espaço onde pudessem reunir permanentemente”<sup>87</sup>. Com isso, se tecia uma forte ligação da ação com a fala, da fala como uma espécie de ação, mantendo esse espírito do empreendimento, da aventura e do risco pautados pela coragem de agir na cena pública.

<sup>85</sup> ARENDT, Hannah. A condição humana, p.15.

<sup>86</sup> ARENDT, Hannah. O que é política? p. 54.

<sup>87</sup> ARENDT, Hannah. O que é política? p. 55



Mais uma vez exploraremos Arendt para alongar um pouco mais essa relação da fala como ação. A retórica se configurava como um motor do ponto de vista da ação e da interação desses homens no espaço público, no tribunal, na assembleia, no conselho, nas cerimônias oficiais, ela significava a adesão do soberano e a adesão da comunidade política aos seus próprios valores. Assim, a ação e o discurso tinham não só uma proximidade, mas também significavam as mais altas capacidades humanas, permitiam a realização de grandes feitos pela pronúncia de belas palavras. Para Arendt, essas palavras não eram belas por exprimirem virtuosos pensamentos, pois com relação ao discurso, o pensamento tinha um fundamento secundário, já que o discurso e a ação se assemelhavam na mesma categoria na plenitude da vida pública. Arendt explica que selecionar palavras certas às situações certas constituía uma ação, independente da comunicação ou informação que fosse transmitida e essa característica precedia a *pólis* por já existir no pensamento pré-socrático<sup>88</sup>. Para Curtius, a retórica e suas ciências afins eram, para os Antigos, uma arte fundamental para a existência livre e bela, construía a melhor forma de vida com a sua relação com a poética.

A retórica se caracterizava como a arte, o método de construir um discurso artisticamente, mas além de uma forma elevada do bem falar, era um ideal de vida, um elemento fundamental da cultura Antiga. Curtius explica que Homero era o pai da retórica, devido aos discursos de personagens que compunham a *Iliada* e a *Odisséia*. Na vida pública, a retórica era fundamental como a arte de orar, de proferir discursos. Para Montaigne, a alta excelência de Homero não se daria apenas por ele ser o grande guia e professor que dava corpo aos poemas de Virgílio da *Eneida*, poeta conhecido e admirado por ele. A escolha desse personagem para sua grande admiração, “quase acima da condição humana”, ocorria pela existência de sua grande influência no mundo por sua obra, vivendo “antes que as ciências estivessem redigidas com ordem e com observações seguras”. Montaigne defendia que as artes não eram necessárias para esse ideal de excelência. Os Antigos recorriam a ele como um “mestre perfeito no conhecimento de todas as coisas, e seus livros como a uma sementeira para toda espécie de conhecimento”. Homero conseguia romper a ordem natural e faria produzir a mais excelente obra, “pois o nascimento habitual das coisas é imperfeito; elas vão aumentando e fortalecendo-se com o crescimento; ele tornou madura, perfeita e completa a infância da poesia e de várias outras ciências”. Montaigne fez referência a pensadores como Horácio, Ovídio, Lucrécio, Plutarco e Manílio a fim de defender Homero como uma personalidade única, o que resta dele seriam apenas as tentativas de imitação.

---

<sup>88</sup> ARENDT, Hannah. A condição humana, p.31.

“podemos chamá-lo de o primeiro e último dos poetas, de acordo com o belo testemunho que a Antiguidade nos deixou dele, que, não havendo antes ninguém a quem pudesse imitar, não houve ninguém que pudesse imitá-lo. Suas palavras, segundo Aristóteles, são as únicas palavras que tem movimento e ação; são as únicas palavras substanciais”. (...) Este elogio singular e pessoal também lhe coube, na opinião de Plutarco: que é o único autor do mundo que nunca enfastiou nem aborreceu os homens, mostrando-se aos leitores sempre diferente e florescendo sempre com nova graça”<sup>89</sup>.

Como podemos vislumbrar, Montaigne seria crítico a esse aspecto da necessidade de modelos para o bem-dizer, pois eram artificiosos e não contemplavam aquilo que fosse da ordem do natural. Voltemos um pouco novamente à importância da retórica na Antiguidade. Arendt já havia explicado que esse caráter homérico era fundamental no cenário público da política em que a retórica tinha o seu papel. Segundo Curtius, essa arte do bem falar daria mais amplitude aos discursos políticos e forenses, a oratória se tornava uma necessidade para uma gloriosa carreira política. A partir dessa necessidade do bem dizer no mundo público, os sofistas ganhariam grande espaço dentro do mundo da *polis* grega, criavam a educação retórica que combinada com a lógica e a dialética, permitiu ao discípulo ter capacidade de convencer seus ouvintes. A sofística nascia desse intento dessa educação retórica de formar os homens. Para Curtius ela servia à *paideia* com a sua força da palavra. Assim, eles se preocupavam com o efeito musical-poético das palavras escolhidas, como uma técnica oratória e literária, como arte do estilo do bom discurso.

No entanto esses dois elementos, de acordo com Arendt, da ação e do discurso, sofriam uma separação e tinham se tornado cada vez mais afastados entre si. Assim, havia uma mudança de ênfase, da ação para o discurso, do discurso apenas como um meio de persuasão e assim a busca das belas palavras significava o canto de uma bela ação digna de imortalidade teriam outra tonalidade. Arendt explica que todo homem político na Grécia Antiga era chamado de “rétor”, a retórica seria a arte de falar em público, e a partir dessa mudança de ênfase passaria a ser diferenciada da dialética que seria da esfera do discurso filosófico. De acordo com Fumaroli, o surgimento da dialética socrática superava o caráter útil e ativo do discurso, estabelecia uma outra relação entre natureza humana e a filosofia. Nessa proposta é que se revelavam à natureza humana as suas verdadeiras aspirações e vocações. A Academia de Platão se liberava da sociedade política e produzia uma sociedade filosófica, que buscava alcançar seus desejos pela verdade e pela felicidade. Essa sociedade filosófica adotava o elemento contemplativo como forma de ação filosófica, o ócio era a

---

<sup>89</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXXVI, Dos homens mais excelentes, *Os Ensaios*, vol II, p.628.

legítima esfera do prazer para o exercício da busca pelo verdadeiro, como uma das formas literárias da felicidade <sup>90</sup>. Para Curtius, Platão era responsável por repudiar tanto a retórica quanto a poesia por motivos filosóficos e pedagógicos, ele produzia uma retórica usada para o discurso filosófico. Montaigne indica-nos sua proximidade com Platão e Sócrates na firme crítica contra os rétores, cujo ofício, para ele, era fazer as coisas pequenas parecerem e serem consideradas grandes, uma “arte enganadora e mentirosa”. Essa arte era acusada pelos abalos contra a estabilidade das repúblicas <sup>91</sup>, “se mantiveram numa situação regulamentada e bem governada, como a cretense ou a lacedemônia, não deram grande importância a oradores” <sup>92</sup>.

Platão, no diálogo de Sócrates com Fédro, e na discussão sobre a maneira bela de falar e de escrever, associava as maneiras ruins de expressão com a desonra e a vergonha. O que demonstra a tentativa de reaproveitamento da retórica. “Sócrates: mas o que suponho já ser vergonhoso é falar ou escrever não de forma bela, mas feia e desonrosa”. A partir do diálogo com Fédro ele expressaria o culto às musas e ao mito do surgimento das cigarras,

“Sócrates: não convém a um homem devotado às musas, de fato, ser um ignorante dessas coisas. Conta-se outrora, antes de nascerem as Musas, as cigarras eram seres humanos. Nascidas as Musas e revelado assim o canto, alguns deles foram então de tal modo arrebatados por esse prazer a ponto de, cantando, descuidarem-se da comida e da bebida vindo a falecer. Depois disso nasceu a raça das cigarras, que recebeu das Musas esse presente: nada de alimento necessitam desde o nascimento, mas cantam de imediato sem comida e sem bebida até o fim de seus dias, depois disso para junto das Musas vão anunciar a cada uma por quem são honradas aqui” <sup>93</sup>.

Assim, as cigarras possuiriam o privilégio de não estarem submetidas às condições da necessidade, não necessitam de alimento e vivem para o canto até a sua morte, até alcançarem a plenitude da vida em companhia das Musas.

Dessa forma, as críticas vigorosas dos filósofos contra a sofisticação impediria a relação da filosofia com o caráter ornamental do discurso. Segundo Curtius, Aristóteles tentava mostrar que a retórica e a poética tinham tanta razão de ser quanto a dialética. Aristóteles em sua *Poética* explicava por que Homero exalava excelência nessa arte do uso das palavras e porque seria o grande mestre a ser imitado. O filósofo nos explicava que as belas palavras só possuiriam o sentido pleno quando associadas às virtuosas e belas ações humanas, a crítica de Montaigne de que é preciso evitar o uso das palavras vazias podem ter

<sup>90</sup> FUMAROLI, Marc. La diplomacia del ingenio: de Montaigne a La Fontaine, p. 38.

<sup>91</sup> Montaigne chama de república os governos.

<sup>92</sup> MONTAIGNE. Capítulo. LI, Da vanidade das palavras, *Os Ensaíos*, vol I, p. 454.

<sup>93</sup> PLATÃO. Fedro, p.115.

também sua base nesses princípios de Aristóteles que sustentam a relação da palavra com a ação. Para Aristóteles, sem ritmo ou metrificadas, a arte poética era baseada em imitações, sendo o poeta o imitador de Homero. Essas artes se diferiam entre si pela escolha do ritmo, das palavras, das melodias, podendo ser separadas ou combinadas. As artes eram meios de imitação, formas de imitar pessoas em ação, de representar a ação por meios, objetos e maneiras. Homero era, para ele, o autor dos poemas mais nobres, e portava a excelência na representação de ações na comédia que representaria as ações de pessoas inferiores ou a tragédia, a das pessoas superiores. A imitação, que criava essas representações de ações, produzia uma unidade, a tragédia, necessitava ser inteira, precisando englobar a ação em um começo, meio e fim. A genialidade de Homero, segundo o filósofo, consistia em compor em torno de uma ação única e assentar nesse universo criado elementos de verossimilhança ou de necessidade, havendo uma diferença entre narrar grandes acontecimentos e narrar fatos que podiam ocorrer. No entanto, ele usava tanto os fatos verossímeis quanto os possíveis, daí a semelhança entre o elemento homérico da excelência da fala e da retórica como gênero fundamental para o bem falar na esfera pública.

O aspecto de maravilha surgia da inspiração das emoções com a representação dessa ação inteira, sendo a tragédia mais bela e complexa por se fundamentar na imitação de fatos inspiradores de temor e pena, pois ela seria a “representação de seres melhores que nós, devemos imitar os bons retratistas; estes reproduzem uma forma particular assemelhada com o original, mas pintam-na mais bela”<sup>94</sup>. O reconhecimento era usado como um importante instrumento literário, como forma de tornar o desconhecido conhecido, produzindo o abalo e movimentaria as emoções. A retórica ocupava outro campo, o da linguagem e das ideias, e ela se dividia em: “demonstrar, suscitar, refutar e suscitar emoções como compaixão, temor, cólera, todas as congêneres, ainda exagerar e atenuar”<sup>95</sup>. Portanto, Aristóteles não extinguiu a arte da composição das palavras como maneira de alcançar essa excelência em vida. Lembremos que tudo isso fez sentido dentro de um espaço no qual a política e a liberdade eram praticadas como o lugar mais elevado o qual os homens podiam alcançar. Por isso, para Curtius, com a perda da liberdade na *polis* grega, essa eloquência política perdeu em grande parte a sua importância nessa arte do bem falar e a retórica se tornou um exercício escolar. Furamoli explica que Aristóteles buscava na retórica as belas formas de evidenciar a importância do repouso contemplativo, da vida do ócio, com a educação e com a retórica, com a permissão da entrada das Musas que preparavam a vida para a verdadeira e autêntica

---

<sup>94</sup> ARISTÓTELES. Poética p.35.

<sup>95</sup> ARISTÓTELES. Poética p.40.

felicidade, a do ócio e a do prazer<sup>96</sup>. Em Homero, a alusão à maneira mais nobre de se passar o tempo se dava quando os homens estavam contentes e em reunião. Fumaroli essa tópica para explicar esse aspecto, a imagem das Ilhas Afortunadas, local em que Ulisses, na *Odisséia*, descobriu e viveu durante muitos anos de sua vida. Nas Ilhas, o herói descobria a felicidade perfeita no canto épico do poeta, na participação dos encontros festivos. Mais uma vez Homero fornecia o material vivo e a partir dele se formulava a ideia da superioridade da vida contemplativa à vida comum e a da política. A *vida activa* e a vida da ação pública, mesmo tendo ainda sua devida glória, se tornavam inferiores a esse ideal de excelência humana, da imagem de uma sociedade autenticamente feliz com a proximidade da virtude, com o usufruto do prazer e das riquezas como um dom divino. Esse ideal das Ilhas Afortunadas era um ponto fundamental de referência, como guia para a natureza humana e como objetivo de vida dos homens virtuosos. Na esfera da contemplação existia a mais elevada harmonia do mundo, ornamentada pelas belezas da arte. Fumaroli mostra que essa imagem mítica que a *Odisséia* compõe, englobava a ética da felicidade e uma sociologia poética, duplamente literária, pois forjada por um poeta épico, o *aedo*, que era o centro dessa sociedade feliz.

Ovídio, Quintiliano, Cícero, entre outros, criavam manuais, tratados sobre a melhor educação para o homem, e nesses livros a retórica tinha uma função primordial, pois a imagem do orador se conectava com o ideal de excelência humana. O caráter homérico não se perderia de vista, já que a oratória e a retórica pretendiam dar plenitude ao discurso oral, da eloquência se emanaria o conteúdo da sabedoria, por isso, Curtius compreende haver uma modificação na substância da retórica, que se afastava do conteúdo da ação pública e política transformando-se em uma fé humanista, que afirmava o conteúdo da literatura como o bem supremo da vida<sup>97</sup>. A eloquência, instrumento fundamental para a *vida activa* e ação política, sustentada pelo direito e pela retórica, recebia, assim, a oposição do *sermo* de Cícero em seu *De officiis*, a conversação vinculada ao ócio. Fumaroli explica que o *sermo* e a eloquência possuíam um campo comum, o do *homo loquens* e sua disposição para a sociedade, pela prática da sociabilidade sustentada pela palavra. A diferença se estabelecia pela transcendência do *sermo* na relação com o discurso da esfera pública, essa conversação contemplativa existia fora do tempo da organização social, nele havia um espaço possível de diálogo civilizado e livre do peso político da civilização. Diferente do fundamento da união familiar, que se baseava na relação pelo sangue, pelas relações hereditárias, nessa instituída

---

<sup>96</sup> FUMAROLI, Marc. La diplomacia del ingenio: de Montaigne a La Fontaine, p.41.

<sup>97</sup> CURTIUS. Literatura Europeia e Idade Média Latina, p.105.

pelo *sermo*, os homens se uniam pelo amor, em uma busca conjunta pela verdade e inspirada pela ética da felicidade. Essas conversações, que eram reuniões ou assembleias, aconteciam fora do tempo do trabalho e da ação política, a amizade se solidificava pela duradoura felicidade que essa relação os proporcionaria. Na leitura de Fumaroli, Cícero agraciava essa atmosfera contemplativa desinteressada e de fundo poético com a palavra, o que não significa que se invalidaria o benefício homem público de ação política, no entanto, haveria um valor maior que a glória<sup>98</sup> do homem público se tivesse essa aptidão para a conversação.

Essa aptidão da amizade em retiro coexistiriam com o serviço ao governo e a glória pública como o status mais alto de uma vida ideal, na reunião dos homens em jardins e bibliotecas particulares, com o culto da amizade e pelo prazer de uma felicidade contemplativa em conjunto. Stephen Gleenblatt, ao comentar Lucrécio, explica que os romanos do princípio do período da república se vangloriavam pela virtude e pela ação e não pelas palavras adornadas, especulações e vida intelectual. Montaigne pensava de maneira semelhante a respeito dessa relação entre vida pública romana e a eloquência, ele associava a valorização da eloquência com a instabilidade política de Roma, por isso, opunha-se a ela:

“[A] A eloquência mais floresceu em Roma quando os negócios estiveram em pior estado e o vendaval das guerras civis agitava-os, como um campo inculto e indomado contém o mato mais vigoroso. Por aí parece que os governos que dependem de um monarca têm menos necessidade dela que os outros, pois a tolice e a maleabilidade que existe no povo e que o torna sujeito a ser manejado e conduzido pelas orelhas ao doce som dessa harmonia, sem vir a pesar e conhecer a verdade das coisas pela força da razão, essa maleabilidade, digo eu, não se encontra tão facilmente em um só; e é mais fácil, pela boa educação e pela ponderação, protege-lo da opressão desse veneno. Não se viu sair da Macedônia, nem da Pérsia, nenhum orador de renome”<sup>99</sup>.

Do campo inculto, o mato seria mais vigoroso e para os governos que dependem de um soberano como a França, mais vale a fidelidade e a honestidade do que esses recursos retóricos para o discurso para a ação política, pois esses eram mais prejudiciais à saúde pública. Gleenblatt comenta que o ideal da cultura intelectual grega começava a contagiar os romanos com o domínio militar sobre a Grécia, na posse de grandes bibliotecas particulares, no domínio da língua grega e assim, o conhecimento sobre as artes gregas tinham cada vez mais traços de elegância no mundo romano. Com as conquistas, as riquezas e certa estabilidade política, os romanos das altas posições desfrutavam do luxo, da segurança e do

<sup>98</sup> Para ver mais sobre o tema da glória e da honra em Montaigne: ARAÚJO, Sérgio Xavier Gomes de. A vivência de si nos Ensaios de Montaigne e o culto humanista da glória. Conhecimento e diversidade, n.1, p.98-109, jan.-jun.2009.

<sup>99</sup> MONTAIGNE. Capítulo. LI, Da vanidade das palavras, *Os Ensaios*, vol I, p.455.

conforto que essa condição possibilitaria. A partir dessa prática de vida privilegiada pelo cultivo da vida mental, esses homens de grande excelência poderiam se isolar do mundo com seus diálogos especulativos. O isolamento era uma imagem cultural muito estimada, no entanto ela não se configurava como o isolamento total ou como vida solitária. Essa imagem de isolamento abrangia a fruição coletiva dessa situação, como um afastamento em conjunto, com o gozo de uma conversação na troca de palavras e ideias entre amigos em um acolhedor jardim. Vemos isso nos diálogos filosóficos e, segundo Cassirer, , há uma exigência moral de busca pelo conhecimento como elemento da moral básica, da lei religiosa, no instinto natural de conhecer como forma cosmológica. Os desvendamentos dos segredos da natureza aconteciam a partir dessa introspecção para a compreensão e aprendizagem da realidade. A verdade era pensada dentro do universo humano, na questão “o que é o homem”, como esse esforço de entendimento do mundo. Segundo Cassirer, o diálogo se tornou a característica da filosofia antropológica criada por Sócrates, como manifestação e função do pensamento para o convívio dos homens e do conhecimento por um pensamento dialogal ou dialético. O conhecimento era alcançado pelo pensamento individual, mas também pela cooperação mútua, como ato social e por isso os saberes tinham pouca validade com as informações alcançadas pela via empírica <sup>100</sup>. Essa relação amigável estava presente em todo o diálogo de Sócrates com Fedro.

“Fedro: Junta um voto de tudo isso para mim. Pois é comum o que cabe a amigos.

Sócrates: Vamos”.<sup>101</sup>

Greenblatt mostra que nessa conversação não haveria um vencedor, sendo o fim do diálogo inconclusivo, ser inacabado não significaria uma modéstia intelectual, mas uma estratégia de civilizada tolerância entre amigos. A prática da discussão teria maior peso do que seu resultado e se idealizaria o fato de que em conjunto se tornaria mais fácil o exercício do raciocínio. Para Greenblatt, os diálogos de Cícero seriam versões idealizadas de conversas, de interações em um cenário particular voltados para questões científicas, éticas e filosóficas <sup>102</sup>. Na alegria e no descanso da amizade, os homens buscariam a verdade e as coisas ocultas, o diálogo escrito reconstruiria a situação do *sermo* das conversações privadas e contemplativas, seriam convivências tranquilas durante ou depois das refeições, elas são agradáveis e instrutivas.

<sup>100</sup> CASSIRER. Antropologia Filosófica: ensaio sobre o homem, pags. 19,20.

<sup>101</sup> PLATÃO. Fedro, p. 143.

<sup>102</sup> GREENBLATT. A Virada, p. 65

Fumaroli explica que na Idade Moderna, nos diálogos humanistas do século XV italiano, nos *Colóquios* de Erasmo, nas conversações dos personagens de Rabelais e dos *Ensaio*s de Montaigne, haveria um retorno desse ideal da conversação amiga em torno da vida contemplativa das Ilhas Afortunadas de Homero. Em Montaigne, havia a busca de um leitor para sentar-se diante dele para papear descompromissadamente, não sendo esse o chamado de “Do autor ao leitor” ao fazer dele mesmo o objeto do livro que tanto se esforçou por construir para seus próximos? O chamado era feito:

“Meu discernimento impede-me de espernear e resmungar contra os inconvenientes que a natureza me manda sofrer, mas não de senti-los. Correria o mundo de ponta a ponta em busca de um bom ano de tranquilidade animada e jovial – eu não tenho outro fim além de viver e divertir-me. A tranquilidade morna e inerte não me falta; mas me entorpece e atordoa: não me contento com ela. Se houver alguma pessoa, alguma boa companhia no campo, na cidade, na França ou alhures, sedentária ou viajadora, para quem meu temperamento seja conveniente, cujo temperamento me seja conveniente, basta assobiar; irei fornecer-lhe ensaios em carne e osso”<sup>103</sup>.

Percebemos nessa citação um conjunto de elementos desse ideal das Ilhas, a busca por uma tranquilidade animada e jovial, a afirmação de que não possui outro fim de vida que não o de viver e se divertir, uma vida pautada pelo usufruto dos prazeres. A vida parada da solidão o entorpece, o incomoda, o seu retiro da vida pública causaria essa melancolia do estudo isolado, no entanto, ao estabelecer a conversação com o leitor ele tornaria sua vida mais movimentada. Montaigne se posicionava contra a ideia do estudioso em solidão, da leitura silenciosa e, conforme Fumaroli afirma, a vida contemplativa sem companhia causa grandes transtornos para aquele que estuda, como a melancolia, o tédio e a preguiça<sup>104</sup>. Montaigne sentia justamente esses sentimentos apaixonados que lhe surgiam dessa solidão. A conversação que Montaigne buscava estabelecer não tinha o tom professoral da relação do sábio com o seu discípulo, mas a relação horizontal de um amigo com outro. A imutável fisionomia que quer possuir era a de Sócrates, que “tinha uma fisionomia imutável, mas serena e risonha – não imutável como o velho Crasso, que ninguém nunca viu rir”<sup>105</sup>. Isso não significa que Montaigne buscasse qualquer pessoa para sua companhia, ele queria aquela pessoa apropriada, aquela que não o detivesse, havendo certa raridade na escolha do amigo que o acompanha em movimento “quase sempre viajo sem companhia apropriada para essas

<sup>103</sup> MONTAIGNE. Capítulo. V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaio*s, vol III, p. 88.

<sup>104</sup> FUMAROLI. La diplomacia del ingenio: de Montaigne a La Fontaine, p. 51.

<sup>105</sup> MONTAIGNE. Capítulo. V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaio*s, vol III, p. 89.



conversas alentadas”. O leitor capaz era aquele que se compraz com seu “fluxo de tagarelice, fluxo às vezes impetuoso e nocivo”<sup>106</sup>.

A conversação permitia ao autor usufruir da experiência do leitor na escrita, Montaigne se colocava na posição de destinatário, como ouvinte e autor ao mesmo tempo, Tournon definia esse deslocamento como a escrita especular, que torna visível a cisão entre o discurso e o ato de assumir suas conclusões. Assim, as máximas e as exortações não possuíam valor se Montaigne não atribui a elas o seu assentimento ou as formula por sua própria maneira. Isso permitia que ele pudesse, junto ao leitor, degustar os assuntos sem que eles se tornem a opinião final dele como autor. Montaigne era o autor que se experimentava como o leitor, que se surpreendia e se acompanhava na falta da parceria adequada. Deslocando para a posição também de destinatário, ele se assentava como juiz e testemunha, como criador e espectador, tornando a reflexão que sustenta a investigação dos capítulos passíveis de serem distanciadas se ele assim quisesse.

“Tenho a palavra um pouco melindrosamente ciumenta de atenção e de silêncio, se estiver falando com empenho; quem me interromper me detém. Em viagem, mesmo a dificuldade dos caminho corta os assuntos; além do mais, quase sempre viajo sem companhia apropriada para essas conversas alentadas, pelo que tenho toda liberdade para conversar comigo mesmo”<sup>107</sup>.

Para André Tournon é esse aspecto especular que permite o esfacelamento de qualquer assunto, qualquer palavra, ancora no pensamento a possibilidade do movimento, da inconstância. Os argumentos oscilam para a “ofensiva e para a defensiva”, não existe limite ou estação segura na qual eles possam repousar, a inovação de Montaigne tinha impacto por essas flutuações próprias da atividade de pensador e escritor, fazendo dos argumentos uma massa maleável que impossibilita a rigidez, ele não se preocupa se sua matéria diz respeito à essência das coisas. Essa nova forma expunha a contingência do seu próprio pensamento, a oscilação do seu julgamento e de suas conclusões contraditórias. Suas incertezas possuíam espaço dentro da conversação, se colocando como leitor ele se afastando do autor que define suas opiniões, permitindo discordar de si mesmo. O posicionamento contraditório e paradoxal eram legítimos dentro dos Ensaios e não atrapalhavam o valor fundamental da tentativa de unificação dessa imagem construída ao outro. Por isso Tournon defende que *Os Ensaios* foram inventados por Montaigne como “método filosófico sem precedentes”<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> MONTAIGNE. Capítulo. V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaios*, vol III, p. 167.

<sup>107</sup> MONTAIGNE. Capítulo. V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaios*, vol III, p. 137.

<sup>108</sup> TOURNON. Montaigne, p. 105.

Montaigne não se detinha em si mesmo, apenas estava se precavendo na ausência do outro, ele se comprazia com seus diferentes “eus”, mas sua obra ia além da busca de si mesmo como companhia adequada, a relação com o outro fortificava a unidade do livro. Para Starobinski, a relação com o outro não significa a perda ou a desvalorização do conhecimento de si mesmo, mas é o lugar de passagem obrigatório no qual a identidade não pode se estabilizar por si mesma. A pintura seria feita pela boa-fé, definida como moralidade dessa relação com outrem, e para o intérprete a construção dessa pintura fiel estaria subordinada ao projeto de comunicação, a boa-fé, a lealdade são relativas ao leitor que acompanham essa olhadela introspectiva <sup>109</sup>. A plenitude dessa pintura que tenta fazer por inteiro ganha força quando destinada a um grupo de pessoas íntimas na qual ele oferece calorosamente para a manutenção dessa imagem fiel após a sua morte. Esse projeto de comunicação assentaria esse desejo que Montaigne possuía por uma privilegiada relação, ele oferece sua criação aos parentes e amigos, *Os Ensaios* seriam dedicados ao seu admirado pai, Pierre Eyquem e ao seu insubstituível e inestimável amigo Etienne de La Boétie. Para o intérprete Montaigne busca ampliar o público que o terá como companhia e permitiria a aproximação do amigo leitor, convidado a vir de encontro do autor. Mas, para o leitor atento, ser capaz de estabelecer e manter essa privilegiada e rica relação, para o desconhecido se tornar íntimo de Montaigne, o interlocutor precisaria saber lidar com sua natureza errática. O leitor, sendo capaz de manter essa ligação, estabelece com Montaigne a relação e um amigo, o leitor se tornaria amigo e desfrutaria do privilégio de deleitar-se da matéria viva dos *Ensaios*.

Nosso entendimento é que a conversação seria descoberta espontaneamente como uma boa maneira de dar fluidez aos seus pensamentos, às suas tendências, de não se submeter a nenhum tipo de obrigação, tanto filosófica (ser de exclusivamente de alguma escola filosófica) quanto literária (se subtrair às regras da gramática, da retórica, das sete artes liberais). Para Montaigne, essas formas pré-concebidas, essa escrita planejada o impediria dar livre fluxo às suas inclinações, abriria mais possibilidades de se apresentar ao natural.

“O estudo dos livros é um movimento lânguido e fraco que não aquece, ao passo que a conversação e exercita de um só golpe. Se converso com uma alma forte e um lutador rijo, ele me assalta os flancos, espicaça-me à esquerda e à direita, suas ideias acirram as minhas. A rivalidade, a ambição, a contenda impulsionam-me e me alçam acima de mim mesmo. E a unanimidade é uma característica totalmente tediosa da conversação” <sup>110</sup>.

<sup>109</sup> STAROBINSKI. Montaigne em movimento, p. 37

<sup>110</sup> MONTAIGNE. Capítulo VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaios*, vol III, p. 206.

O caráter livresco não aqueceria o livro de “*cher et en os*”<sup>111</sup>, atentemos também para a força das metáforas na produção de vida dessa apologia da conversação comum. O trecho mostraria que a conversação acolhe a diversidade, a variabilidade, as mais diversas formas e maneiras de perceber o mundo, o que não significa que todas as formas de discordâncias sejam aceitas. Montaigne deixou claro que o movimento dentro dos seus escritos, entendidos como um corpo cuja forma estava pautada pela moderação, pela humildade e pela serenidade, tal como o corpo humano tem a forma pautada por carne e ossos, perdia a saúde e se tornava malefício, em vez da salutar conversação. Caso esse corpo estivesse fora dessas condições requeridas para a manutenção da verdadeira discussão, ele decaía em algo mais do que vão, prejudicando o próprio corpo do texto e da esfera pública como lugar de diálogo.

“Assim como nosso espírito se fortalece pela comunicação com espíritos vigorosos e ordenados, não se pode dizer o quanto ele perde e degenera pelo contínuo comércio e convívio que temos com os espíritos baixos e enfermiços”<sup>112</sup>.

A oposição vaidosa e a obstinação dogmática e impositiva não tinham espaço dentro desse campo aberto das conversações, pois elas abafavam a possibilidade de movimento, infectavam a mobilidade tranquila a fim de satisfazer a frágil convicção do saber invicto. Montaigne buscava criar um espaço livre dessas maneiras viciosas de deliberação, ele explicou que o problema não está na frequente apresentação daquilo que vai contra suas crenças e ideias. Ser contestado não seria um problema, mas o seria conforme a maneira de ser contestado:

“Gosto de contestar e discorrer, mas isso com poucos homens e para mim. (...) Ponho-me a conversar e a discutir com grande liberdade e facilidade, porquanto a opinião encontra em mim terreno pouco apropriado onde penetrar e lançar raízes. Nenhuma alegação me espanta, nenhuma convicção me fere, por mais oposta que seja à minha. Não há ideia tão frívola e tão extravagante que não me pareça bem adequada à manifestação do espírito humano. Nós, que privamos nosso julgamento do direito de dar sentenças, encaramos com brandura as ideias diferentes das nossas; e embora não lhes apliquemos o julgamento, facilmente lhes aplicamos o ouvido. (...) Assim as contradições dos julgamentos não me ofendem e não me alteram; apenas me despertam e me exercitam. Fugimos da correção; deveríamos oferecer-nos e nos expomos a ela, principalmente quando vem a forma de conversação e não de aula. Cada oposição, não olhamos se ela é justa ou injusta mas sim, com ou sem razão, como nos livramos e dela. Em vez de estender-lhe os braços, estendemos-lhe as garras”<sup>113</sup>.

<sup>111</sup> Montaigne escreveu carne (*chair*, no francês contemporâneo) de dois modos diversos: *cher* e *chair*.

<sup>112</sup> MONTAIGNE. Capítulo. VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaíos*, vol III, p. 206

<sup>113</sup> MONTAIGNE. Capítulo. VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaíos*, vol III, p. 207.

A partir do trecho, “*A chaque opposition, on ne regarde pas si elle est juste, mais, à tort ou à droit, comment on s'en deffera*”, a questão posta como problema não é aquela oposição, mas como se propõe a posição. A relação entre os homens se pautaria na “*forme de conferance, non de rejance*”, nesse espaço as hierarquias do conhecimento se esvaem. A brandura era a regra desses debates acalorados e seu fim era a confraternização da variedade do mundo, e não seu estabelecimento, ou a definição daquilo que é ou do que não é. A inconveniência da oposição dos homens e do não-conhecimento, ou da confusão entre as opiniões sobre o mundo e a impossibilidade de captar essa infinitude do mundo pela finitude dos homens seriam abraçados nesse espaço “*Au lieu d'y tendre les bras, nous y tendons les griffes*”. Montaigne defendia, e isso veremos mais à frente, a fragilidade do juízo humano frente a um conjunto de forças externas e internas, e sua vontade não as ultrapassava na disputa. A conversação era uma frequentação, entre os homens, da mobilidade.

“eu toleraria ser contestado rudemente por meus amigos: ‘és um tolo, estás delirando’. Aprecio que, entre homens de brio, nos expressemos corajosamente, que as palavras vão aonde vai o pensamento. Precisamos fortalecer o ouvido e endurece-lo contra essa fragilidade do tom cerimonioso das palavras. Aprecio uma convivência e familiaridade forte e viril, uma amizade que se compraza na rudeza e vigor de seu comércio, como o amor nas mordidas e arranhões sangrentos”<sup>114</sup>.

Dois elementos surgem nessa citação, a questão da fragilidade da arte das palavras, seu “tom cerimonioso”, “*son ceremonieux des paroles*”, da busca por uma linguagem menos artificial, que permite o exercício de ensaiar-se não se limitar com as artes da retórica e da gramática, que não limita o pensamento “*que les mots aillent où va la pensée*”. O segundo o aspecto é evocado com o acréscimo, que colore o argumento e dá o tom de utilidade política da conversação “[C] Ela não é suficientemente vigorosa e generosa se for belicosa, se for civilizada e artificial, se evitar o confronto e tiver um comportamento contrafeito”. Brandura contra a belicosidade, moderação contra imposição, movimento ordenado contra movimento maledicente, a conversação conseguiria resguardar a riqueza da interpretação plural do mundo sem se tornar nociva ao mundo.

“[B] Quando me contradizem, despertam minha atenção, não minha cólera; vou ao encontro de quem me contradiz, de quem me instrui. A causa da verdade deveria ser a causa comum a um e a outro. Quem responderá ele? A paixão da ira já lhe atingiu o julgamento. A perturbação apoderou-se dele antes da razão. Seria útil que colocássemos a prêmio a decisão de nossas discussões, que houvesse uma marca material de nossas derrotas, para que mantivéssemos

---

<sup>114</sup> MONTAIGNE. Capítulo. VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaíos*, vol III, p. 208.

um inventário delas e meu criado me pudesse dizer ‘No ano passado, custou-vos cem escudos, em vinte vezes, terdes sido ignorante e teimoso’”.

Percebemos que o erro, a falha não era apresentada como um problema na atividade de investigação e de discussão, aceitá-la era um ato de brandura e coragem. Montaigne abre o corpo de seus *Ensaaios* para a interferência direta de outrem, mesmo tendo o poder de manter intacta sua obra segundo sua vontade, Montaigne deixava o leitor entrar, tocar e transformar seus membros deformados.

“Festejo e acarinho a verdade em qualquer mão onde a encontrar, e rendo-me alegremente a ela, e estendo-lhe minhas armas vencidas, por mais longe que a veja aproximar-se. [C] E, contanto que nisso não procedam com um ar demasiadamente imperioso e professoral, dou apoio aos reparos que fazem a meus escritos; e amiúde os mudei mais por motivo de civilidade do que por motivo de melhora – gostando de, pela facilidade em ceder, favorecer e a alimentar a liberdade de me advertirem -, mesmo com prejuízo meu”<sup>115</sup>.

Montaigne cedia e dava espaço ao leitor amigo, ofereceria a ele um lugar em uma cadeira confortável, lá o convidado podia desfrutar da companhia calorosa do anfitrião que oferecia um lugar sem opressão e imposições inconvenientes. Montaigne declarava seu profundo desejo por tal lugar isento de obrigações fastidiosas, dizendo que muito dificilmente existiu no mundo esse recinto aconchegante de liberdade.

“Nenhum homem se entregou mais plenamente e com menos resistência aos cuidados e ao governo de um terceiro do que eu me entregaria, se tivesse a quem. Um de meus desejos neste momento seria encontrar um genro que soubesse alimentar confortavelmente meus velhos anos, fazê-los dormir, em cujas mãos eu depositasse em total soberania a condução e o uso de meus bens, que fizesse deles o que faço e ganhasse por mim o que ganho com eles, contanto que colocasse nisso um sentimento realmente reconhecido e amigo. Mas que estou dizendo? Vivemos num mundo em que a lealdade dos próprios filhos é desconhecida”<sup>116</sup>

Nesse recinto do corpo dos *Ensaaios* o leitor desfrutaria não apenas a vida sem inconveniência, mas ganharia a capacidade de movimentar seu próprio corpo e seus pensamentos. A brandura e a moderação seriam o fundamento dessa amigável arena em que os homens podiam se digladiar sem a morte de nenhum participante. A diferença apresentada pelos participantes, seja pelos seus costumes ou por suas ideias, não impedem a convivência animada e movimentada desses agentes. “A diversidade de usos de uma nação para outra não me afeta, a não ser pelo prazer pela variedade”<sup>117</sup>, esse trecho ampliava as fronteiras daqueles

<sup>115</sup> MONTAIGNE. Capítulo. VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaaios*, vol III, p. 209

<sup>116</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Da vanidade, *Os Ensaaios*, vol III, p. 251.

<sup>117</sup> MONTAIGNE. Capítulo. VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaaios*, vol III, p. 229

que podem tornar-se próximos de Montaigne, não precisavam ter costumes semelhantes aos dele.

“[B] Envergonho-me de ver nossos homens embriagados por esse tolo humor de exasperarem-se com os hábitos contrários aos deles: parece-lhes estar fora de seu elemento quando estão fora de sua aldeã”<sup>118</sup>.

Assim, o círculo de amizade comportava a convivência desobrigada, permitindo o livre curso do julgamento, e os hábitos e os costumes desses homens não precisavam ser iguais para que houvesse a comunhão da livre conversação.

“não poderemos misturar ao assunto da conversação e comunicação as charlas espirituosas e entrecortadas que a jovialidade e a intimidade introduzem entre os amigos, gracejando e zombando uns com os outros de forma divertida e vivaz? Exercício a que minha alegria natural me torna bastante apropriado”<sup>119</sup>.

Montaigne usou a conversação a fim de se opor à postura do erudito obstinado e impositivo, buscando a sensatez e o livre curso do debate acalorado e tolerante. O tom professoral foi posto de lado para a prática do bom julgamento e *Os Ensaios* não constituíam o lugar de Montaigne como sábio, mas arremessava o autor na posição de aprendiz, sentava ao lado do leitor e ambos aprendiam. “A tolice e o desregulamento do senso não são algo que se cure com um lance de advertência”. Para ele, a aprendizagem deveria ser tomada previamente mediante uma longa e constante educação, no costume se encontrava o lugar do que pode ser aprendido. O público voltado para essa aprendizagem pela conversação, cujo caminho estava repleto de contrapelos, não era grande, poucos homens conseguiam acompanhar, mas não por inteligência, mas por posicionamento moral. O erro não limitava os homens de se movimentarem, pelo contrário, a falha era responsável por trazer a variedade de opiniões.

“É uma pena que a sensatez vos proíba de vos comprazerdes e confiardes em vós e vos mande embora sempre descontente e receosos, ao passo que a obstinação e a levandade enchem seus hospedeiros de júbilo e de segurança. É próprio dos mais incapazes olhar os outros homens por cima do ombro, voltando sempre do combate cheios de alegria e jovialidade. E quase sempre ainda essa fatuidade de linguagem e vivacidade de fisionomia lhes dão ganho de causa junto à assistência, que habitualmente é fraca e incapaz de julgar bem e de discernir as verdadeiras superioridades. [C] Obstinação e ardor de opinião é prova mais segura de estultice. Haverá algo mais confiante, resoluto, desdenhoso, contemplativo, grave e sério do que um burro?”<sup>120</sup>

<sup>118</sup> MONTAIGNE. Capítulo. VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaios*, vol III, p. 229

<sup>119</sup> MONTAIGNE. Capítulo. VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaios*, vol III, p. 229

<sup>120</sup> MONTAIGNE. Capítulo. VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaios*, vol III, p. 228.

Podemos perceber, portanto, que a incapacidade não se assemelha ao ignorante, mas ao que não reconhece e não sabe lidar com sua inanidade. Sobre o exercício da conversação Montaigne continua:

“No que me concerne, contribuo para ele com mais liberdade do que espírito, e tenho mais sorte do que imaginação; mas sou perfeito em tolerância, pois suporte sem alterar-me o revide não apenas áspero como também excessivo. E ante o ataque que me fazem, se eu não tiver como replicar fogosamente no mesmo instante, não vou me ocupando em secundar essa estocada com uma contestação tediosa e frouxa, soando a teimosia: deixo-a passar e, murchando alegremente as orelhas, protelo minha desforra para algum momento melhor. Não é negociante quem ganha sempre. A maioria muda de fisionomia e de tom quando lhe falta a força e, por uma cólera importuna, em vez de vingar-se revela ao mesmo tempo sua fraqueza e sua intolerância. Em meio a essa brincadeira às vezes pinçamos cordas secretas de nossas imperfeições que a sério não podemos tocar sem ofensa; e advertimos proveitosamente um ao outro sobre nossos defeitos”<sup>121</sup>.

A contestação tediosa e obstinada era sinal de fraqueza, a falha reconhecida, aceita serenamente daquele outro a estocada dolorosa na arena da conversação, outras ocasiões davam provas da sua inanidade. Bastaria aos participantes admitirem essa condição que lhes cercariam e os incapacitariam. Essa postura, essa maneira, essa competência (*suffisance*) era fundamental para ocupar esse espaço, “*dire ordonnément, prudemment et suffisamment, peu d'hommes le peuvent*”, e como podemos perceber a natureza dessa competência era útil à negociação, à diplomacia. Portanto, não apenas como postura cortesã entre os homens, mas da possibilidade de uso da conversação para a negociação política, de definição possibilidade de movimento sem rompimento dos laços de fidelidade, amizade, obediência aos costumes e às leis.

“[B] Todo homem pode falar verdadeiramente, mas falar ordenadamente, com sagacidade e competência, poucos homens podem. Por isso a falsidade que provém da ignorância não me choca, mas sim a inépcia. Rompi várias negociações que me eram proveitosas, devido à tolice da contestação daquele com quem estava negociando”<sup>122</sup>.

Porém, há uma diferença fundamental entre a conversação que Montaigne propunha e o *sermo* de Cícero que era aquela conversação voltada para a contemplação. A conversa amigável dos Antigos, como vimos, abria mão das preocupações da vida pública a fim da plenitude da busca do Ser das coisas, em Montaigne isso não ocorria. A sua conversação não se pautava na excelência da vida contemplativa e na reprodução das mais altas e belas formas

<sup>121</sup> MONTAIGNE. Capítulo. VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaíos*, vol III, p. 229.

<sup>122</sup> MONTAIGNE. Capítulo. VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaíos*, vol III, p. 214.

da poética e da retórica e a linguagem que a prescinde seria a da praça pública, sendo reproduzida nos *Ensaio*s a rudeza da simples conversação. A partir dessa baixa e natural forma, ele conseguia dar ao tema a força de ser um assunto, não se limitando à escolha daqueles ditos temas envoltos por excelência. Da rudeza seria possível extrair lições de humildade e simplicidade. Se porventura o assunto das questões públicas emergisse como tema, ele seria também acolhido, pois sua forma conseguia acomodar tanto as conversações sérias quanto as banais.

“[B]Acolho tão facilmente, [C] sem pensar, [B] essas impressões superficiais que, tendo trazido nos lábios ‘sire’ ou ‘alteza’ durante três dias seguidos, oito dias depois eles me escapam em lugar de ‘excelência’ ou de ‘senhoria’. E o que eu me puser a dizer por diversão e de brincadeira, no dia seguinte direi a sério. Por isso, ao escrever aceito com menos gosto os assuntos batidos, por medo de trata-los as custas de outrem. Todo assunto me é igualmente fértil. Tomo-os de uma mosca, e queira Deus que este que tenho aqui em mãos não tenha sido tomado por ordem de uma vontade igualmente passageira! Posso começar pela que me agrada, pois as matérias mantêm-se todas encadeadas umas às outras”<sup>123</sup>

No encontro com amigos ou consigo mesmo, a discussão devia fundamentar-se pela moderação, brandura e amizade, não havendo o risco da violenta dissensão e o exercício solitário da alma entristecia Montaigne, por isso, a conversação era apresentada ao leitor. A forma criava um espaço para a discussão política, mas não como a tribuna da assembleia, mas uma plataforma que permitia aos homens exercitar seu julgamento e satisfazerem suas vontades de conhecer de maneira não dogmática. Do diálogo intermitente, os simulacros não se abafavam, os homens se libertavam e não se comprometiam com suas obrigações de verdade ou proximidade da verdade, a forma enfraquecia os temperamentos de obstinação dura. *Os Ensaio*s eram o corpo aberto para o leitor saciar seus desejos de conhecimento pelo tranquilo deslizar sobre os temas e com o reconhecimento da constante possibilidade de ter seu julgamento rechaçado. Montaigne criava esse lugar das movimentações e consolidava pela forma seu mais alto desprezo pelas formas artificiais e comprometedoras do bom juízo e da sensatez, na criação dessa postura moral de competência ou habilidade (*suffisance*).

Assim, podemos constatar que a amizade ganharia um campo de atuação política dentro da forma da conversação tem função política em si mesma.

“Acredito que no templo de Palas, como vemos em todas as outras religiões, havia mistérios aparentes, para serem mostrados ao povo, e outros mistérios mais secretos e mais elevados, para serem mostrados apenas aos que eram

<sup>123</sup> MONTAIGNE. Capítulo. V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaio*s, vol III, p. 136.



iniciados neles. É verossímil que entre estes se encontre a verdadeira medida da amizade que cada qual deve a si. Não uma amizade [C] falsa, que nos faz abraçar a glória, a ciência, a riqueza e coisas semelhantes com uma afeição predominante e imoderada, como partes de nosso ser; nem uma amizade [B] frouxa e sem discernimento, na qual advém o que se vê na hera, que degrada e arruína a parede a que adere; mas uma amizade salutar e regrada, tão útil quanto agradável”.

O *sermo*, como grande parte dos conteúdos produzidos pela tradição era aproveitado de uma maneira muito particular. Aparentemente havia um conflito entre esse estilo de vida que tem como princípio a busca desses fundamentos a serem desvelados, a essência e a verdade das coisas, e a questão do conhecimento que Montaigne evoca, com o afastamento dos homens do ser das coisas com o diagnóstico da fragilidade do saber humano. Montaigne reaproveitava esses princípios da tradição e os apresentava com uma nova função, a de promover a conversação, o exercício livre do julgamento, pela prática livre dos simulacros. O *sermo* era empregado sem a pretensão da descoberta das coisas ocultas e a amizade daria contorno a esse campo livre de investigação entre os homens em conversação. Montaigne reconhecia a excelência desse estilo de vida na Antiguidade, no entanto os homens de seu tempo mal conseguiriam reproduzir e imitar uma fagulha do exemplo antigo. Todos do seu tempo, sem tirá-lo do conjunto, estavam corrompidos pelas confusões que as apreensões particulares trariam. Caso tentassem reproduzir o *sermo*, fazia-o de maneira prejudicial, apenas contribuindo para a permanência da deturpação no mundo, um *sermo* degradado renasceria.

“Quem conhece os deveres dela (da amizade) e exerce-os é realmente do toucador das musas; atingiu o topo da sabedoria humana e de nossa felicidade. Sabendo exatamente o que deve a si, percebe que parte de seu papel consiste em aplicar a si o exercício dos outros homens e do mundo, devendo, para fazê-lo, contribuir para a sociedade pública, com os deveres e serviços que cabem a ele. [C] Quem não vive um pouco para o outro quase não vive para si ‘sabei quem é amigo de si mesmo quem é amigo de todos’. [B] O principal encargo que podemos ter é para cada qual a condução de si; [C] e é para isso que estamos aqui. [B] Assim como quem esquecesse de viver bem e corretamente julgasse ficar quite de seu dever encaminhando e treinando outros para cumpri-lo seria um tolo, da mesma forma quem pessoalmente deixa de viver sadia e alegremente para com isso servir a outrem, em minha opinião toma um partido mau e desnaturado”<sup>124</sup>.

A conversação e a amizade seriam, nesse sentido, dois fundamentos para a concórdia entre as partes belicosas do mundo público da França, assolados pela guerra civil-religiosa. Montaigne punha a si mesmo à prova para mostrar que a paz só seria possível pela relação

<sup>124</sup> MONTAIGNE. Capítulo. X, De poupar a vontade, *Os Ensaíos*, vol III, pags. 333-334.

salutar entre os homens que discordam entre si. Tomando a verdadeira amizade como ponto de apoio, a de Montaigne com La Boétie, ele argumentava que essa relação amigável não se restringia apenas ao espaço físico de encontro, nessa troca mútua a distância e as fronteiras não impediam o livre exercício da conversação.

“Na verdadeira amizade, em que sou versado, dou-me a meu amigo mais do que o puxo para mim. Não apenas aprecio fazer-lhe o bem do que se ele mo fizesse como também aprecio mais que ele o faça a si do que a mim; o maior bem ele me faz quando o faz a si. E se a ausência lhe for agradável ou proveitosa, ela me é muito mais doce que sua presença; e não é propriamente ausência quando há meios de nos comunicarmos”<sup>125</sup>.

Essa amizade ultrapassava inclusive os limites da vida e da morte como também do tempo, ela se espalhava em muitos campos para a união viva. Para Montaigne o gozo e a posse eram elementos puramente imaginativos, dando o exemplo da amizade entre os estóicos para evocar essa dispersão dos limites da amizade.

“[B] Sei que a amizade tem os braços bastante longos para nos tocarmos e nos unirmos de um canto do mundo ao outro; e principalmente esta, em que há contínua troca de serviços que lhe reanimam os laços e a lembrança. Os estóicos dizem bem, que há uma tão grande aliança e relacionamento entre os sábios que aquele que almoça na França alimenta seu companheiro no Egito, e se algum simplesmente estende o dedo, onde quer que esteja, todos os sábios que estão na terra habitada sentem-se auxiliados. O gozo e a posse pertencem principalmente à imaginação. [C] Ela abraça mais calorosamente o que vai buscar do que aquilo que tocamos, e mais continuamente. Enumerai vossas ocupações diárias e descobrireis que então estais mais ausente de vosso amigo quando está diante de vós: sua presença afrouxa vossa atenção e dá a vosso pensamento a liberdade de ausentar-se a qualquer momento e por qualquer motivo”<sup>126</sup>.

Com isso, Montaigne tentaria manter a sua firmeza com a perda de La Boétie, essa noção o sustentava devido à melancolia produzida pela morte do grande amigo, a morte edificava essa amizade verdadeira e ideal do autor com o leitor ou dos leitores entre si. A perda do amigo podia ser uma motivação que levou Montaigne a começar a escrever, a busca de um outro que pudesse se aproximar do lugar que La Boétie ocupou. O *Ensaio* de carne e osso recebia esse leitor amigo e se estabelecia uma conversação que se assemelhasse à relação que Montaigne tinha com La Boétie. Assim ele não apenas suportava sua a perda, mas também cultuava a memória dessa figura tão importante para a formação desse retrato e encontrava uma companhia adequada para o exercício do julgamento livre e desobrigado. Mesmo os amigos mortos tinham espaço dentro do corpo vivo dos *Ensaaios*, a obra de

<sup>125</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Da vanidade, *Os Ensaaios*, vol III, p. 288.

<sup>126</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Da vanidade, *Os Ensaaios*, vol III, p. 286.

Montaigne os reviveria mesmo que por um instante, num devaneio, num trajeto desviado, em um simples comentário, em uma tomada inesperada de direção. Essa união viva não era impedida pela morte, Montaigne a aceitava de bom grado, acolhia essa condição natural e lidava positivamente com ela.

“Vi alhures casas em ruínas, e estátuas, e céu, e terra: são sempre homens. Tudo isso é verdade; mesmo assim porém, não poderei rever o túmulo daquela cidade, tão grande e tão poderosa, tão amiúde que não o admire e reverencie. O cuidado aos mortos é prestigiado entre nós. Ora, desde minha infância fui criado com estes; tive conhecimento dos assuntos de Roma muito tempo antes de tê-los dos de minha casa: conhecia o capitólio e sua localização antes de conhecer o Louvre, e o Tibre antes do Sena. Tive mais ciência das condições e fortunas de Lúculo, Metelo e Cipião do que tenho das de alguns nossos homens. Eles estão mortos. Também o está meu pai, tão inteiramente como eles, e afastou-se de mim e da vida em dezoito anos; do qual porém não deixo de abraçar e cultivar a memória, a amizade e a companhia, com uma união perfeita e muito viva”<sup>127</sup>.

Com isso, a amizade não se restringia ao espaço contemplativo do jardim isolado, a esfera literária do estudo e da escrita eram meios da prática dessa amizade, que tecia entre os homens uma relação de companheirismo da criação de um espaço não dogmático. Diferente do *sermo* de Cícero, na conversação montaigniana não se vislumbrava a captação da essência das coisas, havia um certo rebaixamento dos conteúdos postos em discussão. No entanto, era o rebaixamento o lugar próprio dos homens, devido às suas incapacidades de, com seus meios de investigação, contemplar o verdadeiro ou afirmar a certeza das coisas. Já que todos sofrem o engano, por qual motivo uns se acham mais certos que outros? Montaigne respondeu que por orgulho e vaidade eles o faziam. Com o espaço da conversação e com a prática da amizade, os homens podiam exercer o desejo de conhecer, a vontade de saber das coisas, sem perderem de vista a sua fragilidade. Não havia a certa medida entre o verdadeiro e o enganoso, a razão não garantia essa certeza, nenhuma arte ou forma filosófica o conseguiam. O que os homens fariam com seus desejos de conhecer com essa declaração de fraqueza? Montaigne fornecia os *Ensaio*s para essa prática livre da investigação, nenhuma opinião tinha força transcendente, toda filosofia era jogada para o campo da opinião comum. Dentro da forma dos *Ensaio*s os simulacros eram aceitos desde que se constatasse a fragilidade do saber dos homens, desde que se apresentasse essa postura, essa competência moral. O elemento prazeroso, a voluptuosidade nunca era esquecida, havia uma busca pela felicidade nessa forma de conversação e amizade salutar, tanto útil quanto agradável. Por isso, a forte relação entre a questão do conhecimento e a forma da conversação dos *Ensaio*s, um aspecto delineia e

<sup>127</sup> MONTAIGNE. Capítulo. IX, Da vaidade, *Os Ensaio*s, vol III, p 318.

fortifica o outro, a forma dava corpo à constatação de fragilidade, o livre julgamento ou a prática desobrigada dos simulacros possuíam um espaço físico criado pela esfera literária. Ao por ele mesmo à prova, Montaigne demonstrava aos homens um espaço de conversação para a explanação das ideias sem que um subjugué o outro. Seus devaneios, sua miscelânea, seus contraditórios posicionamentos não anulavam a força dessa espontaneidade, o Montaigne estóico não rechaça o espaço do Montaigne cético, o Montaigne católico não impede os movimentos do Montaigne que elogia os canibais do Novo Mundo e que cultua moderadamente o corpo. Seus diferentes “eus” conversavam sem se destruírem, nesse movimento salutar e prazeroso, as diversas opiniões podiam conviver harmoniosamente, Montaigne se faz, desfaz e refaz constantemente e se compraz com esse esfacelamento e regeneração.

A conversação e a amizade, portanto, tinham uma forte utilidade política, mas não a amizade perfeita, aquela que tinha com La Boétie, essa amizade tinha o risco de ser prejudicial ao governo. Na análise de Sergio Cardoso do capítulo *Da amizade*, há a discussão do sentido de *philia* e *amiticia*, que significavam as formas de associação como a afeição, a camaradagem, os vínculos familiares, comerciais, políticos e entre companheiros de viagem. Para Cardoso, essas duas palavras se opunham à dispersão, rivalidade e repulsa. Ao usar Foucault de *As palavras e as coisas* como base de seu argumento, ele pensa a relação da *amiticia* com a categoria da semelhança, do alcance cosmológico, da conveniência universal das coisas que constituem o mundo. Com sua força ativa, a ideia de simpatia possuía uma força de produção do homogêneo e do idêntico, ela tem a capacidade de tornar as coisas idênticas, que possibilita a continuidade do cosmo vibrante da semelhança. A simpatia e a *amiticia* eram contrastadas pela antipatia, princípio de dispersão e separação que impedia a redução de tudo ao mesmo. Para Cardoso, Montaigne partia de uma concepção mais abrangente da palavra amizade, solapava aquilo que tanto era de opinião dos Antigos quanto das elaborações dos humanistas do Renascimento. Para Montaigne, segundo Cardoso, a amizade era indicada como objeto de jurisdição dos homens, portanto, sujeita ao erro e ao afastamento daquilo que diz respeito à justiça. A amizade não era decidida por princípios de associação da boa natureza, mas de associações que divergem umas das outras, que compõem opiniões e manifestações distintas.

De acordo com Cardoso<sup>128</sup>, Montaigne sinalizava uma proximidade com o conceito de *philia* de Aristóteles, que aplica sobre o conceito de amizade uma dualidade explicativa, em

---

<sup>128</sup> CARDOSO. Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne, p. 186.

que se busca a inteligibilidade dos fenômenos pelas noções de prazer e utilidade. As associações, assim, não se fundamentavam em uma legalidade e necessidade naturais, mas uma forte proximidade com a esfera da ação humana. Por isso, ele assemelha Montaigne a Aristóteles, pois acredita que ambos se posicionavam na proximidade da Ética e da Antropologia, a justiça e a amizade podiam entrar em conflito. Em sua leitura de *Ética a Nicomanco* havia duas formas de amizade, a fundada no prazer ou no interesse, essa forma podia se contrapor à justiça e a *teléia philia*, a amizade perfeita que Montaigne associava a sua relação com La Boétie, que se fundava na virtude, na disposição de caráter dos verdadeiros amigos para o bem. Enquanto a primeira era acidental, pois os fins são exteriores à relação, a segunda tinha em si o seu fim, na sua própria existência, a virtude que solidifica o laço constitui a força da relação. Com isso, Montaigne recusava todas as outras formas de relação, havia uma redução daquilo que era para ele a verdadeira amizade, aquela que se fundamentava na virtude, da associação entre os semelhantes, unidos por seu caráter. Dessa maneira, Montaigne desvinculava a amizade da cosmologia, pois não havia a necessidade de qualquer interferência exterior, mas apenas a virtude própria, interna nela mesma.

Em Montaigne, as quatro espécies de associação (natural, social, hospitaleira e venérea) não diriam respeito à amizade, essa não se balizava no princípio de semelhança, se posicionava contra a noção da semelhança natural e dos laços de sangue, pois as relações baseadas na semelhança eram camaradagem e não amizade. Os companheiros possuíam uma igualdade básica de condições, um círculo comum que eles partilhavam, um conjunto de coisas em comum. Havia a impossibilidade de ter acesso a esses laços pelas afeições às disposições da natureza, às tendências espontâneas e a virtude da relação, uma verdadeira amizade não se sustentava nesses pressupostos. Na interpretação de Cardoso, Montaigne aceitava a existência ocasional das semelhanças naturais entre os homens, daí a força do seu argumento ser o contraponto à amizade perfeita, que emigra da natureza para concentrar-se na comunhão das vontades entre os verdadeiros amigos. Por isso a fragilidade dessas semelhanças e a oposição e a desconfiança de Montaigne com esse tipo de associação, assim ele tecia a sua crítica à semelhança e explicaria a relação desses laços como complementaridade e se desvincilharia da noção aristotélica.

Ocorria, segundo Cardoso, uma erotização, os interesses se combinavam não discretamente, eram sintetizados e unificados como desejo da filantropia fundada na homofilia. Acreditamos, no entanto, que essa relação não necessariamente se limitava à pessoas do mesmo sexo, como homofilia, sendo, portanto, possível em Montaigne uma

relação erótica e desejo de filantropia entre o homem e a mulher. As disposições dos amantes mobilizam a pedagogia da virtude, o amante se esforçava por ser aceito pelas graças e beleza de sua alma, comprovaria sua virtude pelas instruções filosóficas, obediência às leis e à religião com exemplos de valentia, prudência e justiça. O vínculo civil se ancorava na amizade, da complementaridade com laços eróticos que davam corpo à filantropia e à associação verdadeira, pela comunhão das trocas e das vontades que fortalecem a união política e civil. Aparentemente Montaigne se posicionava contra essa noção:

“Quando o amor reveste as formas da amizade, o que ocorre quando se estabelece uma concordância das vontades, ele se esvai ou definha. O gozo apaga-o, porque seu objetivo é carnal, e a saciedade o extingue. A amizade, ao contrário, cresce com o desejo que dela tempos; eleva-se, desenvolve-se e se amplia na convivência, porque é de essência espiritual e a sua prática apura a alma”<sup>129</sup>.

No entanto, Montaigne admitia ter sentido tanto a amizade quanto o amor simultaneamente:

“Juntamente com essa perfeita amizade, conheci outrora essas afeições passageiras acerca das quais não falarei, porquanto as descrevem demasiado bem estes versos. Estas duas paixões, eu as experimentei simultaneamente, sem as esconder uma da outra, mas sem que jamais, tampouco, houvesse competição entre elas: cheia de nobreza, manteve-se sempre a primeira nas regiões elevadas, olhando desdenhosamente para a outra, que, quase invisível, pairava muito mais abaixo”<sup>130</sup>.

Mesmo ao apontar a homofilia como “esse gênero de licenciosidade contra a natureza, que era permitida entre os gregos, mas que nossos costumes reprovam com razão”, ele admite que:

“desta ligação moral e física, e da afeição dela decorrente, elemento essencial e confessável, diziam eles que resultavam consequências muito úteis tanto para os interessados como para o país. Que contribuam antes de mais nada, para o fortalecimento da nação que aceitava o costume, e se constituía em principal defesa da justiça e da liberdade. Daí, tacharem-na de divina, não tendo sido hostilizada senão pelos tiranos e a covardia do povo. Todavia, pode-se alegar em favor da Academia o fato de que tais amores acabavam por se tornar amizades, o que se adapta bastante bem à definição que os estóicos dão do amor: o amor é o desejo de alcançar a amizade de uma pessoa que nos atrai pela beleza”<sup>131</sup>.

<sup>129</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXVIII, Da amizade, *Ensaíos*, vol I, p. 244.

<sup>130</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXVIII, Da amizade, *Ensaíos*, vol I, p. 244.

<sup>131</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXVIII, Da amizade, *Ensaíos*, vol I, p. 246.

O caráter físico dessa ligação não era totalmente anulado, apesar de Montaigne afastar da sua relação com La Boétie esse elemento de união. Em sua perspectiva, a relação dele com La Boétie tinha um caráter de semelhança entre as almas, o laço não era o corporal, mas o espiritual, “as almas se entrosam e se confundem em uma única alma, tão unidas uma à outra que não se distinguem, não se lhes percebendo sequer linha de demarcação. O motivo de amá-lo era o da sua imagem refletida no amigo, “porque era ele; porque era eu”, essa ligação possuía uma “força inexplicável e fatal que eu não saberia definir”. Havia uma ação providencial e misteriosa, exterior a eles que os faziam próximos, que os atraíam, que garantiam esse grau de perfeição. A sua amizade com La Boétie ultrapassava o exemplo antigo, foi a única do gênero, de “impulso simultâneo e irresistível”.

No entanto, a similitude entre as almas não impedia o caráter sedicioso que essas relações poderiam produzir, no exemplo Caio Blóssio, a amizade era, dentro de uma hierarquia de importâncias para a vida, mais valorizada do que o dever de respeito às leis da cidade.

“Quando, após a condenação de Tibério Graco, em presença dos cônsules romanos que inventavam processo contra os que haviam acompanhado, perguntou Lélcio a Cassio Blóssio, o mais íntimo amigo do condenado, até que ponto teria acedido às solicitações de Graco, respondeu-lhe Blóssio: - ‘Até o fim’. – ‘Como até o fim? E se houvesse mandado incendiar os templos?’ – ‘Jamais o houvera feito’ – ‘Mas se o fizesse?’ – ‘Eu o obedeceria.’ (...) Graco e ele eram amigos e mais amigos que cidadãos, e mais amigos do que amigos ou inimigos de seu país”<sup>132</sup>.

O exemplo de Blóssio definia uma amizade como a similitude entre as almas, “uma alma em dois corpos”, abria mão da obediência aos costumes, às leis, à ordem a fim de tornar vivo o pedido do amigo. Havia uma entrega completa ao outro, uma amizade indivisível e inteira, o que torna muito curioso, já que nada em *Os Ensaíos* se constituem como inteiros ou completos de forma alguma. A amizade podia ser um dos poucos elementos que sobram inteiras com as frequentes interferências do mundo e do homem em conflito consigo mesmo. Com a ausência do amigo, Montaigne se fragmentava, perdia o fio que os seguravam em uma totalidade espelhada, “mas essa amizade que nos enche a alma e a domina não pode subdividir-se”<sup>133</sup>.

A morte do amigo amado era fruto das incontingências da vida, por interferência externa, e a partir dessa inconveniente condição ele entrava em estado de melancolia.

<sup>132</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXVIII, Da amizade, *Ensaíos*, vol I, p. 247.

<sup>133</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXVIII, Da amizade, *Ensaíos*, vol I, p. 249.

“se comparo a minha vida inteira aos quatro anos durante os quais me foi dado gozar a companhia da companhia tão amena de La Boétie, ela não passa de fumaça. É uma noite escura e aborrecida. Desde o dia em que o perdi, ‘dia infeliz, mas que honrarei sempre, porquanto tal foi a vontade dos deuses’, não faço senão me arrastar melancolicamente”.

Na ausência desse suporte, Montaigne se esfacela, se desmonta, suas tentativas de unidade eram tão somente uma marchetaria mal colada. Cada vez mais disforme, ele tenta se adaptar a esse novo contingenciamento.

“Já me acostumara tão bem a ser sempre dois que me parece não ser mais que meio: ‘como uma morte prematura roubou-me a melhor parte de minha alma, que fazer com a outra? Um só e mesmo dia causou a perda de ambos’. (...) ‘ó irmão, como sou infeliz por te haver perdido’” Contigo pereceram de um só golpe todas as nossas alegrias e esse encanto que tua suave amizade deitava em minha vida. Ao morrer, irmão, despedaçaste toda a minha felicidade; minha alma desceu ao túmulo com a tua. Desde que não és mais, disse adeus ao estudo e a todas as coisas da inteligência’. ‘Não poderei mais falar-te e ouvir-te? Nunca mais te verei, então ó irmão mais caro do que a vida’ Ah, ao menos amar-te-ei sempre”<sup>134</sup>.

Ao finalizar ele iria contrapor o exemplo de Blóssio à sua relação com La Boétie, não pela união das almas, mas pela virtude que as une. Diferente de Blóssio e Graco que pensavam semelhantemente em relação aos deveres públicos, a amizade de Montaigne estava em conformidade com as leis da França. Ao cultivar essa espécie de amizade, Montaigne apresentava as intenções de La Boétie com relação ao dever público, ao falar dele, fala de si mesmo, posição política espelhada do desejo da paz pública. Nesse trecho, La Boétie momentaneamente ganha vida a partir do amigo e suas vozes se misturam.

“Nunca houve melhor cidadão; ninguém desejou mais a tranquilidade de seu país, nem foi mais inimigo das perturbações e das ideias novas que ocorreram em seu tempo. Muito mais se devotara a extingui-las do que a fornecer argumentos que lhes favorecessem a propagação. Seu espírito era moldado sobre o modelo de séculos diferentes dos nossos”<sup>135</sup>.

Portanto, mesmo que a união verdadeira não necessariamente significasse uma conformidade com as leis estabelecidas, a relação de Montaigne com La Boétie teria, a partir da amizade, esse desejo pela harmonia social e política. A amizade caminhava em equivalência com a tranquilidade pública, ela não sujeitava os deveres dos súditos nem deveriam ser motivos para subversão.

<sup>134</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXVIII, Da amizade, *Ensaíos*, vol I, p. 251.

<sup>135</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXVIII, Da amizade, *Ensaíos*, vol I, p. 252.



Daí a importância do chamado, do assobio de Montaigne, na impossibilidade de ter novamente essa plena amizade, essa similitude entre as almas, ele buscava aqueles que o assemelhariam pelos desejos e vontades. Ao mesmo tempo, com o objetivo de se esquivar de uma amizade comum, ou de relações superficiais, Montaigne buscava o leitor para tecer uma intimidade sem reservas, passível de desobriga-lo.

“À familiaridade da mesa associa a pessoa agradável, não o sábio; para o leito procuro a beleza e não a bondade; para conversar, o homem competente, ainda que careça de nobreza de alma. E em tudo penso da mesma maneira”<sup>136</sup>.

Pela conversação, a união era estabelecida por essa equivalência, menos elevada que aquela fundamentada na plenitude da semelhança entre almas, essa amizade nem tão superficial e nem tão perfeita, diríamos moderada, conseguia tecer uma relação possível entre as diferenças. Não eram impostas pelas leis, mas resultados de uma escolha, do livre arbítrio que permitia a amizade e a afeição. Os homens se aproximavam pela confissão de sua insuficiência, na partilha da convicção dessa condição e na prática de uma vida feliz que convive com essa declaração de fragilidade. O elemento de unificação, o chamado que Montaigne faz ao leitor não era feito das alturas dos céus, mas pisando na terra suja, de um homem simples, humilde e sereno com a constatação de sua fragilidade. A partir desse elemento de fraqueza, Montaigne não sustentava um desânimo diante dessa condição, mas buscava de lidar com essa contingência sem se sujeitar. Por isso, a amizade pela conversação, da criação de um espaço possível de convivência em que os homens pudessem satisfazer suas necessidades frágeis de conhecimento. Ao mesmo tempo, com essa constatação de fraqueza, eles não tentariam se sobrepor uns aos outros, a ordem seria preservada e os costumes seriam respeitados. Ao criar essa amizade com o leitor, Montaigne desobriga seus leitores ao mesmo tempo em que se desimpede, liberta-os de qualquer pretensão de similitude que possa sobrepor à necessidade dos deveres públicos. A união se assentava nesses pressupostos da conformidade à ordem estabelecida e na unidade desse desejo de paz civil mesmo diante das confusões das opiniões e dos desejos dos homens. O leitor e Montaigne se assemelhavam pelo gosto da mobilidade salutar e pelo desejo pela tranquilidade pública e política. O desejo por movimento não anulava o gosto pela paz civil e pela relação saudável entre homens que se ajoelham voluntariamente perante a ordem e se desobrigam pela capacidade livre de julgamento. A conversação era o espaço físico criado pelo corpo dos *Ensaio*s, para a prática livre do julgamento e da produção salutar dos simulacros. Retirada do campo da contemplação o *sermo* foi arremessado na esfera pública e preenchido com uma utilidade

---

<sup>136</sup> MONTAIGNE. Capítulo. XXVIII, Da amizade, *Ensaio*s, vol I, p. 250.

política. A divergência entre os participantes não comprometia a ordem estabelecida e a união era estabelecida por essa convergência do interesse pela paz civil e pelo prazer do julgamento desobrigado.

Assim, o *sermo*, as conversações domésticas eram aproveitadas por Montaigne pela sua utilidade política, o assobio é feito ao leitor que quer contribuir com essa postura, competência e habilidade dentro do mundo público da França e que aprecia a vida na mobilidade. A forma estava firmemente ancorada na utilidade política que ela oferece, já que a comunicação não se assentava por princípios dogmáticos e pretensiosos, e daria um certo freio às paixões e posturas dogmáticas diante da confusão das opiniões. Assim, a coesão e harmonia entre os homens se pautava pela amizade e pela conversação, a razão e a pretensa unificação das opiniões eram insuficientes nessa sustentação. A fidelidade, a lealdade, eram assim, elementos estabelecidos pelo costume, o *sermo* é rebaixado para a conversação amigável com o objetivo de afastar seu conteúdo dogmático da pretensão da busca pelo ser das coisas. Assim o argumento político de Montaigne ganha firmeza ao se fortalecer com a palavra dada, a promessa, o compromisso com a ordem. O respeito aos costumes eram o resultado da prática dessa amizade e dessas conversações, da sua eficácia e do efeito pragmático desses princípios de união.

A necessidade de constância, a impossibilidade de acesso a esse conteúdo metafísico que as filosofias prometiam trazer, do permanente labirinto no qual os homens se encontravam, ter palavra era um dos poucos pontos fixos, de compromisso ou de obrigação fixa dentro de *Os Ensaíos*. Antoine Compagnon argumenta que Montaigne compreendia a impossibilidade da coesão social com a fraca prática da promessa da palavra, a ordem social ruiria sem essa promessa entre os homens. Ao trazer a análise da metáfora da raposa e do leão feita por Cícero com seus fundamentos da justiça e da norma moral com sua *fides*, ele discute as consequências políticas da trapaça e da força. Na visão de Copmagnon, Cícero optou pela violência, pois a trapaça era mais condenável que a força. Maquiavel recomendou a mentira e Montaigne não cessou de se opor à perfídia. Como vimos um pouco nesse capítulo e como veremos mais detalhadamente no próximo, Montaigne desconfia da retórica e da eloquência, pois elas contribuía para o engano e para o movimento destrutivo e desordenado. Dessa forma a fidelidade a si e a fidelidade à palavra ancoravam a coesão social, por isso a sua desconfiança com as novidades e do respeito voluntário aos costumes, o costume era o ponto

fixo produzido pela palavra dada. Pela boa fé, pelo compromisso social de fidelidade havia a legitimidade pública e privada do governo e das leis estabelecidas <sup>137</sup>.

Assim, a conversação era o campo livre em que os homens podiam se comunicar com a produção livre do seu julgamento e os homens eram desatados do compromisso do ser das coisas em suas investigações. Pela amizade, o ambiente se tornava acolhedor, os homens se respeitavam e apreciavam a companhia uns dos outros, o leitor teria o privilégio de poder conviver com a confusão dos movimentos. Havia uma estabilidade e uma firmeza desse lugar desatado das obrigações e do comportamento dogmático devido à promessa de simplicidade, humildade e obediência à declaração de fragilidade e da conformidade dos homens às suas condições. Montaigne dava função política para a conversação, a traria para a esfera pública e a direcionaria para essa prática para a união entre os homens que fazem política, uma prática de nobres que ocupam cargos e com grande posição social na monarquia francesa.

### **Das palavras vivas impressas na alma**

Montaigne se opunha a qualquer tipo de arte das palavras, ciência da linguagem, ou do confinamento ao estudo das Belas-Letras, esse esforço intelectual contribuía para o teatro das ilusões e para a corrupção do mundo. A linguagem e sua ciência causavam mais confusão do que aproximavam os homens do ser das coisas, não sanando a inconstância dos homens, as palavras e a literatura tinham dado sua contribuição para a falência pública.

“A mania de escrever para ser um sintoma de um século descomedido. Quando já escrevemos tanto como descrevemos desde que estamos na desordem? Quando os romanos tanto como durante sua derrocada? Além de refinamento dos espíritos não os tornar sensatos numa sociedade, essa ocupação ociosa surge porque cada qual se atém frouxamente ao exercício de sua função e se afasta dela. A corrupção do século faz-se pela contribuição de cada um de nós: uns concedem-lhe a traição, outros a injustiça. A irreligiosidade, a tirania, a cupidez, a crueldade, visto que são mais poderosos; os mais fracos levam-lhe a tolice, a vanidade, a ociosidade – e sou um deles” <sup>138</sup>.

Ele acreditava que a grande quantidade de livros publicados em sem seu tempo ocorria por serem as licenciaturas comuns e instigadoras dessas artes e disciplinas. As artes das palavras, a deturpação da educação humanista pela obrigação do estudo dessas disciplinas escolares colaborava mais para a miséria do que para a excelência do homem, daí a firme crítica de Montaigne à retórica, à filosofia da linguagem e também às sete artes liberais como

<sup>137</sup> COMPAGNON. Montaigne ou la parole donnée, p. 18.

<sup>138</sup> MONTAIGNE. Capítulo. VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaíes*, vol III, p. 241.

formas de garantir a excelência da escrita, da ética, da virtude e da proximidade das palavras às coisas. Assim, percebemos que Montaigne optou pelo uso da língua vulgar, do Francês comum da vida e praça pública, sendo o latim usado apenas de maneira fortuita, para a citação dos Antigos. Queremos explicar que Montaigne dava plenitude às palavras da vida comum sem as retirar do mundo, dos costumes, atitude semelhante como fazia com o conhecimento e com o *sermo*, assim, o uso e o significado das palavras de maneira nenhuma correspondiam às suas verdadeiras essências. Estabelecidas como pura superfície, produto das imaginações e maleáveis às vontades dos homens, as palavras eram a matéria orgânica que de sua inferioridade conseguiam cumprir seu papel de renovação. A constatação da vanidade, esse caráter do que é vão, das palavras seria acompanhada por dois aspectos: uma crítica à sua contribuição com a crise de autoridade na França e também essa constatação contribuiria para o movimento do livre julgamento, desobrigava Montaigne a respeitar as normas da gramática e dos modelos dos tratados de retórica e da leitura dos cânones que se responsabilizavam em elevar a vida daquele que estuda, daquele que vive a vida de erudição. O rebaixamento das palavras dava plenitude à língua vulgar com o seu caráter autorregenerativo e de produção dos seus movimentados julgamentos. Ao mesmo tempo essa rejeição não significava que Montaigne deixava de usar os artifícios da retórica e da gramática, por isso a estocada contra a ciência e a arte das palavras e misericórdia ao usar essas ferramentas retóricas sem submeter seus *Ensaio*s a modelos e formas preconcebidas. Parece-nos que Montaigne se esforçava por dar um uso menos corrompido para essas artes das palavras, e escolhia um direcionamento sincero às ações por essa preocupação com a linguagem. Isso nos é evidente quando ele apresentou as seguintes declarações: “*nostre contestation est verbale*”<sup>139</sup>, “*la plus part des occasions des troubles du monde sont Grammairiennes*”<sup>140</sup>.

As questões do bom e do mau uso das palavras e dos seus conteúdos intrínsecos, como também do ataque à eloquência vazia, foram debatidas por Montaigne. Ao comparar Virgílio e Lucrécio, ele percebeu o uso dessas artes das palavras pelos Antigos, que eram autorizados a ter essa prática, fazendo-as em seus poemas, em seus discursos, em seus diálogos naturalmente e de maneira não artificiosa e natural.

“Aquela boa gente não precisava de trocadilhos finos e sutis: sua linguagem é totalmente repleta e rica de um vigor natural e constante; eles inteiros são epigrama, não apenas a cauda mas a cabeça, o peito e os pés. Não há nada forçado e arrastado; tudo caminha com uma continuidade uniforme. [C] ‘Seu discurso é tecido de belezas másculas; não perdem tempo com floreios’. [B]

<sup>139</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, De l'Experience, *Les Essais*, vol III, p. 1065.

<sup>140</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, Apologie de Raimond Sebond, *Les Essais*, vol II, p. 527.

Não é uma eloquência frouxa e em que nada choca: é nervosa e sólida, que não tanto agrada como invade e rebata, e arrebatava mais os espíritos fortes”.

Com todo o cuidado que bem consegue estabelecer, Montaigne apresentou um louvor, uma grande admiração pelo uso das artes pelos Antigos, deixando sempre clara a diferença entre a maneira com que se fazia esse uso dessa arte das palavras na Antiguidade e o que fazem seus contemporâneos. Montaigne elogiou uma eloquência firme, viva, de carne e osso (*cher et en os*), e não a frouxa, facilmente pulverizada, fazendo defesa de um discurso forte que impactasse o ouvinte assim como os Antigos tinham sido capazes de constância com seus usos da palavra.

“Quando vejo aquelas belas formas de expressar-se, tão vivas, tão profundas, não digo que isso é falar bem; digo que é pensar bem. É a galhardia da imaginação que eleva e infla as palavras. [C] É o pensamento que faz a eloquência’. [B] Nossa gente chama de estilo o julgamento; e de belas palavras as concepções ricas. Essa pintura é conduzida não tanto pela destreza da mão como por terem o objeto mais vivamente impresso pela alma. Galo fala com simplicidade porque concebe com simplicidade. Horácio não se contenta com uma expressão superficial; esta o trairia. Ele enxerga mais claro e mais fundo no assunto; seu espírito arromba e vasculha todo o depósito de palavras e das figuras para expressar-se”<sup>141</sup>.

Percebemos que para Montaigne os Antigos produziram essas belas formas de expressão de maneira verdadeira, “vivas, tão profundas”, pois eram acompanhadas das virtudes das almas daqueles que proferiam os discursos e os poemas. A criação não se diferenciava do criador, pois ela estava em harmonia com a alma do criador. Por se encontrar em tempos de um mundo corrompido, Montaigne não confiava em seus contemporâneos, pois eles não apresentavam essas virtudes que deviam acompanhar essas belas formas de expressão, a criação não era bela nem superficialmente, havia uma incompatibilidade entre criador e sua criação. Sem o conteúdo virtuoso interior, o exterior se comportava como casca vazia, sem o peso do belo interior, sua expressão é falsa.

“Platão conquistou o cognome de ‘Divino’ por um consenso geral, que ninguém tentou disputar-lhe; e os italianos, que se vangloriam, e com razão, de terem comumente o espírito mais ágil e o discurso mais saudável que as outras nações de seu tempo, acabam de agraciar com ele Aretino, no qual, exceto por uma forma de falar empolada e fervilhando de ditos picantes, por certo engenhosos mas muito rebuscados e fantasistas, e além da eloquência extrema, qualquer que possa ser ela, não vejo que tenha algo acima dos autores comuns de sua época; muito falta para que se aproxime daquela divindade antiga”<sup>142</sup>.

<sup>141</sup> MONTAIGNE. Capítulo. V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaios*, vol III, p. 131.

<sup>142</sup> MONTAIGNE. Capítulo. LI, Da vanidade das palavras, *Os Ensaios*, vol I, p. 457.

Para Montaigne, não havia correspondência entre o título “Divino” e Pietro Aretino (1492-1556), escritor e poeta italiano, pois a eloquência do retórico era enganosa “empolada”, “rebuscada” e “fantasista”, o que turvava essas formas vivas e verdadeiras do discurso Antigo, daí o italiano não se equiparar a Platão. Por isso, para Montaigne, havia uma diferença entre o fundamento da prática do discurso e as formas de expressão. Para ele, essa diferença se configurava como “pensar” e não “falar”, por conta do conteúdo dado pela imaginação, a eloquência e a beleza das palavras não possuíam um conteúdo em si mesmas: seria o homem com sua imaginação e seu pensamento que confeririam a elas as suas concepções, seus significados. As palavras, portanto, quando selecionadas por uma alma envenenada, corrompida, levavam a um resultado que não passava do discurso fantasista e empolado, como a eloquência fraca de Aretino. Desse conteúdo que determinava o peso das palavras, em não o havendo, o discurso acabava por perder sua solidez. Nesse trecho já conseguimos vislumbrar a crítica de Montaigne à vanidade das palavras, pois a palavra em si não possuía o conteúdo sustentador que devia possuir, eram os homens com suas imaginações e com seus desejos que despejavam sobre elas os seus qualificativos, seus significados e seus usos. No entanto, a similitude entre a palavra e a coisa não perdia sua validade, pois de acordo com Montaigne os homens não conseguiam acessar esse conteúdo oculto, nem com suas artes ou com suas ciências, eles eram incapazes de acessar esses segredos ocultos.

“Plutarco diz que compreendeu a língua latina por meio das coisas; aqui também: o sentido ilumina e produz as palavras; não mais vento, e sim carne e osso. [C] Elas significam mais do que dizem. [B] Os fracos também sentem uma imagem disso; pois na Itália eu dizia o que bem queria em conversas banais; mas nas conversações sérias não conseguia dobrar nem tornear além de seu andamento comum. Quero poder colocar algo de meu”<sup>143</sup>.

Montaigne não recusava a noção da essência das palavras; para ele, Plutarco conseguia sentir as palavras como carne e osso e não como vento ou vazias (“*non plus de vent, ains de chair et d'os*”), ele as sentia sólidas e com o seu peso, preenchidas por aquilo o que as constituiria intrinsecamente. O conteúdo dentro delas direcionava o seu significado, no entanto, o caráter ternário das palavras aparece conforme explicaremos mais adiante via Michel Foucault, e as palavras “significam mais do que dizem”, escondendo dentro significados que os homens não conseguiam contemplar, apenas imaginar cegamente. Montaigne, nesse aspecto, se opunha a Plutarco, não pela primeira vez, apesar de sua declarada admiração ao autor que se dizia conhecedor da retórica, que conseguia exprimir o

---

<sup>143</sup> MONTAIGNE. Capítulo. V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaaios*, vol III, p. 132.

belo em sua obra, por um conteúdo virtuoso existente em sua alma. Em outro trecho ele voltou suas críticas contra a concepção das palavras por Plutarco, tomando-o como referência:

“[A] Um retórico dos tempos passados dizia que seu ofício era fazer as coisas pequenas parecerem e serem consideradas grandes. [B] É um sapateiro que sabe fazer sapatos grandes para um pé pequeno. [A] Em Esparta tê-lo-iam mandado açoitar por fazer profissão de uma arte enganadora e mentirosa. [B] E creio que Arquidamo, que era o rei, não ouviu sem espanto a resposta de Tucídites, a quem perguntava quem era mais forte na luta, Péricles ou ele: ‘Isso’, disse, ‘seria difícil verificar; pois quando lutando o derrubei por terra, ele persuade os que o viram de que não caiu e ganha’. (...) estes aqui pretendem enganar não nossos olhos, mas nosso julgamento, e abastardar e corromper a essência das coisas”<sup>144</sup>.

Assim, podemos perceber a crença de Montaigne na essência das coisas e da recusa desse direcionamento sofisticado das palavras, se ateve à crítica dos filósofos ao caráter puramente ornamentário e persuasivo do discurso sofisticado, que produzia uma eloquência vazia. No entanto, isso quer dizer que Montaigne aceitava as pretensões do discurso filosófico nesse afastamento do discurso persuasivo do sofista, do discurso criado para o êxito na esfera pública? Certamente não, pois sua argumentação também se direcionava contra a validade da retórica do discurso filosófico, contra também a relação da linguagem com o conhecimento.

Montaigne se afastava da capacidade de alcance da essência da linguagem, do uso da linguagem como forma de descrever e conhecer a realidade, da palavra estar associada à coisa que ela designa. Montaigne parecia se aproximar da recusa de Platão contra a retórica da sofística, do uso das palavras como forma de persuasão do público ouvinte, no entanto, a retórica não era abolida pelos filósofos, mas aproveitada para a prática do discurso filosófico. Hans Blumenberg explica que a oposição de Platão à retórica se dava pelo argumento de que a retórica dos sofistas se baseava na tese da impossibilidade da verdade, a filosofia, ao contrário, dava à retórica esse direcionamento de impô-la à verdade. Dessa maneira, arte e verdade se tornavam idênticas, sendo a dedução da verdade feita pelo estilo, pelo belo e pela arte do discurso. A retórica, assim, era fundamental para preencher as ausências no homem no que diz respeito à verdade, Blumenberg mostra que a noção da variedade da antropologia filosófica era reduzida a uma alternativa, a do homem rico ou pobre, a do homem que é definido pelo que o falta ou que tem a capacidade de fazer, criar alguma coisa pela sua abundância de talentos. A retórica auxiliava o homem a lidar com a carência, com sua pobreza, por isso a recusa epistemológica de Platão à sofística, pois ela não sanava a situação do “homem carente”. Essa técnica do discurso aliada à capacidade da busca pela verdade

<sup>144</sup> MONTAIGNE. Capítulo. LI, Da vanidade das palavras, *Os Ensaaios*, vol I, p. 453.

produzia uma maneira regulada de conduta e possibilitava a compreensão de alguma coisa, ela dispunha signos, persuasão e provocaria contradições, como se vê presente, de acordo com o intérprete, nos diálogos platônicos. Blumenberg também discute a “objetiva relação semântica da linguagem”, que se voltava contra uma “compreensão linguística pragmática” da retórica.

Por isso, a significação antropológica da retórica, de uma teoria sobre o homem que se relaciona com a possibilidade de se ter uma vida filosófica, da questão do fundamento metafísico que produzia a relação cosmológica com as ideias, a noção de que as ideias formam um cosmos. O homem não fazia parte desse cosmos ideal, por isso a importância da retórica nesse sentido, pois ela o auxiliava nessa “carência imanente”, em sua situação de pobreza, da carência de “estruturas de regulação e de adaptação” a este cosmos, que gerava as imprecisões, a inconstância. Assim, a linguagem funcionava como produtora de compreensão e concordância por quem age, como ação para compensar a indeterminação dos homens, Blumenberg retoma o conceito de Aristóteles que fundamenta essa noção, a ideia do *consensus*<sup>145</sup>. A filosofia, nesse esforço de pensar o cosmos a partir da busca pelas ideias, ou da aproximação delas, propunha uma explicação racional do mundo. Pierre Hadot explica que mesmo que os filósofos gregos tenham substituído a narração mítica por uma teoria racional do mundo, eles mantiveram a estrutura ternária das cosmogonias míticas, da criação do homem, da criação do mundo e da criação do povo, como teoria da origem do mundo, do homem e da cidade. Hadot explica que essa teoria era racional pela explicação do mundo não por um conflito entre “as realidades físicas e a preponderância de uma sobre as outras”, mas com a transformação radical na palavra *physis*, que significava “início, desenvolvimento e resultado do processo pelo qual uma coisa se constitui”, assim, o que eles denominavam investigação seria a *physis* universal. Por isso a relação que Hadot faz entre tradição filosófica grega com essa estrutura ternária cosmogônica universal, o autor explica que no *Timeu* de Platão, havia o esforço do filósofo em criar o “mito verossímil”, que introduzia a figura mítica do Demiurgo que cria o mundo na contemplação do Modelo eterno das Ideias<sup>146</sup>. Assim, o discurso filosófico seria a única maneira de aproximar os homens desse Modelo eterno das Ideias, na crítica à sofística e na produção de uma nova ênfase no discurso. Vimos no último capítulo que ocorria uma separação entre discurso e ação política com ênfase no discurso, o uso do discurso retórico mudaria com a associação da arte do bem dizer com a busca pela verdade. Para Platão, havia uma diferença entre o discurso que persuade e o discurso que

---

<sup>145</sup> BLUMENBERG. Aproximação antropológica à atualidade da retórica, p.282.

<sup>146</sup> HADOT. O que é filosofia antiga ? p.29.



capta a verdade, o primeiro seria feito com o material da aparência para as pessoas julgarem, para elas esse conteúdo deveria parecer bom ou ruim e não se julgaria se efetivamente esses conteúdos são bons ou ruins. A verdadeira arte do discurso seria aquela em que não se ignora a verdade na maneira de falar “a verdadeira arte da palavra, sem o capturar da verdade, não existe, nem existirá jamais em tempo algum”<sup>147</sup>. Assim, a retórica se comportava como uma arte na condução das almas para a verdade por meio do discurso, não se limitando aos tribunais e às assembleias do povo, mas a tudo o que dissesse respeito à semelhança entre o Ser das coisas e às palavras, na possibilidade de separar a semelhança da dessemelhança das coisas que existem. Por isso o caráter do mito nessa concepção da linguagem, uma vez que haveria uma ideia de que o nome e a essência se corresponderiam numa relação necessária, o nome não apenas designaria, mas também seria esse mesmo Ser que manifestaria. Segundo Cassirer, esse é o caráter mítico dessa linguagem, do mito como intuição imediata e convicção vivida, como ciência da mitologia na relação do nome à coisa<sup>148</sup>. A relação entre linguagem e mito teria muitos campos de atuação, em uma ciência da linguagem como na história da filologia e nos métodos da sofística grega.

Haveria um conjunto de raízes filosóficas na afirmação da realidade das coisas pelo conteúdo das palavras, de significações intrínsecas às palavras, da forte relação entre a linguagem e as potências das capacidades do conhecimento humano. Nessa perspectiva, a realidade seria tangível, refletindo algo real. No entanto, Cassirer argumenta que jamais se poderia dar, via Platão, a medida exata dessa realidade, da reprodução exata e adequada. Dessa maneira, todo signo pode esconder em si a marca da mediação entre a representação e a coisa. A linguagem tem a tendência para essa totalidade do ser pelo princípio da conceituação teórica e empírica, pelo discurso que parte do caso singular para mencionar a totalidade do Ser com essa imagem da totalidade. O mito seria condicionado e mediado pela atividade da linguagem, a designação linguística seria “ambígua”, na “paronímia das palavras”.

Michel Foucault discute os traços da noção do pensamento mítico de inspiração platônica com uma concepção cristã da linguagem, do Verbo criador assimilado ao Deus criador, de uma busca por unidade na linguagem e da possibilidade da designação ambígua com a concepção ternária da linguagem no mundo do século XVI. Para ele, essa concepção ternária não se configuraria de maneira arbitrária, estaria depositada no mundo e fazendo parte dele, as palavras seriam propostas aos homens como segredos a serem decifrados,

---

<sup>147</sup> PLATÃO. Fedro, p.117.

<sup>148</sup> CASSIRER. Linguagem e mito, p.17.

manifestadas como enigmas, em meio às plantas, às pedras e aos animais. Foucault explica que a linguagem no século XVI fazia parte de uma grande distribuição das similitudes e assinalações, usa como ponto de partida de sua argumentação a dupla divisão do humanista francês Petrus Ramus, a primeira do estudo da etimologia das palavras, dela sendo possível buscar o sentido intrínseco das letras, das sílabas e das palavras inteiras. A segunda parte a sintaxe, que seria a prática da associação das as palavras entre si e suas propriedades, do nome com o nome, com o verbo e do adverbio com as palavras associadas. O estudo da gramática tinha tanta importância epistemológica quanto as ciências da natureza e das disciplinas esotéricas, pois a partir das palavras e suas propriedades era possível perceber as conveniências secretas do discurso esotérico, do segredo levado à superfície com suas marcas decifráveis, sendo, segundo ele, uma revelação subterrânea e claridade ascendente subsequente. A linguagem seria regida pelas formas de similitude, como um signo de coisas, do certo e do transparente por semelhança à forma dada por Deus, os nomes se assemelhavam àquilo que os designaria. Claude-Gilbert Dubois explica que o Verbo seria relacionado com a potência criadora de Deus, apresentado como carne e como materialidade da linguagem, que possibilita a transformação das palavras em atos. Ele relaciona a mitologia do *logos* com a temática de Platão do Demiurgo, a linguagem seria criadora, pois o Verbo se apresentaria como Deus e a palavra de Deus se relacionaria com a figura do Demiurgo criador do universo. Dessa relação surgiu o mito “hermético” da língua original, una, santa e universal, que fizera existir todas as formas de comunicação entre os homens, e que havia uma perda dessa potência divina da língua com a noção da queda de Babel<sup>149</sup>. A produção da diversidade da língua seria definida como castigo pela queda de Babel, as línguas se tornariam incompatíveis às coisas, dissemelhante ao que é, no lugar dessa perda de instalaria uma “nostalgia do paradigma perdido”, de um desejo forte de buscar essas fontes e de decifrar esses vestígios da pureza perdida nas coisas da natureza, Dubois chama essa postura de um “adamismo linguístico”. Foucault explica que houve essa perda do caráter pleno da linguagem, no entanto em seu lugar se encontraria o elemento da revelação, ela tornaria possível a imagem da verdade, pela diversidade das línguas seria possível tecer relações com a totalidade do cosmos, seus lugares e suas figuras, na reconstrução dessa ordem de mundo, como o esforço enciclopédico no fim do século XVI. Dubois mostra que no século XVI esse desejo de restituição foi acompanhado por três caminhos: em primeiro lugar, a busca pela unidade da palavra, da união de uma matriz comum das línguas faladas; em segundo lugar, a criação de

---

<sup>149</sup> DUBOIS. O Imaginário da Renascença, p. 55.

leis gerais da linguagens, de “analogias de superfície” que estabeleciam as bases de uma “linguística geral”; um terceiro caminho que estabelecia as regras de tradução de uma língua a outra, do desenvolvimento das técnicas de tradução. Para Foucault, isso trouxe uma dupla primazia da escrita e sua indissociabilidade com o saber, da não distinção entre “o que se vê e o que se lê, entre o observado e o relatado”, do entrecruzamento entre o observado e o relatado.<sup>150</sup>

Para Foucault a noção de saber se misturava com a linguagem, na restituição da uniformidade das palavras às coisas ocultas, na importância da interpretação sobre o ver e o demonstrar. Como Dubois diz, “a inclinação original reproduz o fantasma da união com a mãe que, no domínio linguístico, toma a forma de uma reintegração confusa do signo ao referente, do simbólico ao real”<sup>151</sup>. Com isso, a linguagem sofria uma mobilização infinita, não cessando de se dissolver e se recompor em novas formas, o que possibilitava uma dimensão aberta e móvel, “nesse interstício entre o Texto primeiro e o infinito da Interpretação”<sup>152</sup>. Mesmo assim, a relação forte entre linguagem e à busca pelo conhecimento das coisas não se afastava completamente, apesar do problema da garantia da similitude, da busca pelo conhecimento do similar e na esperança de que pela interpretação seria possível a revelação desse todo.

Dessa maneira, no mundo renascentista da França do século XVI, o problema da relação das palavras com o conhecimento impunha-se como um aspecto importante do processo de formação do francês que passava a ser escrito e veicular a literatura e o pensamento de certos homens de letras. Essa condição “ambígua”, na análise de Lucien Febvre, se manifestava com a noção de que não havia um conjunto de palavras, adjetivos e substantivos que podiam garantir a expressão de um pensamento mais complexo para a fixação das ideias. O vocabulário desses homens letrados era insuficiente para uma construção racional do pensamento em certos padrões filosóficos, causalidade, regularidade, conceito, condição, análise, síntese, dedução, coordenação, classificação, e de acordo com Febvre, essas palavras não estavam à disposição da língua francesa. As palavras que os franceses tinham disponíveis os impediam de possuir os meios técnicos proporcionados pelas ciências para a explicação válida das coisas, para o historiador faltava todo um conjunto de palavras para a formulação de problemas mais complexos no campo das ciências.

---

<sup>150</sup> FOUCAULT. As palavras e as coisas, p.52.

<sup>151</sup> DUBOIS. O Imaginário da Renascença, p. 75.

<sup>152</sup> FOUCAULT. As palavras e as coisas, p. 56.

Essas palavras não serviam para o raciocínio francês sobre ciências, tinham pouca disposição para a captação, explicação e demonstração dessa realidade esclarecida pelas palavras eruditas. No século XVI, as palavras usadas eram aquelas ditas por todos, da língua corrente, viva e do mundo comum e na medida em que invalidam as fórmulas do conhecimento, permitiam uma certa liberdade em seus usos. Fevbre mostra que, o uso dessas “palavras de acordeão” estendiam-se, modificavam-se e evoluíam com uma autonomia, sendo independentes das palavras científicas; as palavras desse vocabulário científico “tem uma mobilidade de postes de sinalização”<sup>153</sup>. Ao se referir ao Ronsard e Rabelais, o historiador diz que essa linguagem era “extensa, palavrosa”, “linguagem de camponeses que falam raramente – mas que, quando lhes é dada a oportunidade, falam inesgotavelmente, perdem-se nas explicações e nos incidentes, nos detalhes e nas circunstâncias – porque são inábeis em desenredar a meada de seu pensamento”<sup>154</sup>. Essas palavras, segundo ele, estavam carregadas de um sentido denso de magia secreta, não sendo capazes de ordenar os pensamentos. Nessa configuração em que os homens perdiam-se na linguagem, Foucault explica que o sistema de signos nela era ternário, composto por signo, significante e “conjuntura”, e o século XVII solucionou esse problema na transformação da linguagem de ternária para binária, composta apenas por significante e significado. Dessa maneira, a partir da lógica de Port-Royal, das contribuições de Descartes e Leibniz se formou um conjunto vocabular capaz de permitir aos homens a construção dos conceitos racionais, de dar mais solidez ao conhecimento com o uso dessas “palavras que faltam”.

Montaigne tentou lidar com esse caráter ternário da linguagem, no entanto, ele não apresentou nenhuma solução à inescapável dissemelhança entre palavra e coisa, ele não esclarecia o segredo oculto contido nas palavras. O esforço do comentarista, o “adamismo linguístico” era prova de tolice, sendo vã a tentativa de ligar as palavras às coisas, Montaigne incapacitava os homens e suas artes de descobrir dessas propriedades intrínsecas das palavras, para ele nenhuma ciência da linguagem garantia esse conteúdo prometido, apenas sensação enganosa aproximação dele. Montaigne recusava a capacidade do discurso filosófico, apesar de crer na bagagem do mito na linguagem, para ele nenhuma arte do discurso, seja filosófico, persuasivo ou ornamentário garantia o elemento de similitude entre a palavra e o Ser. A relação entre linguagem e conhecimento, convencimento e eloquência estava fragilizada, percebemos isso de diversas formas em seus *Ensaio*s, seja na escolha da língua vulgar para

---

<sup>153</sup> FEBVRE. O problema da incredulidade no século XVI, p. 310.

<sup>154</sup> FEBVRE. O problema da incredulidade no século XVI, p. 313.

seus escritos, seja em sua crítica contra a ciência, ornamentos da linguagem e às disciplinas escolares.

Vimos a semelhança entre a relação da posição de Montaigne com a de Platão no que diz respeito à crítica do discurso filosófico ao discurso persuasivo, dos ataques dos filósofos ao movimento sofístico. Os sofistas valorizavam essa habilidade da linguagem, da perfeição da palavra para o êxito na política, Montaigne ia contra essas palavras que apenas persuadiam, que pareciam ter conteúdo mas eram apenas “vento”, nada mais sendo que artifício. No entanto, Montaigne também se afastava de Platão e da filosofia com a ciência da linguagem. Pensamos que a escolha do francês em formação ou em processo de ser passado à condição de língua escrita e a recusa aos manuais de retórica, eloquência e gramática eram os pontos de oposição de Montaigne, porque ele afirmava essa incapacidade das artes ornamentarias e filosóficas das palavras. Independente de a linguagem ser mais carente de estruturas gramaticais e de sintaxe, a forte questão sobre a linguagem nos *Ensaíos* apenas reforçava o argumento de Montaigne de que os homens eram incapazes de clarear os elementos ocultos, esses segredos escondidos acerca da natureza, fosse no pensamento, fosse nas palavras. O uso de uma língua imperfeita, em má formação, como diz o próprio Montaigne, não se constituía como um aspecto negativo, a questão das palavras era semelhante a não-condenação do corpo monstruoso e disforme da criança monstruosa de duas cabeças, a incompletude constituiria a liberdade e a capacidade regenerativa de Montaigne. Dessa inconstância e do diagnóstico da vanidade das palavras ele produzia sua crítica aos homens e às suas artes, e rebaixando as palavras e suas artes ele conquistava uma autonomia na escrita de seus *Ensaíos*, da beleza das palavras vulgares com seus toques de polidez. Vimos no capítulo anterior sobre a busca pela excelência desse bem dizer pelos manuais de retórica, do caráter homérico com a forte relação entre palavra e ação, com a arte de orar e proferir discursos. Veremos como Montaigne recorria à língua comum, às expressões da praça pública, da identificação de sua obra literária como vulgar, grosseira e simples, para evocar o caráter da matéria orgânica das palavras que usa, para defender uma excelência dessa baixa e rude linguagem de camponeses, caixeiros, dos homens simples. Ele se afastava tanto da ciência da linguagem como dos manuais de retórica e gramática, Montaigne promovia esse rebaixamento do bem dizer e com isso ganharia mais fôlego e liberdade para a difícil construção desse retrato inconstante de si mesmo e dos homens. Seu projeto ganhava mais impasses e perdia sua energia viva se submetido a essas regras e modelos dos cânones estabelecidos.

Isso surgiu em Montaigne com a recusa dessas disciplinas escolares, contra a noção de que a formação e a educação escolar seriam responsáveis pela verdadeira educação dos jovens, na condução para uma vida virtuosa. Montaigne negava a capacidade de formar a virtude e a nobreza na alma, da condução do estudioso para a sabedoria pelas sete artes liberais, o *Trivium* e o *Quadrivium*. Essas formas de dividir as disciplinas eram fundamentais para uma vida fundada na literatura, como o reflexo ideal da existência do homem no mundo e de seus deuses, na relação da literatura com a educação. A educação portava a tradição literária, como disciplinar escolar ela possuiria uma dignidade, independência e função libertadora. Pierre Hadot mostra a grandiosidade da *paideia* que existia tanto no movimento sofisticado quanto dentro da filosofia, da ideia de que pelo estudo de um conjunto de disciplinas era possível alcançar um ideal elevado de vida, na harmonia com a virtude e nobreza da alma, a *aretê* <sup>155</sup>. A partir das leituras escolares, o estudo desses saberes era fundamental para o alcance da plenitude da vida contemplativa. Na Idade Média, o sistema de educação se fundamentava nesses traços principais da educação da Antiguidade, com o sistema fundado nas sete artes criado pelo sofista Hípias. De acordo com Sérgio Cardoso, essa ideia de educação seria criadora de ética, da formação de um sujeito autônomo que escolhe suas ações a partir de uma vontade racional pautada por leis ou princípios normativos. O objetivo dessa orientação racional era a aproximação da felicidade, de tornar esses homens melhores, e nos séculos XV e XVI essa orientação ganhou um caráter universalista, com significados civilizatórios. Por esse caminho se formava o Homem adequado a um ideal elevado de excelência de vida, de disposição para a virtude com a capacidade de conhecimento, refinamento dos costumes e afastamento da barbárie. Essa sabedoria e essa virtude se ancoravam pelo exemplo dos homens virtuosos da Antiguidade, pela relação com as Belas-Letras e com a experiência da vida filosófica <sup>156</sup>. Essas artes eram fundamentais por ser a prática do homem livre e disposto para esse estilo virtuoso e sábio de vida. Elas eram entendidas liberais por serem dignas do homem livre, liberto da condição da necessidade e autorizado a coexistir e usufruir de uma forma ideal de excelência de vida. Na Antiguidade havia sete disciplinas que se conservariam por toda Idade Média: gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música e astronomia. As três primeiras são chamadas de *Trivium* e as quatro últimas de *Quadrivium*.

Miriam Joseph explica que eram sete os ramos do conhecimento que iniciavam o jovem em uma vida de aprendizagem, o conceito sendo desenvolvido no período clássico e a

---

<sup>155</sup> HADOT. O que é filosofia antiga? p. 31.

<sup>156</sup> CARDOSO. Montaigne uma ética para além do humanismo, p. 258.

divisão seria feita na Idade Média. O *Trivium* incluía as artes liberais ligadas à mente, enquanto que o *Quadrivium* era pertinente à matéria. A lógica seria a arte de pensar, a gramática, a arte de inventar e a retórica seria definida a arte de comunicar pensamento de uma mente a outra, também como adaptar a linguagem à circunstância. As sete artes liberais se diferiam das sete belas-artes (arquitetura, música instrumental, escultura, pintura, literatura, teatro e dança) e dos ofícios utilitários (carpintaria, alvenaria, medicina, direito, etc), pois não eram atividades imanentes ou intransitivas. Na prática das artes liberais o exercício começa e termina no agente, elas ensinavam o aprendiz a viver, treinavam as faculdades e as aperfeiçoavam, permitindo ao estudante elevar-se acima de seu ambiente material e viver uma plena vida racional e livre para a apreensão da verdade. Todas as sete artes liberais eram ciência e arte, pois diziam respeito a um conhecer e a um algo a fazer. O *Trivium* era o órgão, a ferramenta de toda educação em todos os níveis, pois era a arte da comunicação, relacionavam-se com as formas de comunicar como a leitura, a redação, a fala e a audição. Na leitura e na composição, o *Trivium* era usado de maneira sistemática e intensivamente para a leitura dos clássicos em latim, na constituição de prosa e versos latinos. Miriam Joseph explica que o *Trivium* era muito usado no currículo básico do período clássico, na Idade Média e na pós-Renascença. A retórica, a gramática e a lógica eram conhecidas por serem as artes da linguagem, com o objetivo de treinar a mente para a pesquisa e o estudo do espírito para que juntos se tornasse possível estabelecer a substância da realidade, “ver a vida por inteiro”<sup>157</sup>.

Entre essas três artes, a retórica se constituía como a arte mestra do *Trivium*, pois ela pressupunha o uso da gramática e da lógica, sendo a arte de comunicar pelo uso dos símbolos e às ideias que diziam respeito à realidade. A retórica reconhecia muitos níveis de discurso (o letrado, o iletrado, o técnico, o da gíria, etc), se adaptava conforme o público no qual se apresenta, podendo se habituar a qualquer narrativa, submetia-se às circunstâncias demandas. Curtius explica que a retórica se dividia em cinco partes, *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* e *actio*, delas se compoem o objeto da retórica e seus três gêneros de eloquência. O discurso forense envolvia a técnica judicial, praticado nos processos judiciais, esse perde seu sentido, segundo Curtius, com o recuo da liberdade na Grécia e em Roma. O discurso deliberativo era o da oração política na assembleia popular ou no senado, esse gênero acabavam se tornando um discurso escolar no período do Império. O discurso panegírico era o que ganhou mais importância, seu sentido sendo o louvor dos deuses e dos homens com

---

<sup>157</sup> JOSEPH. O Trivium: as artes liberais da Lógica, da Gramática e da Retórica, p. 33.

suas orações laudatórias gregas e latinas aos soberanos. O gênero panegírico se tornou o mais importante na literatura medieval, como técnica estilística de uma nova sofística que buscava a descrição artística de homens, lugares, edifícios e obras de arte. Curtius também explica que se fazia muito uso desse discurso na poesia do fim da Antiguidade e na Idade Média <sup>158</sup>. Por isso o caráter normativo das artes da linguagem, elas se configuravam como um estudo prático, que buscava regular e ajustar de acordo com uma norma ou padrão, daí percebermos a repulsa de Montaigne por esse tipo de pedagogia. Nessa perspectiva o objetivo da linguagem, a sua natureza, era a comunicação através dos símbolos que expressam os pensamentos, as volições e as emoções. Uma palavra se constituía de matéria e forma, sendo um símbolo. A matéria da palavra era o signo sensível, o seu significado, no entanto, era estabelecido por convenção, sem a forma, a matéria não podia existir como tal na realidade, por não ser um corpo. Portanto, para Joseph a linguagem se alicerça nos conceitos metafísicos de matéria e de forma, as palavras podiam significar tanto indivíduos quanto essências, o que não significa que a palavra não podia estar sujeita à ambiguidades. O significado podia ser imposto por convenção, não por natureza ou por semelhança, mais de um significado podia ser apresentado em uma mesma palavra. A linguagem, dessa forma, implicava um escopo metafísico que dava sua forma e substância, mesmo com a possibilidade do equívoco com as imposições que produziam as ambiguidades dos significados.

Hans Blumenberg evoca o capítulo XII do segundo volume de *Os Ensaio*s, o *Apologia*, a fim de demonstrar o esforço cético em desmontar essas verdades eternas, com um rebaixamento das afirmações ao nível do homem, fora da “pura evidência”, do “puro espírito” e à pura “fundamentação absoluta” <sup>159</sup>. Esse rebaixamento seria acompanhado por um esforço também de uma linguagem que se afasta desse elemento mitológico que a acompanha. Segundo Cassirer, esses elementos que aproximam a linguagem do mito se transformaram por uma relação de contato e são reduzidos a meras ficções <sup>160</sup>. Há tanto em Montaigne quanto no ceticismo de Sexto Empírico um esforço por produzir uma outra relação com a linguagem e, de acordo com Danilo Marcondes <sup>161</sup>, os céticos se esforçavam para que a sua linguagem não fosse confundida com a dos dogmáticos. Marcondes argumenta que os céticos propunham outro uso da linguagem, para o alcance dos pressupostos céticos de *epoché*, *ataraxia* e a existência associada a uma felicidade por viver sob esses pressupostos, de não viver uma vida

---

<sup>158</sup> CURTIUS. Literatura Européia e Idade Média Latina, p. 108.

<sup>159</sup> BLUMENBERG. Aproximação antropológica à atualidade da retórica, p.282.

<sup>160</sup> CASSIRER. Linguagem e mito, p. 21.

<sup>161</sup> MARCONDES. A “felicidade” do discurso cético: o problema da Auto-Refutação do Ceticismo, p. 132.



dogmaticamente. Nesse esforço os oponentes do ceticismo apresentavam duas críticas aos cétricos, a de que o ceticismo era impraticável e o de que o ceticismo se autorrefuta. Dessa maneira, os cétricos mostravam esse outro uso da linguagem, um discurso cético que fosse adequado à *epoché* e que demonstrava o discurso dogmático como “infeliz”. Os cétricos evitavam uma linguagem predicativa, aquela usada para a descrição do real e aplicada a partir do “Princípio de não-contradição”.

Para Marcondes, o caráter não-assertório da linguagem cética invalidava a acusação de que o ceticismo se autorrefutava. Existe uma diferença entre assentir, ou seja, a aceitação daquilo que é apreendido pelos sentidos e aceitar esses assentimentos como verdadeiros, pois esse assentimento poderia novamente ser alterado, aquele que assente não necessariamente está obrigado ao assentimento. Nesse sentido, Marcondes considera que o ceticismo era composto por um dogmatismo enfraquecido, fragilizado, trazendo mais diferenças entre a postura cética e a dogmática. Nesse trajeto, pela *via dos atos de fala* de Austin, ele traz a concepção de que o discurso cético era performativo, ele não se comprometia com a fidelidade do real, ele não se orientava pela verdade, e se definia como bem sucedido, capaz de bem-aventurança quando admite a não capacidade de apreensão da verdade. Esse discurso, fundado nos *atos de fala*, tem a força do *ato ilocucionário*, que era definido pelas convenções e normas existentes e não por aquilo que é. O cético faz o registro daquilo que aparece, do que parece ser. Os cétricos não afirmam positivamente as coisas, apenas fazem os registros do que aparece a eles, por isso a relação do discurso cético com o discurso histórico, pois esse não tem como objetivo a descrição da realidade das coisas, apenas relatam os eventos como aparecem, como veem. Victor Brochard também discute a linguagem cética na crítica à pretensão do discurso dogmático da diferenciação do verdadeiro e do falso pela dialética, a representação não oferece um critério sério, por sua incapacidade de definir se tal proposição é verdadeira ou falsa. “A proposição ‘se você diz que mente e que isso é verdadeira, mente enquanto diz a verdade’ é verdadeira ou falsa”<sup>162</sup>. Com isso, os cétricos afirmam esse caráter não-assertivo da linguagem, que se opõe ao caráter dogmático do discurso filosófico e pela satisfação do registro daquilo que é obtido pelas aparências. Em Montaigne havia uma crítica à pretensão da relação da linguagem com o ser das coisas, ele apresentava a querela dos católicos e protestantes como consequência do esforço por buscarem, por vaidade e pretensão, essa diferenciação do discurso verdadeiro do falso. O tom dessa postura que produz o conflito era assertivo e dogmático na linguagem.

---

<sup>162</sup> BROCHARD. Os cétricos gregos, p.143

“Nosso falar tem suas fraquezas e seus defeitos, como todo o restante. A maior parte das causas das desordens do mundo é gramatical. Nossos processos nascem tão-somente do debate sobre a interpretação das leis; e a maioria das guerras, da incapacidade de saber expressar claramente as convenções e tratados de acordo com os príncipes. Quantas e quão importantes disputas produziu no mundo a dúvida sobre o sentido desta sílaba: *hoc!* [B] Tomemos a frase que a própria lógica nos apresenta como a mais clara. Se dizeis: ‘O tempo está bom’ e se estais dizendo a verdade, então o tempo está bom. Não é essa uma forma precisa de falar? Mesmo assim ela nos enganará. Como prova disso, prossigamos com o exemplo. Se dizeis: ‘Minto’ e se estais dizendo a verdade, então estais mentindo. A arte, a razão, a força da conclusão desta são idênticas às da outra; entretanto eis-nos atolados. [A] Observo os filósofos pirrônicos, que não podem expressar sua concepção geral em nenhuma forma de falar, pois precisariam de uma nova linguagem. A nossa é toda formada de proposições afirmativas, que lhes são inteiramente hostis; de forma que, quando eles dizem: ‘Eu duvido’, incontinenti são agarrados pelo pescoço para serem obrigados a admitir que pelo menos asseguram e sabem que duvidam. Assim, forçados a escapar por meio desta comparação com a medicina, sem a qual seu ponto de vista seria inexplicável: quando pronunciam ‘Ignoro’ ou ‘Duvido’, dizem que essa proposição carrega a si mesma, que expele os maus humores e ao mesmo tempo transporta a si mesmo para fora”<sup>163</sup>.

Assim, Montaigne evocava o sofisma do mentiroso e apresenta o seu “que sei eu” como tentativa de prática de uma linguagem não-assertiva, essa linguagem cética o ajudava a ter mais mobilidade no estabelecimento das proposições, por isso contraditório em suas asserções. No terceiro volume ele também apresenta essa preocupação do cuidado contra esse elemento dogmático da linguagem, operaria uma apologia de um modo de responder “não resolutivo” e sugeriria ao leitor um conjunto grande de palavras que instigam a inquirição. Por isso Montaigne apresenta uma tentativa de quebrar essa postura do preceito e da sentença. Ele emprega expressões como “Il me semble”, “a l’avanture”, “aucunement”, “quelque”, “on dict”, “je pense”. Montaigne buscava uma linguagem menos resolutiva.

“Gera-se muito abuso no mundo [C] – ou, para dizê-lo mais ousadamente, todos os abusos do mundo são gerados – [B] pelo falo de nos ensinarem a hesitarmos em professar nossa ignorância, [C] e de sermos obrigados a aceitar tudo o que não podemos refutar. [B] Falamos de todas as coisas como preceito e sentença. O estilo em Roma determinada que mesmo aquilo que uma testemunha por haver visto com os próprios olhos e o que um juiz decidia por sua mais segura ciência fosse formulado nesse modo de falar: ‘Parece-me’. Fazem-me detestar as coisas verossímeis quando as expõe como infalíveis. Gosto destas palavra, que brandam e moderam a temeridade de nossas asserções: ‘talvez’, ‘de certo modo’, ‘algum’, ‘dizem’, ‘acho’, e outras semelhantes. E, se tivesse precisado educar crianças, tanto lhes teria posto nos lábios esse modo de responder, [C] inquiridor, não resolutivo: [B] ‘o que isso quer dizer’, ‘não estou entendendo’, ‘poderia ser’, ‘é verdade?’ que elas teriam

<sup>163</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, Apologia de Raimond Sebond, *Os Ensaio*s, p. 292.

conservado aos sessenta anos o jeito de aprendizes, ao invés de aos dez anos fazerem papel de doutores, como fazem. Quem quiser sarar da ignorância tem de confessá-la”<sup>164</sup>

Também podemos, nesse aspecto da proximidade de Montaigne com o discurso cético, pensar na crítica de em Sexto Empírico em seu *Contra os gramáticos*, Montaigne em muitas ocasiões atacava os manuais de gramática e os definia como inúteis. Nesse livro, Sexto Empírico estabelece dois fortes argumentos contra a arte da gramática. O primeiro era o da impossibilidade do tratamento técnico e teórico por parte dos poetas e escritores, os gramáticos afirmavam que sem esse conhecimento não era possível construir uma exegese da poesia, se cabe apenas à gramática ser o conhecimento empírico das coisas ditas pelos poetas e pelos escritores. O segundo argumento derruba a crença na utilidade da gramática “para a vida e sua necessidade para a bem-aventurança”, da gramática como gnomologia poética, útil para a vida e como princípio filosófico, da gramática como explicação das coisas<sup>165</sup>. Montaigne parece se aproximar da crítica cética aos gramáticos e aos sofistas, na recusa desse conjunto de disciplinas que eram capazes de harmonizar esse conteúdo verdadeiro da linguagem com as palavras. Essa proximidade é aparente tanto na recusa da relação entre conhecimento e linguagem quanto da importância desse conhecimento escolar para a condução de uma vida de sabedoria e de virtude.

Sexto Empírico evoca o caráter da aparência maliciosa da poesia, quando ocorre a presença da oposição das coisas ditas pelos poetas, da certeza da utilidade e da verdade das coisas que são ditas. Dar provas da realidade dessas coisas ditas não era, segundo Sexto, uma prática conferida à gramática mas sim à filosofia. O que tornava útil essa organização da disciplina gramática diz respeito à convenção daquilo que é o certo das coisas que são ditas. No entanto com a decorrência da oposição entre as coisas ditas, da variedade tanto do que os poetas dizem quanto do que os gramáticos dizem dessas coisas que dizem os poetas, Sexto apontava que os homens possuíam a tendência de escolher sempre o pior dessas coisas que foram ditas pelos gramáticos sobre os poetas. As máximas gnômicas e as exortações não precisavam da gramática, pois eram os filósofos os responsáveis por essas distinções dos proferimentos, da rejeição e da seleção dos testemunhos poéticos. Outro grupo, além dos gramáticos, também faria uso da afirmação da utilidade da gramática para a vida, “aqueles que enganam a grande multidão na ágora; // pois não é difícil encontrar poetas brigando e cantando aquilo que a multidão deseja, quando até mesmo os que filosofam

<sup>164</sup> MONTAIGNE. Capítulo XI, Dos Coxos, *Os Ensaio*s, vol III, p. 369.

<sup>165</sup> SEXTO. *Contra os gramáticos*, p. 125.

proeminentemente falam contraditoriamente”<sup>166</sup>. Dessa forma, aqueles que possuem uma habilidade da linguagem para a vida pública também utilizavam esses ditos conhecimentos da gramática para persuadir a multidão que os ouvem, mas não para a busca da verdade, e sim por divertimento, por prazer, por dinheiro, por frivolidades ou bens vãos. Acreditamos que Sexto se referia aos sofistas nesse trecho.

Havia, na investigação de Sexto, uma comprovada variedade das coisas ditas pelos poetas, da sua utilização dessas palavras para as mais diversas ocasiões, o que acabava tornando a gramática inútil, pois ela era incapaz de “indicar qual parte se deve confiar como verdadeira e qual se deve desacreditar como falsidades míticas”<sup>167</sup>. Mesmo que ocorra uma comprovada utilidade da gramática para a cidade, “uma vez que o testemunho poético veio a causar a vitória aos lebedianos”, Sexto Empírico associa os gramáticos aos ferreiros e sapateiros, “um sapateiro ou um ferreiro são necessários para a cidade, mas não necessitamos nos tornar ferreiros ou sapateiros para sermos bem-aventurados. Assim, a gramática, mesmo que seja útil para a cidade, não necessariamente é útil para nós”. Em Sexto também havia uma busca por um ideal superior de vida que se afastava daquele submetido à necessidade, no entanto a gramática era inútil na capacidade de conversação, no lugar dela ele incluía a aptidão comum. Posicionamento semelhante à aptidão para a conversação em Montaigne, nela não havia a necessidade da construção dos discursos em conformidade com manuais de retórica, de gramática. O círculo de amizade e de conversação, em Montaigne, era pequeno e restrito, aberto apenas àqueles que tivessem a capacidade de acompanhá-lo em uma conversação animada, amigável, movimentada e serena. A erudição, o saber disciplinar e livresco não eram pressupostos a se ter para adentrar no espaço comum que Montaigne cria com seus *Ensaio*s.

Voltando a Sexto Empírico, a crítica dele ao uso da poesia se direcionava, portanto, a dois grupos, ao dos filósofos e aos não-filósofos. Sobre a crítica aos não-filósofos e amantes da gramática, ele afirmava a não necessidade da gramática, pois para a vida, a poesia era prejudicial. Esse gênero não almejava a verdade e conduzia as almas mais pelo falso do que pela realidade, a poética tornava as paixões humanas mais intensas, “da mesma forma os loucos de amor e os bêbados se inflamarão ainda mais ouvindo a poesia de Alceu e de Anacreon”. Nesse sentido, a persuasão e a mobilização das paixões tornavam a poética problemática, na busca pela refutação daqueles “que sustentam possuir uma técnica

---

<sup>166</sup> SEXTO. *Contra os gramáticos*, p. 133.

<sup>167</sup> SEXTO. *Contra os gramáticos*, p. 139.

gramatical que faz o diagnóstico das coisas que são ditas pelos escritores e poetas”<sup>168</sup>, da técnica da composição da prosa e da poesia que se levava em consideração as palavras que significam e das coisas que são significadas. Assim, o conhecedor da gramática perdia essa fundamentação técnica, pois o gramático não consegue levar em consideração todas as coisas que são ditas por escritores e poetas. O pretensioso detentor falhava na sua confiança do conhecimento das palavras ou das coisas a elas subjacentes, das diferentes temáticas que envolvem as palavras e seus significados. Sexto enumera um conjunto de temas possíveis, a física, a matemática, a musical. A refutação se fundamenta na exposição dessa diversidade que iria muito além do saber do gramático. Ele não consegue ser totalmente sábio e conhecedor de todas essas ciências que vão muito além dessas enumeradas. O gramático se deparava com uma composição tão diversa de temas que ficava “cego nesses assuntos, também o será em relação aos poemas escritos acerca deles”<sup>169</sup>. Percebemos novamente aqui o caráter não-assertivo, a conclusão não é feita de forma resolutiva, a refutação surge com a imensidão de temas que torna tolo o esforço do gramático. Para Sexto, a gramática era uma pretensão dogmática, pois operava contrariamente ao argumento cético, que diante de uma infinidade de possibilidades acabava recaindo na incerteza e na suspensão do juízo. Sexto usa a metáfora do sol que ao invés de iluminar o desconhecido, ofusca a visão daqueles que o fitam diretamente. O gramático “nada conhece dessas coisas”<sup>170</sup>. Da mesma forma que a gramática não é útil para a descoberta da coisa significada indicada pelas palavras, também não conseguiam compreender pelo menos os nomes das coisas que dizem conhecer. Não havia uma técnica para conhecer uma palavra, pois havia uma infinidade de palavras, “formadas de maneiras diferentes, por pessoas diferentes ou que são atribuídas a coisas que não conhecemos”<sup>171</sup>. Com isso, os gramáticos não conseguiam conhecer as coisas, as palavras, não possuíam uma “técnica exegética das coisas ditas pelos poetas e escritores”, portanto inútil para a vida e para a bem-aventurança.

Montaigne nos parece próximos dessa crítica cética contra os retóricos, os gramáticos e os filósofos dogmáticos, que creem nessa noção que busca o conteúdo da realidade na linguagem. Em sua *Apologia de Raymond Sebond*, Montaigne mostra a sua crítica à pretensão que os homens possuíam ao afirmarem que era possível fazer uso das palavras em semelhança

---

<sup>168</sup> SEXTO. Contra os gramáticos, p. 141.

<sup>169</sup> SEXTO. Contra os gramáticos, p. 143.

<sup>170</sup> SEXTO. Contra os gramáticos, p. 147.

<sup>171</sup> SEXTO. Contra os gramáticos, p. 149.

com a essência de seus significados. Usou recorrentemente a metáfora dos ventos, que ora é positiva e ora é negativa, nesse caso ela era pejorativa na relação com as palavras.

“[A] Dizemos: bem, poder, verdade, justiça. São palavras que indicam alguma coisa grande; mas essa coisa, não a vemos nem imaginamos. [B] Dizemos que Deus tee, que Deus se encoleriza, que Deus ama, ‘expressando em termos mortais coisas imortais’; tudo isso são agitações e emoções que não podem existir em Deus segundo nossa maneira de ser, nem podemos imaginá-lo segundo a dele. [A] Somente a Deus cabe conhecer-se e interpretar suas obras”<sup>172</sup>.

Assim, podemos vislumbrar o posicionamento de Montaigne diante dos conceitos metafísicos em sua relação com a linguagem, escorando-se nos princípios céticos do capítulo de sua *Apologia* ele tecia a crítica à ciência da linguagem. Para ele havia uma obscuridade na linguagem, o caráter ternário da linguagem no século XVI que Foucault explica, os filósofos se cobriam por essa linguagem enigmática, daí a oferta de Montaigne ao leitor, se contrapondo ao que os filósofos ofereciam na relação do conhecimento com as palavras.

“[B] Por que não apenas Aristóteles mas a maioria dos filósofos aspiram à dificuldade, se não foi pra ressaltar a vanidade do assunto e distrair a curiosidade de nosso espírito, dando-lhe o que se apascentar, dando-lhe para roer esse osso oco e descarnado?”<sup>173</sup>

Novamente esbarramos na proposta corporal e material dos *Ensaio*s aos seus leitores. Ao contrário do osso oco e descarnado (*os creux et descharné*) os seus *Ensaio*s eram de carne e osso, tinham uma vitalidade, como um corpo vivo que oferta aos homens com a afirmação de fragilidade. Essa declaração de fraqueza tinha seu sentido negativo suprimido e garantia aos homens uma plena libertação para o movimento salutar. Pela conversação, pelo uso desregrado e o tom não-assertivo de sua linguagem, Montaigne conseguia possibilitar a mais livre liberdade de julgamento. Não prezava pela dificuldade, pela profundidade, caminhando pelas superfícies, pela vida comum, ele traria certa plenitude ao uso comum da linguagem, sem usá-la como os filósofos ou como os estudiosos em retórica e gramática. Montaigne não se prende aos ornamentos e ao conteúdo intrínseco das palavras, se apegava ao convencional ao costumeiro, à linguagem do mundo:

“A dificuldade é uma moeda [C] que os sábios empregam, como os prestidigitadores, para não revelar a vanidade de sua arte, e [B] com a qual a tolice humana se contenta facilmente: ‘foi pela obscuridade de sua linguagem que Heráclito adquiriu sua reputação, sobretudo entre as mentes superficiais. De fato, os tolos admiram e apreciam tudo mais o que vêem oculto por uma

<sup>172</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, Apologia de Raimond Sebond, *Os Ensaio*s, vol II, p. 250.

<sup>173</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, Apologia de Raimond Sebond, *Os Ensaio*s, vol II, p. 262.

linguagem enigmática'. [C] Cícero repreende alguns de seus amigos por se verem acostumado a gastar com astrologia, o direito, a dialética e a geometria mais tempo do que essas artes mereciam; que isso os desviava dos deveres da vida, mais úteis e honestos. Os filósofos cirenaicos menosprezavam igualmente a física e a dialética. Zenão logo no início dos livros de sua *República*, declarava inúteis todas as artes liberais”<sup>174</sup>

Mesmo com a negação ele não abole o uso dessa tradição das Belas-Letras, no entanto, Montaigne faria uso da linguagem comum, se apoiaria no vocabulário simples e rude. Montaigne dizia que o latim era sua língua materna, acreditamos que se trata de uma hipérbole nessa afirmação, mesmo não recusando que desde a tenra infância ele tivesse um preceptor para ensiná-lo esse idioma. O latim foi usado de maneira fortuita pelas citações dos Antigos, o francês é a matéria responsável por dar corpo à prática do livre julgamento, é a língua de uso comum. Montaigne também frequentemente elogiava a força dos dialetos locais. Françoise Dutard-Argot apresenta a grande importância do latim mundo do renascimento e no círculo dos humanistas. Era a língua de referência para o acesso aos Antigos, também funcionava na comunicação entre os letrados e diplomatas da Europa Ocidental, era a língua usada no ensino nos colégios e nas universidades e a língua da Igreja e que permitia a união da cristandade. Mesmo assim, houve na segunda metade do século XVI um esforço cada vez maior por impor a substituição do latim e os dialetos regionais pelo francês, cita como exemplo a *l'ornonnance* de Villers-Cotterêts de 1539, que definia uma necessidade de tradução dos textos antigos devido a um número crescente de leitores. Importantes textos foram publicados em francês no século XVI, as várias edições das crônicas de *Gargântua e Pantagruel* publicadas por François Rabelais na “cidade dos livreiros” em Lyon, o *La Deffence et illustration de la langue françoise* publicado em 1549 por J. Du Ballay, o *De la precellence du langage François* publicado em 1579 por H. Estienne que influenciariam o uso da língua vernácula, da entrada do francês na esfera científica e sua presença no campo literário. Dutard-Argot também mostra que o francês era a língua usada nos espaços da nobreza, na corte do rei, nas casas dos príncipes e grandes senhores<sup>175</sup>. Também existia um esforço por dar ao francês a possibilidade da eloquência, da arte da composição dos escritos em língua francesa a partir dos manuais de arte poética e retórica. Manuais de retórica como o *La rhétorique françoise* de A. Fouquelin publicado em Paris em 1535, *De l'eloquence Françoise*, publicado por G. Du Vair em 1595, esses tratados proporiavam ordens de composição, uma hierarquia dos estilos e gêneros, responderiam às necessidades

<sup>174</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, Apologia de Raimond Sebond, *Os Ensaio*s, vol II, p. 263.

<sup>175</sup> ARGOT. Aspects de la langue française à l'époque des Essais, p.14.

dos eruditos que buscam unir eloquência, retórica com a língua francesa. No entanto, havia em Montaigne não apenas uma busca, mas um orgulho pelo uso do vocabulário da praça pública, do uso das expressões e dialetos locais, a língua vulgar não o limitava, pelo contrário, percebemos que a não submissão a regras retóricas, gramaticais e da filosofia liberava os homens para o livre julgamento, para a composição livre do texto.

Ele se escorava nessas palavras do francês vulgar por todos os seus livros, retomava recorrentemente o argumento de que os artifícios das ciências e das artes “em mãos baixas e vis” causavam um grande mal-estar social. Seu percurso de escrita não se balizava em modelos pré-estabelecidos ou em formas fixas para a formação do seu livro, em suma, em pretensas tentativas de profundidade como adequação às mais belas formas de escrever. A eloquência, a retórica, as artes liberais em geral, foram recusadas por ele, devido às suas limitações, por serem correntes a prendê-lo. Os métodos pedagógicos tradicionais, ou seja, aqueles que fizeram parte de sua educação no *Collège de Guyenne*, não se conformaram a aquilo que era, para ele, à melhor educação para as crianças. Em *Da educação das crianças*, dedicado à senhora Diane de Foix, condessa de Gurson, inicia capítulo apresentando a importância de um filho para o pai, de que independentemente do filho possuir falhas ou particularidades inconvenientes, não devia ser negada a ele toda a afeição que merece. “Seja como for ele é seu”, e semelhante a esse fundamental e inescapável laço, eram os argumentos de Montaigne de que seu testemunho sobre sua infância e educação são de um homem que não “saboreou das ciências mais do que a primeira casca, e dela não reteve mais que uma impressão geral e informe: um pouco de cada coisa e nada profundamente, à francesa”.

Montaigne debocha das disciplinas escolares,

“pois, em suma, sei que há uma medicina, um direito, quatro partes na matemática, e grosseiramente sei a que elas visam. [C] E porventura sei também o que pretendem as ciências em geral para o serviço de nossa vida”<sup>176</sup>.

Apesar do reconhecimento da importância dessas disciplinas declara:

“[A] porém, avançar mais profundamente, ter roído as unhas estudando Aristóteles, [C] monarca da doutrina moderna, ou empenhar-me com afinco em alguma ciência, isso nunca fiz. [C] Nem há arte da qual soubesse representar sequer os primeiros delineamentos”.

O atestado de ignorância era feito apesar da reconhecida diferença mostrada por ele entre sensatez e erudição vazia. Os acréscimos reforçavam tanto a insuficiência da garantia de

---

<sup>176</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVI, Da educação das crianças, *Ensaaios*, vol I, p. 218.



conhecimento dessas ciências e artes quanto à contradição entre reconhecer a importância e não se importar por não as conhecer.

“Não travei relações com nenhum livro sólido, exceto Plutarco e Sêneca, em quem me abasteço como as danaides, enchendo e vertendo sem cessar. Fixo alguma coisa disso neste papel; em mim, praticamente nada”<sup>177</sup>.

Mesmo assim reconhecia o peso e a importância dos Antigos, dessas tradições das Belas-Letras, Montaigne vergava quando pressionado por eles, por isso seu avanço “às apalpadelas, cambaleante, tropeçando e pisando em falso”. François Hartog discute que no Renascimento, fazer o que os antigos praticavam significava ocupar um posto em uma cadeia de melhoramentos. Era a ideia dos anões modernos sob os ombros dos gigantes antigos, pois graças aos antigos, os modernos podiam ver mais longe, pela graça do legado. Hartog mostra que havia uma ambivalência nessa relação, pois ela ao mesmo tempo permitia um acúmulo de conhecimento e também uma destruição. Essa *aemulatio* não era passiva e nem retorno, era uma postura de não necessitar de comentários e glosas. Mostrar que o reconhecimento da grandeza dos antigos não limitava o potencial criativo dos modernos<sup>178</sup>. Montaigne ao ver um território além de suas capacidades, sua visão se turvava, não conseguia decifrá-lo. Buscando os meios próprios e naturais em sua investigação, os usava sem sujeitar-se, encontrava nos bons autores aquilo que o servia para a abordagem dos assuntos. Ao se comparar aos Antigos, Montaigne se via fraco, entorpecido.

“[A] e também porque tenho isto, que nem todos têm, de reconhecer a máxima diferença entre eles e mim. E apesar disso, deixo minhas ideias correrem assim fracas e insignificantes, como as produzi, sem lhes rebocar nem remendar os defeitos que tal comparação me revelou”<sup>179</sup>.

Entre Crísipo, que misturava a seus livros passagens de outrem e Epicuro que dos trezentos volumes não havia usado uma única citação, parece que Montaigne faz uma mistura, cita mantendo seus traços, sem perder-se em outrem. Montaigne se opunha a ideia da educação como uma gélida repetição, tanto por parte daquele que ensina quanto do que é ensinado, o preceptor precisava ter outra postura diante do seu discípulo:

“não cessam de martelar em nossos ouvidos, como quem despejasse em um funil, e nossa tarefa é apenas repetir o que nos disseram. Gostaria que ele corrigisse esse ponto, e que já desde o início, dependendo do alcance da alma que tiver nas mãos, começasse a colocá-la na parada, fazendo-a experimentar as coisas, escolhê-las e discernir por si mesmas; às vezes abrindo-lhe caminho,

<sup>177</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVI, Da educação das crianças, *Ensaaios*, vol I, p. 218.

<sup>178</sup> HARTOG. O confronto com os antigos. In: *Antigos, o passado e o presente*, p. 124.

<sup>179</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVI, Da educação das crianças, *Ensaaios*, vol I, p. 219.

às vezes deixando-a abri-o. Não quero que ele invente e fale sozinho, quero que escute o discípulo falar por sua vez”<sup>180</sup>.

Evitava, assim, que o ensinamento se dê apenas como autoridade, “tanto nos submeteram às cordas que já não temos livres os passos. Nosso vigor e nossa liberdade estão extintos”<sup>181</sup>.

Nesse próximo trecho ele ataca o *Trivium*, ao dar sua opinião sobre o que significa inteligência ele diz que “é que vê e que ouve, é que tudo aproveita, que tudo dispõe, que age, que domina e que reina; todas as outras coisas são cegas, surdas e sem alma”<sup>182</sup>. Os homens a tomavam de maneira covarde e servil, pois não damos à inteligência a liberdade de fazer algo por si mesma.

“Quem algum dia perguntou a seu discípulo o que lhe parece [B] da retórica e da gramática [A], desta ou daquela frase de Cícero? Pegam-nas em nossa memória todas emplumadas, como oráculos em que as letras e as sílabas participam da substância das coisas. [C] Saber de cor não é saber: é conservar o que foi entregue à guarda da memória. Do que sabemos efetivamente, dispomos sem voltar para o livro. Desagradável competência, a competência puramente livresca!”<sup>183</sup>.

Montaigne negava, portanto, o mal-uso da tradição das disciplinas das Sete Artes Liberais, elas não garantiam, tanto uma boa educação para a elevação da alma, quanto à prática do bom julgamento. A educação escolar, pautada por esses cânones ocidentais, mesmo quando ele reconhecia a importância desses ricos escritos, não possibilitavam a prática da sensatez, mas apenas a reprodução da estupidez gerada pelo acúmulo livresco.

Ter o conhecimento desse vasto acervo só fortalecia o caráter artificioso dessas artes, recorrentemente associadas por Montaigne às metáforas que se referem ao vazio, às ausências que parecem preencher e dar profundidade às palavras. Ele possuía um profundo desprezo por esse acúmulo livresco, pelos métodos da gramática e da retórica e debocha de quem os seguem religiosamente. Sergio Cardoso percebe esse posicionamento de Montaigne como reação à desfiguração e corrupção do estudo das Letras. Esse esforço por seguir os manuais da retórica e gramática não conseguia restituir o domínio perfeito sobre a língua, apenas alimentava uma inclinação para o formalismo, que produzia um discurso vazio, um pedantismo retórico<sup>184</sup>.

<sup>180</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVI, Da educação das crianças, *Ensaaios*, vol I, p. 220.

<sup>181</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVI, Da educação das crianças, *Ensaaios*, vol I, p. 226

<sup>182</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVI, Da educação das crianças, *Ensaaios*, vol I, p. 227.

<sup>183</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVI, Da educação das crianças, *Ensaaios*, vol I, p. 228.

<sup>184</sup> CARDOSO. Montaigne, uma ética para além do humanismo, p. 260.

“[B] Quanto ouvís falar em metonímia, metáfora, alegoria e outros nomes semelhantes da gramática, não parece que estão mencionando alguma forma de linguagem rara e estrangeira? São designações que abrangem a tagarelice de vossa camareira”<sup>185</sup>.

Para Montaigne,

“somos apenas cerimônia: a cerimônia transporta-nos e deixamos de lado a substância das coisas; agarramo-nos aos galhos e abandonamos o tronco e o corpo. (...) A cerimônia proíbe-nos de expressar em palavras as coisas lícitas e naturais, e acreditamos nela”<sup>186</sup>.

Tratando-se da crítica contra Lutero, das dissensões e discussões sobre a interpretação das sagradas escrituras ele retruca contra a pretensão do partido protestante.

“Nossa contestação é verbal. Pergunto o que é a natureza, voluptuosidade, círculo e substituição. A questão é de palavras e contenta-se com palavras. Ao perguntar o que é uma pedra? A resposta seria a de que é um corpo, e o que é um corpo? Uma substância seria o corpo, mas ‘e substância, o quê?’ E assim sucessivamente, acabaria acuando o interrogatório até o fim de seu dicionário. Troca-se uma palavra por outra palavra e frequentemente mais desconhecida”<sup>187</sup>.

“*Nostre contestation est verbale*”, “*la plus part des occasions des troubles du monde sont Grammairiennes*”, apesar da crença na metafísica da linguagem, Montaigne mostra que nada garante a proximidade das palavras às essências das coisas. O estudo da retórica, da gramática, da teologia, as fórmulas das Belas Letras, apenas contribuíam para a inconstância artificiosa e belicosa. Nesse sentido, Montaigne se aproximava da crítica dos filósofos à sofística e ao mesmo tempo a recusaria, ele apresenta a incapacidade dessa filosofia da linguagem, não traria constância. Os significados das palavras se fundariam por “fruto da galhardia da imaginação” dos homens, pura convenção e confusão. Como vimos, o conteúdo verdadeiro das palavras, a vitalidade do texto acontecia quando elas vêm acompanhadas por uma alma que se externaliza em palavras, em discurso de acordo com o caráter do escritor ou orador, da alma que condiz, nessa perspectiva, com o que é expressado. Em tempos de miséria pública em que esses homens virtuosos, honestos, humildes eram escassos, esse ideal da *aretê* não seria, segundo Montaigne, garantido e nem produzível pelos métodos da educação, das artes e das ciências. Isso explica a ida de Montaigne ao mundo comum, por tentativa de aproximação daquilo que era o natural, à charla do homem simples, àqueles que não apenas aceitam, mas se comprazem com sua condição, daqueles que vivem

<sup>185</sup> MONTAIGNE. Capítulo LI, Da vanidade das palavras, *Os Ensaios*, vol I, p. 456.

<sup>186</sup> MONTAIGNE. Capítulo XXVII, Da presunção, *Os Ensaios*, vol I, p. 450.

<sup>187</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, Da experiência, *Os Ensaios*, vol III, p. 430.

harmoniosamente com o que lhes foi concedido por Deus e pela natureza, daqueles que não sentem falta, não vivem de e para os artifícios. Esses homens simples e honestos viviam virtuosamente, com a fisionomia intacta diante das atribulações do mundo. Montaigne colocava esses homens em evidência e não a imagem do homem erudito, eloquente, que dá mais prova de tolice do que sensatez.

Montaigne buscava o francês comum, pois para ele essa língua o favoreceria em muitos aspectos, dando-lhe liberdade e ao mesmo tempo o mantinha em sua condição, de um pequeno que aceita sua posição e condição e que não tentava ultrapassar essa imensidão que o separa dos Antigos.

“Quando escrevo, dispenso a companhia e a recordação dos livros, de medo que eles interrompam minha forma. E também porque, na verdade, os bons autores humilham-me demais e abatem meu ânimo. Uso de bom grado o estratagema daquele pintor que, tendo representado miseravelmente alguns galos, proibiu que seus auxiliares deixassem entrar no estúdio qualquer galo de verdade”<sup>188</sup>.

Eram dois os motivos do uso do vulgar da língua francesa. O primeiro era a lição de humildade, de se ater às condições que lhe foram dadas e de libertação, os bons autores o interromperiam no seu exercício ensaístico. A lição de humildade era acompanhada pela crítica à ciência da linguagem e aos modelos retóricos de proferir discursos, e pela linguagem não-assertiva cética, a fim de evitar a eloquência vazia e pretensiosa. Forte crítica à pretensão de aproximar as coisas às palavras, da crítica à capacidade de conhecimento, excelência e beleza, não há arte ou ciência que as garanta elegância e sabedoria. O segundo motivo era a via do rebaixamento das palavras ao campo da língua vulgar, da recusa de qualquer molde ou forma que busque aprisionar esse registro agitado da experiência, como as palavras usadas na conversação entre amigos. A escolha das palavras, das expressões, dos caminhos para mobilizar e sensibilizar os seus leitores era feita sem sair do mundo da praça pública, pelas conversações simples fundamentadas nos discursos e palavras de usos correntes. Essa opção da linguagem do mundo era a medida moderada de vulgaridade e polidez, mistura improvável, mas fértil e libertadora. O exemplo dos pequenos, dos caixeiros, pastores, dos homens das tabernas, fortalecia essa ida para as palavras do mundo, que apesar da inferioridade na hierarquia social, eles mereciam toda a atenção e valor, essa língua grosseira fortalecia a conversa amigável para o convívio pacífico. A lição e a prática da humildade e resiliência não se encontravam nos círculos eruditos, nem nas universidades, nem do mundo

---

<sup>188</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaios*, vol III, p. 134..

da polidez da corte ou das casas de mais alto prestígio, mas no exemplo dos pastores e dos caixeiros. A prática da conversação já era feita por eles naturalmente, essa busca não se constituía como um ideal a ser buscado ou como resultado de uma dedução racional e lógica, para Montaigne isso já existia no mundo, era uma relação costumeira e tradicional entre homens simples. Só era possível percebê-las com a confissão de fragilidade, pois ela permite o caminho para a humildade, a vaidade deixava o exemplo desses homens simples fora do campo da visão.

“Discutirei um dia inteiro calmamente, se a condução do debate for seguida com ordem. Não é tanto a força e a sutileza que peço, como a ordem. A ordem que vemos diariamente nas altercações dos pastores e dos caixeiros, nunca entre nós. Se eles se desencaminham, é em incivilidade; isso os desvia do tema: o assunto segue seu curso. Se falam antes da hora, se interrompem o outro, pelo menos se entendem. Para mim, sempre responde bem demais quem responde com propriedade. [B] Mas quando a discussão é confusa e desordenada, abandono o assunto e ateno-me à forma com irritação e sem comedimento, e lanço-me a um modo de debater teimoso, malicioso e imperioso, do qual tenho de envergonhar-me depois”<sup>189</sup>.

A diferenciação entre a posição social de Montaigne com seus leitores e eles, os homens simples, era evidenciada, “nunca entre nós”, mas esses homens “incivilizados” conseguiriam manter a ordem nas conversações, mesmo quando há divergências, quando eles se interrompiam, era devido à falta de polidez, por costume. A interrupção não era feita por caráter, vaidade e orgulho, mas por convenção. Semelhantes aos Antigos, a plebe praticava a conversação verdadeiramente, não como artifício, usavam as palavras vulgares, baixas, mas sólidas e o com o peso que acompanhava a alma daquele que expressa a palavra. Montaigne assemelha-os a Sócrates, por sua virtude na sua forma de comunicação com o interlocutor que estabelece objeções, no entanto, essa forma de conversação dos homens simples se dissemelharia da dos filósofos, pois ela não se sujeitava às ciências, sua virtude existe pela não sujeição à pretensão de conhecimento como resultado.

“[B] Quem obteve entendimento na lógica? Onde estão suas belas promessas? [C] ‘Nem a viver melhor nem a raciocinar melhor’. [B] Acaso vemos mais algaravia no palavrado das regaterias do que nas disputas públicas dos homens dessa profissão? Eu preferiria que meu filho aprendesse a falar nas tavernas e não nas escolas de eloquência. Escolhei um mestre em artes, conversai com ele: por que não nos faz sentir essa excelência artificial e não arrebatava as mulheres e os ignorantes, como nós, pela admiração à solidez de seus argumentos, à beleza de sua ordenação? Por que não nos domina e não nos convence como quiser? Um homem tão superior em matéria e em método, por que mescla à sua esgrima injúrias, falta de moderação e furor? Se ele despir seu

<sup>189</sup> MONTAIGNE. Capítulo VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaíos*, vol III, p. 210.

capelo de doutor, sua toga e seu latim; se não azucrinar nossos ouvidos com Aristóteles nu e cru, tomá-lo-eis por um de nós, ou pior. Parece-me, desse encavalamento e entrelaçamento de linguagem com que nos pressionam, que acontece como com os presdigitadores: sua flexibilidade ataca e força nossos sentidos, mas não abala nossa convicção; fora dessa comédia, eles nada fazem que não seja comum e vulgar. Por serem mais eruditos não são menos ineptos”<sup>190</sup>

Nem o método, nem a disposição racional da argumentação habilitavam esse homem erudito e mestre na arte da eloquência a conseguir a mais alta excelência. As palavras polidas e calculadas não abalavam a convicção, por não terem o conteúdo capaz de mobilizar e movimentar a alma do ouvinte. No máximo maltrata o ouvido, não atinge a alma, obrigava o ouvinte a, infelizmente, experimentar palavras vazias e incapazes de prover a promessa do convencimento ou da mobilização de suas paixões. Montaigne, portanto, ao querer descrever-se ao natural, sem qualquer vestígio de artifício, ou melhor, do falar de si com o mínimo possível de artifício, diz que abre mão de todo formato, molde, “capelo de doutor, sua toga e seu latim” para trazer ao leitor sua nua e não crua figura. Ele não se diferenciava do comum e do vulgar, experimentava e vivia a vanidade comum à condição humana, às artes e às palavras. Assim, Montaigne retira dos eruditos a carga que eles acreditavam ter, leva esse peso ao caixeiro, ao pastor, ao camponês que vive a vida comum, que aceitam virtuosamente sua condição e dela colhe seus frutos. Montaigne dispensava, assim, esse material apodrecido que os eruditos forneciam. Na construção do seu retrato ao outro, nesse registro livre de seus julgamentos, a fonte dessa matéria literária se misturava com esse conjunto vivo e rico das formas populares e comuns de comunicação.

“Encontro em nossa língua bastante material, mas uma certa falta de elaboração; pois não há nada que não pudesse fazer com o jargão de nossas caçadas e de nossa guerra, que é um generoso terreno a ser aproveitado; e as formas de falar, como as plantinhas, melhoram e fortalecem com a transplantação. Acho-a suficientemente abundante, mas não [C] maleável e [B] vigorosa o suficiente. Costuma desmoronar sob uma ideia poderosa. Se caminhardes com concentração, amiúde sentireis que ela se abate sob vós e cede, e que na sua falta o latim vem em socorro, e para outros o grego. De algumas dessas palavras que acabo de selecionar é mais difícil percebermos a energia, pois em certa medida o uso e a frequência depreciaram a vulgarizaram sua graça. Como na nossa comum, encontram-se ali expressões excelentes e metáforas cuja beleza fenece de velhice e cuja cor desbotou por manuseio excessivo. Mas isso nada rouba o prazer dos que têm bom faro nem atenta

---

<sup>190</sup> MONTAIGNE. Capítulo VIII, Da arte da conversação, *Os Ensaios*, vol III, p. 212.

contra a glória daqueles autores antigos que, como é plausível, foram os primeiros a dar tal lustre a essas palavras”<sup>191</sup>.

Mesmo com Montaigne dizendo sobre a falta de elaboração da língua vulgar, o francês da vida comum era aproveitado, ele apresentava uma utilidade a ele devido à sua fertilidade, ao seu aspecto de matéria prima orgânica e natural. A imperfeição e a inferioridade dessa linguagem bruta frente ao latim fortaleciam e potencializavam a variabilidade e a vitalidade do livre julgamento, a língua se comportava como uma forma de vida que promove o movimento salutar e estava presente na comunicação entre os homens conversação. Por isso a associação às “plantinhas”, dentro de *Os Ensaíos*, essas palavras, esses jargões, dos caixeiros, da taberna, dos pastores, essas expressões do mundo comum eram transplantadas e ganhavam vida e vigor. Entendemos que esse aproveitamento que Montaigne faz da língua vulgar tem relação com a discussão que Bakhtin faz em sua análise de François Rabelais e do caráter do vocabulário da praça pública e do potencial metafórico do uso dessa linguagem vulgar, de revigoração, rejuvenescimento, do aspecto ambivalente que, de certa maneira<sup>192</sup>. Apesar de Bakhtin nos advertir que Montaigne já não compreende o riso de Rabelais, podemos ver um aproveitamento da fertilidade e ambiguidade dessa linguagem da praça pública por Montaigne. Bakhtin mostra a imagem do garoto, personificação da juventude, da imaturidade, do inacabamento, qualidade metafórica da juventude antiga, do “garoto que brinca” de Heráclito. O “baixo” corporal de Rabelais conservava uma relação com nascimento e fecundidade, renovação e bem-estar. O sentido é ambivalente como ciclo vida-morte-nascimento, ancorava nesse elemento a questão de uma concepção única de mundo que se cria nas contradições, com a morte do mundo antigo e com o nascimento do novo. Por conta disso Bakhtin percebe o equívoco em atribuir ao rebaixado a grosseria e o cinismo, pois percebidos por uma outra concepção de mundo, que eleva o aspecto negativo dos fenômenos, do sentido vulgar e unilateral para a consagração daquilo que está rebaixado. Isso explicava a sua inesgotável vitalidade e propagação do vocabulário de praça pública, um vocabulário escolástico ou filosófico não conseguiam captar esse sentido ambivalente do baixo material e corporal. Ocorria o rebaixamento e a morte, depois a luz e a renovação, Bakhtin entrelaça o parto com a agonia como elementos indissociáveis, aspecto renovador e regenerador da

---

<sup>191</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaíos*, vol III, p. 133

<sup>192</sup> De uma certa maneira pois a polidez de *Os Ensaíos* é uma característica da linguagem oficial, que se contrapõe a linguagem não-oficial desse vocabulário da praça pública. Ocorreria uma mistura entre dessas linguagens, da oficial e da não-oficial.

satisfação das necessidades. Esses elementos grosseiros representavam a vida da praça pública com sua marca do não-oficial e da liberdade da praça pública <sup>193</sup>.

Para Bahktin, existia uma nova forma linguística, com mudanças de sentido e do surgimento de gêneros inéditos com essa não polidez da linguagem. Havia nessa linguagem familiar da praça pública um caráter universal, um clima de festa utópica e uma concepção profunda de mundo. Levava para o realismo grotesco esse princípio da vida material e corporal, em que corpo e vida possuíam um caráter universal e cósmico, como os exageros ou as grosserias blasfematórias e seu caráter infinito, positivo, afirmativo, alegre e festivo. Surgia, assim, o seu caráter ambivalente, do rebaixamento que transfere para o material o que era elevado e espiritual, seu aspecto topográfico, da degradação do sublime para seu rebaixamento, nascimento e ressurreição. O rebaixamento era a reaproximação da terra, da degradação como nascimento, em comunhão com a vida, seu valor não seria negativo, mas ambivalente, de negação e afirmação. O baixo era produtivo, de concepção e renascimento, tudo crescia profusamente, o que o leva a pensar que a paródia moderna degradava sem esse caráter de ambivalência regeneradora. Em Montaigne, como apontamos, essa linguagem da praça pública não apareceria como em Rabelais, no entanto podemos afirmar que nele há um rebaixamento das palavras à terra, na aproximação da linguagem à vida comum, como no trecho em que as palavras eram transplantadas, funcionavam como matéria orgânica viva <sup>194</sup>. O que impede Montaigne de se aproximar mais de Rabelais era a sua linguagem polida e incompreensão do elemento carnavalesco e festivo, no entanto poderíamos dizer que há uma mistura, em Montaigne, desse elemento ambivalente do rebaixamento. Esse aspecto ambivalente provocava a possibilidade do eterno morrer e nascer de seus movimentos e de suas palavras. A matéria rebaixada era a sua fonte principal, para Bakhtin, a concepção de corpo dos cânones era distinta com o mundo exterior, o corpo era acabado e perfeito, isolado, solitário e separado dos demais corpos. Em Rabelais, esse corpo não tinha fronteiras nítidas, grotesco em seu fundamento, o corpo não se separava do mundo, o corpo é monstruoso, disforme e horrível, que melhor exemplo em Montaigne desse corpo sem fronteiras definidas e estranho que não a da criança monstruosa, corpo monstruoso que não é descrito pela ótica do horror.

A baixa linguagem, pautada pela concepção grotesca de corpo, conseguia ajudar Montaigne a dar vida aos seus *Ensaio*s e produzir o nascimento e morte de seus diferentes

---

<sup>193</sup> BAKHTIN. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento - o contexto de François Rabelais, p. 130.

<sup>194</sup> BAKHTIN. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento - o contexto de François Rabelais, p. 19.



“eus”. Esse aspecto conferia à escrita de Montaigne o poder de morte e renascimento, de regeneração e transformação, o livro é Montaigne, se faz, desfaz e refaz. Esse baixo corporal e essa baixa linguagem tinham caráter organizador da imagem e da linguagem pela aproximação da terra, degradativa e regenerativa. Com a criação de uma nova concepção de realismo, segundo Bakhtin, havia uma recusa dessas imagens grotescas, dessa forma do vigor carnavalesco que possibilitava a coragem para a ousadia da invenção, da associação de elementos heterogêneos, da libertação do ponto de vista dominante, da divergência das convenções para a compreensão de uma ordem diferente de mundo. O aspecto estético do grotesco, em nossa compreensão, tinha muita presença dentro dos *Ensaio*s de Montaigne e dava força e potencial ao movimento espontâneo e regenerador, o rebaixamento das palavras fornecia o peso que as artes da eloquência não conseguiam dar às palavras.

“[B] Para este meu projeto, também me vem a propósito escrever em minha casa, numa terra selvagem onde ninguém me auxilia nem me corrige, onde não costumo frequentar homem que entenda o latim de seu padre-nosso e de francês um pouco menos. Faria melhor alhures, mas a obra seria menos minha; e seu fim principal e sua perfeição é ser exatamente minha”<sup>195</sup>.

Assim, a riqueza das palavras de Montaigne se dava por estar longe daqueles que o corrigiam, os eruditos em gramática ou em retórica, e também pela sua proximidade com os homens comuns e simples de seu entorno. Os manuais não davam material para *Os Ensaio*s, mas a convivência com aqueles que não têm estudos, etiqueta e polidez, daqueles que o rodeiam, seus vizinhos camponeses e sua criadagem, do uso de expressões comuns daquela região, das ruas e da praça pública. Rodeado por grosserias, bufonarias, expressões imperfeitas, essas palavras comuns, essa linguagem baixa enriquecia o texto com sua fertilidade. “Mas as imperfeições que são habituais e constantes em mim, seria traição suprimi-la”<sup>196</sup>.

Portanto, evitar essas imperfeições da linguagem era traição nessa construção desse retrato fiel de si mesmo. Também, esse caráter grosseiro que enuncia, acompanharia a alma do enunciador, um *gentilhome* de baixa nobreza, um *honnête homme*, um humilde fidalgo ou como a tradição portuguesa do período dizia, um homem discreto. Ele escolhia as palavras ao natural e sem artifícios, para a descrição natural de si mesmo. Discorrer sem cuidado emitia a intenção de espontaneidade e de um falar que acompanha a alma do homem simples, que caminha por suas páginas sem saber o objetivo final, que se perde em si mesmo sem se trair e sem se desconhecer. Essa despreocupação favorecia a produção desse registro de seus

<sup>195</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaio*s, vol III, p. 135.

<sup>196</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaio*s, vol III, p. 135.

juulgamentos sem modelo, sem forma predefinida, da criação permanente do movimento nessas falhas buscas por definições fixas de si mesmo. O vocabulário da praça pública dava mais condições ao escritor que confessa a incapacidade de dar constância a si mesmo, que oscila e se agita a cada instante, as palavras imperfeitas ganham sua plenitude por dar mais liberdade e se adequarem ao autor e aos seus costumes.

“Quando me disserem ou eu disser a mim mesmo: ‘És denso demais em imagens’. Esta é uma palavra das terras da Gasconha. Esta é uma expressão arriscada (não rejeito nenhuma das que estão em uso nas ruas francesas; os que querem combater o uso por meio da gramática estão brincando). Esta é uma argumentação ignorante. Esta é uma argumentação paradoxal. Esta é insensata demais. [C] És muito brincalhão, pensarão que dizes a sério o que estás dizendo por diversão. – [B] Sim, respondo eu; mas corrijo os erros de desatenção, não os de costume. Não é assim que falo em toda parte? Acaso não me estou representando ao natural? Basta! Fiz o que queria: todo mundo reconhece-me em meu livro, e a meu livro em mim”<sup>197</sup>.

Assim a linguagem que faz uso era aquela cuja fonte é o costume e não o manual escolar, não escondia o caráter grosseiro, mesmo assim apresentava sua polidez. O aspecto baixo dessa linguagem era aproveitado e também recorrentemente usado para a renovação frequente, seja de um novo julgamento, seja de uma nova definição de si mesmo e de não traição à construção natural de seu retrato. Assim, as palavras não ganhavam o seu peso quando seu fundamento é livresco ou puramente fruto da erudição vazia. O costume, o mundo comum alimentava essa linguagem dos homens comuns e fortalecia, portanto, Montaigne em seu projeto. Montaigne escrevia como os homens conversam nas ruas francesas, “*Je parle au papier comme je parle au premier que je rencontre*”, os homens simples tinham mais a oferecer do que o gramático com suas regras e o retórico com sua organização e eloquência.

Isso não significa, também, que ele não enxergava a beleza das formas poéticas, vimos isso em seu elogio a Homero, Montaigne o apresenta como um dos três homens mais excelentes, aliás, excelente também por sua obra ter sido feita, segundo ele, sem o apoio das artes. A poesia de Homero se tornava arte no processo e não por predefinição. No entanto, mesmo que admire o caráter leve, versátil e divino da poesia, o que lhe chama a atenção na arte poética era o caráter acidental, da beleza e elegância da variação, com seu elogio ao *Fédro* de Platão.

“Extravio-me, porém mais por permissividade do que por descuido. Minhas fantasias seguem umas às outras, mas às vezes de longe, e olham-se, mas com um olhar oblíquo. [C] Li por alto um certo diálogo de Platão, partindo ao meio

<sup>197</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaíos*, vol III, p. 135.

numa diversidade fantasiosa: a parte anterior para o amor, toda a posterior para a retórica. Eles não temiam essas variações, e têm uma graça maravilhosa ao deixar-se rolar assim ao vento ou ao parece-lo”<sup>198</sup>.

Percebemos aqui que o vento (*rouler au vent*) se define como aspecto positivo, não como palavras vazias, mas como julgamento livre, sem forma, planejamento, a agitação gera a graça do andamento poético.

“[B] Os nomes de meus capítulos nem sempre abarcam a matéria; amiúde apenas a denotam por alguma referência. (...) Aprecio o andamento poético, com saltos e cabriolas. [C] É uma arte leve, versátil e divina, como diz Platão. Há em Plutarco obras em que ele esquece seu tema, em que o assunto de seu discurso só é encontrado incidentalmente, sufocado em meio a matéria alheia a ele: vede suas idas e vindas no *Demônio de Sócrates*. Oh, Deus, como essas galhadas escapadelas, como essa variação tem beleza, e tanto mais quanto mais parecer descuidosa e casual! É o leitor indiligente que perde meu assunto, não sou eu; sempre se encontrará num cantinho alguma palavra que não deixe de ser suficiente, embora seja concisa. [B] Vou em busca de variedade, de forma desmedida e tumultuosa. [C] Meu estilo e meu espírito vão vagabundeando ambos. [B] Precisa de um pouco de loucura quem não quiser ter mais de tolice, [C] dizem os preceitos dos nossos antigos mestres e mais ainda seus exemplos”<sup>199</sup>

Da linguagem poética, daquela pautada pela excelência e divina em seu fundamento, ele buscava um uso de sua capacidade de ousadia, de vigor e furor, busca o leitor que aprecia, junto com ele, essa costura incerta de assuntos, dessa união das palavras com a vida.

“[B] Mil poetas arrastam-se e elanguescem na prosa; mas a melhor prosa antiga [C] (e espalho-a aqui indiferentemente como verso) [B] reluz em toda parte com o vigor e a ousadia poética, e reproduz o ar de seu furor. Certamente é preciso ceder-lhe maestria e a preeminência na eloquência. [C] O poeta, sentado no tripé das musas, diz Platão, despeja em fúria tudo o que lhe vem aos lábios, como a gárgula de uma fonte, sem digerir ou pesar, e escapam-lhe coisas de cor diversa, de substância contrária e num andamento descontínuo. Ele mesmo é todo poético, a antiga teologia é poesia, dizem os eruditos, assim como a primeira filosofia. É a linguagem original dos deuses”<sup>200</sup>

Assim, percebemos uma mistura que fornece fôlego à miscelânea dos escritos de Montaigne, do vigoroso canto das musas vindo do alto, que despeja sobre os lábios do poeta sua divina matéria à baixa linguagem dos caixeiros, dos pastores, dos bufões das tabernas, dos camponeses que habitam as terras selvagens de Montaigne. Desse improvável encontro, Montaigne estabelece o prazer, o gosto que o leitor devia ter à variedade, “quem não prefere

<sup>198</sup> MONTAIGNE. Capítulo IX, Da vanidade, *Os Ensaios*, vol III, p. 315.

<sup>199</sup> MONTAIGNE. Capítulo IX, Da vanidade, *Os Ensaios*, vol III, p. 316.

<sup>200</sup> MONTAIGNE. Capítulo IX, Da vanidade, *Os Ensaios*, vol III, p. 316.

não ser lido a sê-lo dormitando ou de fugida”<sup>201</sup>. “Visto que não posso prender a atenção do leitor pela importância, menos mal se advier que o prenda pela miscelânea”, assim a linguagem que busca era aquela que permite o livre julgamento, aquela que privilegia a passagem e não o resultado, o objetivo, “Se pegar livros fosse aprendê-los, e se vê-los fosse enxergá-los, e percorrê-los fosse captá-los, eu estaria errado em dizer-me tão totalmente ignorante como o digo”<sup>202</sup>. Mais uma vez a sensatez rechaça a erudição, a palavra viva subjuga a eloquência vazia.

Assim, percebemos que apesar da crítica de Montaigne, a tradição das Belas-Letras não foi abolida, muito pelo contrário, os Antigos eram recorrentemente exibidos por ele como exemplos da prática honesta da ciência e das artes. Montaigne não buscava a abolição desse conteúdo construído pelos Antigos, mas a crítica foi feita ao mau uso por seus contemporâneos, aos escolásticos, aos pedantes. Como vimos, Montaigne dizia que os Antigos usavam esses formatos de maneira honesta, suas almas correspondiam à matéria produzida, não era apenas artifício por parte deles, não eram palavras ao vento ou a pura manifestação de tolices. Esse virtuoso material não era aproveitado da maneira correta, Montaigne argumenta que esse material seria comprometido pela vaidade dos homens eruditos.

“Realmente é muito mais fácil falar como Aristóteles e viver como César do que falar e viver como Sócrates. Aí se localiza o grau extremo de perfeição e de dificuldade? A arte não consegue alcançá-lo. Porém nossas faculdades não estão adestradas para isso. Não as pomos à prova nem as reconhecemos; investimo-nos das de outrem e deixamos inativas as nossas”<sup>203</sup>.

O adestramento das faculdades de que Montaigne fala nada mais era do que a preparação da alma para a recepção desse material, por conta das convenções corrompidas dos homens que vivem aquele tempo, que se pautam apenas na arte. Por puro artifício eles não conseguiam chegar à virtude e sabedoria de Sócrates ou Homero e nem mesmo do criticado Aristóteles. Montaigne recorria a esses grandes homens com uma postura oposta a do pedante dogmático e vaidoso, ele os usava honestamente e dava dignidade à ferramenta da citação para dar mais corpo e peso ao texto, para se escorar nesses que possuem a grandeza para serem citados. A crítica se voltava para aqueles que se servem desses grandes sem acompanhá-los, para uso apenas ornamental, o que desqualificava o peso e a carga do texto, apenas uma cópia mal feita, um falso preenchimento. Citá-los correspondia ao

<sup>201</sup> MONTAIGNE. Capítulo IX, Da vaidade, *Os Ensaios*, vol III, p. 316.

<sup>202</sup> MONTAIGNE. Capítulo IX, Da vaidade, *Os Ensaios*, vol III, p. 316.

<sup>203</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, Da fisionomia, *Os Ensaios*, vol III, p. 408.

reconhecimento desse grau absoluto de perfeição dos Antigos, Montaigne praticava a humildades com a confissão de incapacidade do escritor diante da vastidão do mundo de suas percepções. Para Montaigne esses homens vaidosos profanavam a memória e o culto desses homens excelentes, deixavam de prestar homenagens e de os prestigiarem ao citá-los, ele adotaria outra postura.

“Assim também alguém poderia dizer de mim que fiz aqui simplesmente um feixe de flores alheias, tendo fornecido de meu apenas um fio para atá-las. Certamente concedi ao gosto público que esses ornamentos emprestados me acompanhem. Mas não pretendo que me cubram e me ocultem: isso é ao contrário de meu desígnio, pois só quero exhibir o que é meu, e o que é meu por natureza; e, se tivesse confiança em mim, com todos os riscos teria falado totalmente sozinho. [C] Todos os dias vou me sobrecarregando mais deles, mais que minha intenção e minha forma inicial, atendendo à moda da época e a conselhos de outros. Se isso me assenta mal, como creio, não importa: pode ser útil a algum outro”<sup>204</sup>.

Portanto, declaração de fraqueza e de uso indiscriminado dessa bela matéria, mas claro, sem deixar de evocar a potência daquele que cita, daquele que une nas páginas essas excelentes palavras e essas primorosas ideias. Mais que isso, Montaigne promove uma mistura, uma indissociabilidade entre o que é deles e o que é seu. Montaigne dava provas de que mesmo com sua pequenez diante desses gigantes, tinha uma força e uma capacidade para a diferenciação daquilo que é dele e do que é de outrem, da exemplaridade moral dos Antigos e desse registro vivo de sua experiência.

“Vi fazerem livros sobre coisas nunca antes estudadas, nem entendidas, confiando o autor a diversos amigos eruditos a procura desta ou daquela outra matéria para construí-lo, contentando-se por sua vez em haver-lhe projetado o esquema e empilhado com sua habilidade esse feixe de provisões desconhecidas; pelo menos são seus a tinta e o papel. Isso honestamente é comprar ou tomar emprestado um livro, não é fazê-lo. É informar aos homens não que sabemos escrever um livro, e sim – algo de que eles poderiam estar em dúvida – que não sabemos escrevê-lo. [B] Um presidente gabava-se em minha presença de haver acumulado duzentas e tantas citações alheias num decreto presidencial seu. [C] Apregoando-o a todos pareceu-me anular o prestígio que lhe davam por isso. [B] Gabolice tacaña e absurda, em minha opinião, para um tal assunto e tal pessoa”<sup>205</sup>.

E após deixar a crítica apresenta seu posicionamento.

“[C] Entre tantos empréstimos fico bem feliz de poder esconder algum, disfarçando-o e mudando-lhe a forma, para novo uso. Correndo o risco de deixar dizerem que é por falta de haver entendido seu uso original, dou-lhe

<sup>204</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, Da fisionomia, *Os Ensaios*, vol III, p. 408.

<sup>205</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, Da fisionomia, *Os Ensaios*, vol III, p. 409.

uma direção particular de minha mão, para que sejam menos puramente alheios. [B] Esses outros fazem exibição e arrolamento de seus furtos; por isso têm mais crédito com as leis do que eu. [C] Nós, naturalistas, consideramos que há grande e incomparável preponderância do mérito da invenção sobre o mérito da citação”<sup>206</sup>.

Novamente a transplantação, Montaigne evitava que sua criação fosse apenas tinta e papel, seus *Ensaaios* eram de carne e osso. Não apenas a mistura entre o que é seu e de outrem, mas o direcionamento pessoal àquilo que é de outrem e da preponderância do inventado sobre o citado, portanto a legitimidade da novidade de seu projeto. A citação desonesta servia não para o engrandecimento da alma e do direcionamento moral dos homens e para a prática da sabedoria, mas apenas para “uma glória gulosa, para iludir o mundo tolo. (...); e servem para exibir-nos, e não para conduzir-nos”<sup>207</sup>. Montaigne dava um direcionamento próprio a essas artes, não se submetia a elas, seu juízo livre tinha preponderância sobre essa postura pedante, esses eruditos cooperavam para essa degeneração desse elevado ideal de vida humanista. Tanto que muitos intérpretes buscaram discutir a presença da retórica dentro dos *Ensaaios*, Montaigne não deixou de usá-las, mas as transplantou, deu a esses artifícios um fundamento mais natural, menos artificioso, que não se desencaminhe de sua alma. Marc Fumaroli compreende que Montaigne teve essa relação particular com a retórica por conta da construção desse “eu”, ao mesmo tempo único e universal, que se esforça em apresentar-se ao outro ao natural, nu como também nessa forma de estabelecer um diálogo com o outro. Montaigne laçava ao seu “eu” a ação espontânea, de improvisação e imprevisibilidade, sua forma subjuga os manuais de retórica para dar mais liberdade ao exercício introspectivo e deixar o leitor “ao ar livre”. Nessa crítica à erudição por Montaigne, Fumaroli evocados aspectos, o da busca por um estilo natural, a sabedoria se estabelecia como revelação cristã e como costume, essa retórica não subjugava a declaração da potência divina diante do homem e acolhia o costume. O outro aspecto era a busca por um estilo próprio entre as formas Antigas, sejam humanistas, pagãs ou cristãs, plenas ou corruptas do discurso. Essa experimentação honesta das formas da retórica ancorava o combate de Montaigne contra a corrupção da retórica, da sua aridez, perda de energia, de desgaste, contra o pedantismo. Assim, Fumaroli defende que Montaigne dava as boas vindas ao leitor por esse limiar entre o que era dele e o que entendia ser próprio aos Antigos, da presença de uma cultura retórica que se alonga e se limita no mesmo ritmo. O intérprete mostra que Montaigne funde a poética com a retórica, isso tinha como consequência o desfacelamento de uma hierarquia rígida entre

<sup>206</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, Da fisionomia, *Os Ensaaios*, vol III, p. 410.

<sup>207</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, Da fisionomia, *Os Ensaaios*, vol III, p. 409.

os estilos e forneceria ao leitor um “sublime da simplicidade”. *Os Ensaíos* eram, para Fumaroli, uma interseção dos gêneros em prosa, misturados a partir das citações e com reinterpretações<sup>208</sup>.

Dessa forma, Montaigne não abolia a retórica de seus escritos, mas a usava sem se submeter a ela, recorre a ela frequentemente a fim de mobilizar o leitor, de dar ação às suas palavras. André Tournon comenta que mesmo negando a prosopopeia, Montaigne recorria à ela, esse gênero retórico se define como fingimento, ficção da pessoa, do orador que se finge, interpreta um papel, que requer o dom mimético. Esse artifício retórico era incompatível com a ética da linguagem formulada nos *Ensaíos*, o esforço de Tournon ocorre em mostrar que Montaigne altera esse procedimento retórico, confere uma flexibilidade, dava um sentido contrário, pela ironia, àquele visado pela eloquência. Montaigne deslizava, assim, pelo discurso, desviava dos fins prescritos, inaugurava um novo tipo de comunicação que seria irreduzível aos modelos da Instituição Oratória<sup>209</sup>. O efeito que Montaigne dava à sua “prosopopeia irônica” era o inverso proposto pela recomendação de Quintiliano, a palavra era explorada contra o prestígio do discurso, como no exemplo da posição positiva de Montaigne com relação a sua doença das pedras nos rins. Tournon apresentava essa prosopopeia de Montaigne como o “elogio paradoxal”. Isso faria o leitor se perguntar quais os limites dos subterfúgios da retórica, convidava o leitor a perceber essa busca fraudulenta pela eloquência, promovia injunções que tornavam Montaigne apto para seu direito de errância, de não limitar a sua pintura de si, de expandir os limites de sua identidade. Essa prosopopeia de *Os Ensaíos*, assim como os artifícios retóricos se esgotavam em suas páginas, suas lógicas internas eram desfiguradas, Montaigne as desmascavam e as neutralizavam mantendo o seu papel de orador, de enunciador do discurso. Montaigne renunciava do poder essa forma de comunicação da retórica, do empreendimento da persuasão, da sedução e da autoridade que impõe a um auditório por serem fraudulentos, ele reivindicava outra forma de se fazer entender. Não só não renunciava sua própria forma à outras formas, não limitava a descrição de si a nenhum modelo retórico, mas traria a livre adesão do leitor, que apreciava o discurso autêntico e deslizante. O escritor, assim, não buscava subjugar ou instruir, ele interpela e faz o leitor se pronunciar, dar as caras nessa conversação com o autor, assim Tournon conclui que Montaigne usava esses artifícios com o fim de produzir uma nova forma comunicativa<sup>210</sup>.

---

<sup>208</sup> FUMAROLI. Préface, p.4.

<sup>209</sup> TOURNON. Le prosopopées ironiques dans les Essais, p.113.

<sup>210</sup> TOURNON. Le prosopopées ironiques dans les Essais, p.121.

Déborah Knop percebe não uma negação de Montaigne à arte da eloquência, mas um afastamento da retórica escolar, na desqualificação dos retóricos profissionais. Dessa maneira, Montaigne representava a qualidade de improvisação como a qualidade suprema do orador, uma eloquência que não se atém a regras, em contraposição a uma eloquência submetida a regras, metódica e laboriosa. Knop compreende que essa era uma postura de Montaigne relacionada à sua maneira de falar de si, do exercício introspectivo com menos elementos de artifícios possíveis e mais natural possível. Essa postura se relacionava com quatro elementos. O primeiro é o da composição dos *Ensaïos* como conversação, destinado a um leitor indeterminado, baseado no ideal de ficção de conversação com o leitor por Horácio. O segundo era o desejo de colaboração do autor, do texto construído mais como conversação livre do que de discurso argumentativo. O terceiro era o da utilidade política e moral do texto para o cenário de crise política francesa no XVI, para a contenção das paixões com a moderação diante das guerras de religião que o rei não conseguia solucionar. Esse direcionamento era tempo baseado na moral Antiga, que se baseava em uma retórica que dialoga com a filosofia moral e política. Esse terceiro aspecto se relacionava com a apologia da construção de um discurso próprio e particular, não para o convencimento do outro, mas para uma autonomia do pensamento, para o julgamento livre, pela prática da crítica, do comentário e do paradoxo. Um quarto aspecto que Knop apresenta era o da busca de Montaigne por um discurso que seja agradável e que envolva o leitor em um prazer compartilhado, que subjuga uma tensão argumentativa. Assim, havia no discurso de Montaigne uma sedução do leitor por sua humildade e esforço por conciliação, a retórica que usa enfatizava essa característica de uma sabedoria modesta, que justifica e autoriza a construção desse retrato de si ao outro, como “auto apologia”. Dessa maneira não havia, segundo Knop, uma falta de sinceridade no posicionamento de Montaigne de recusa da retórica e mesmo assim usá-la, pois Montaigne buscava, a partir da retórica, fazer emergir do leitor uma consciência política e moral. A retórica era, assim, tão útil quanto prejudicial <sup>211</sup>.

Margaret McGowan explica que Montaigne associava o ato do pensamento com o da caminhada, com o ato de andar, assim ele buscava o natural e o ordinário ao invés do artifício. Ler e escrever se definiam como formas de comunicação pelo movimento, voar, dançar, subir ou tropeçar. Dessa forma, pensar, agir e andar, eram análogos na atividade psíquica, à extensão metafórica do *penser/promenade*. Esse aspecto permitiria a transportação desses elementos interiores e abstratos e possibilitam a extrapolação dos limites da atividade

---

<sup>211</sup> KNOP. *Approches rhétoriques des Essais*, p.40.



literária. Montaigne faria o uso da retórica para o estabelecimento dessas similitudes, a partir de um processo de transposição que relaciona pensar com andar. Para McGowan, havia três tipos de transposições operadas pela metáfora. A primeira era a de uma grande estrada, a segunda, a de um mar vasto e confuso sem resultados e a terceira era um caminho que se fragmenta em muitos sentidos diversos. Nesse trajeto, Montaigne possibilitava a materialidade das palavras, “o abstrato é incorporado”, a partir de uma exteriorização precisa dos processos mentais, do pensamento em que o *pied* era projetado como a *plume*. “*Il faut que j’aille de la plume comme des pieds*”<sup>212</sup>, “preciso ir com a pena como vou com meus pés”<sup>213</sup>. Seus movimentos possuíam uma presença corporal, o homem que anda era aquele que vê a graça do movimento, que não se vê sujeito à necessidade de perseguir e sofrer com o não alcance da verdade. A caminhada sem a necessidade de se chegar a algum lugar faz da investigação o melhor momento da busca, da permanente investigação. Mesmo que Montaigne apresente um conjunto de consequências negativas com o uso da retórica e da eloquência, ele traz um uso para essas artes que possibilitem um conjunto de funções públicas bem definidas, uma outra retórica que propulsiona o movimento, que exprime a fragilidade dos homens e que não contribui para a vaidade humana, daí o pensar seu movimento como um permanente caminhar<sup>214</sup>.

Celso Azar Filho discute que havia no mundo Medieval e do Renascimento uma noção que ligava as ideias à vida, se alguém expressa uma doutrina, essa pessoa devia viver essa doutrina, explica que as ações de um homem deviam ser a expressão daquilo que ele pensa. O intérprete mostra que a filosofia renascentista apresentava uma teoria que não se diferencia da prática, da interação, da mistura entre esses dois elementos, a incongruência entre esses aspectos soava imoralidade ou hipocrisia. Dessa forma, se criava no mundo do Renascimento uma teoria que não apenas simbolize ou signifique a prática, mas que materialize o pensamento, para a condução para a ação ou contemplação. Isso possibilitava a forte relação entre literatura, filosofia e política. Essa postura era, para Azar Filho, um estilo que não se limitaria a uma categoria literária, mas uma disposição teórica que marcava o pensamento renascentista. Frank Lestringant em sua tentativa de pensar o mundo do século XVI<sup>215</sup>, mostra uma busca por unidade e unificação do homem contra as mutilações do espírito pelo homem renascentista. De acordo com ele, o conflito religioso e político gerado pelas reformas

<sup>212</sup> MONTAIGNE. Capítulo IX, De lá vanité, *Les Essais*, vol III, p. 991.

<sup>213</sup> MONTAIGNE. Capítulo IX, Da vanidade, *Os Ensaio*s, vol III, p. 310.

<sup>214</sup> MCGOWAN. “*Il faut que j’aille de la plume comme des pieds*” (III, 9, 991b), p. 173.

<sup>215</sup> LESTRINGANT. Renaissance ou XVI siècle ?

Católica e Protestante, a destruição dos povos do Novo Mundo, geravam o sonho de concórdia entre os homens, a busca por unificação das tradições filosóficas e espirituais. Por isso, para ele, a ideia de humanismo se pautava na criação de novas ortodoxias e atribuições. Lestringant aponta que o saber do século XVI não tinha fronteiras definidas entre as disciplinas, ele mostra um exemplo de que os historiadores e geógrafos por vezes dissertavam sobre a matéria da poesia. Entre os diversos gêneros de escrita havia um fenômeno de intertextualidade, da noção de que algo ligava esses saberes, ele mostra, como exemplo, uma crítica direcionada ao poeta Ronsard de que havia pouca veracidade quando tratou da lenda troiana em *La Franciade*. Um segundo motivo dessa ausência de fronteiras era, para Lestringant, era o da busca pela construção da superioridade do gênero da poesia heroica que englobava todas as outras formas de gêneros. Ao mesmo tempo em que a poesia heroica alcançava o topo de uma hierarquia de importância, isso, por outro lado, obrigava o poeta a ser versado em outros gêneros, artes e ciências. Assim, ser um excelente poeta demandava o conhecimento de filosofia, medicina, temas jurídicos, etc. Os outros gêneros também convocavam essa necessidade da mistura de disciplinas, como o pintor, o geógrafo, o historiador, o filósofo, o arquiteto, o orador, etc. Um geógrafo, assim, achava indispensável a preocupações com campos de estudo como o da história natural e da medicina, da ciência cosmográfica, preocupações matemáticas e a história dinástica e religiosa. Mesmo com essa interdependência e por vezes indistinção entre os saberes no XVI, havia entre eles uma hierarquia de importância, de ordenamento, o que reforçava a ideia descrita por Michel Foucault da epistemologia das quatro similitudes. Assim, Lestringant descreve o século XVI como um século literário, o objeto do *seiziémiste* era a literatura sem barreiras, ao ponto de fazer da literatura uma das atividades mais nobres, como a criação da profissão do poeta-cortesão, daí a crítica de Montaigne ao seu século ser de licenciosidades, pois nele os homens escreviam e publicavam muito. Escrever, portanto, não se definia como apenas uma atividade literária, mas também uma potência materializadora do pensamento capaz de dar vida ao que é escrito, por isso que Celso Azar Filho defende que um dos objetivos de *Os Ensaíos* era o de viver a partir do que é escrito <sup>216</sup>. Montaigne utilizava duas ferramentas para essa noção da materialidade do que é escrito, a analogia e principalmente a metáfora.

Foucault apresenta a analogia como a terceira forma de similitude, que existia no pensamento grego e no medieval. O pensamento analógico era responsável por confrontar as semelhanças pelo espaço físico, na possibilidade de assemelhar os objetos do mundo a partir

---

<sup>216</sup> AZAR FILHO. Método e estilo, subjetividade e conhecimento nos Ensaíos de Montaigne, p. 561.

de suas sutis semelhanças. Para Foucault a analogia tinha um campo universal de aplicação pela polivalência entre esses objetos assemelháveis da natureza, o vegetal, o animal, as rochas e pedras preciosas, os astros, os corpos, os homens. A partir desses objetos todas as figuras do mundo podiam ser relacionadas, era um espaço de irradiação, o homem a partir do pensamento analógico podia ser envolvido por todos esses objetos do mundo. O homem transmitia, assim, as semelhanças que recebe do mundo, Foucault diz “ele é o grande fulcro das proporções – centro onde as relações vêm se apoiar, donde são novamente refletidas”<sup>217</sup>. Claude-Gilbert Dubois mostra que a partir do pensamento analógico era possível produzir uma reificação da linguagem, de estabelecer a materialidade da linguagem, da sua realização como matéria concreta. O metaforismo também era uma importante ferramenta que Montaigne usava nos *Ensaïos* para dar materialidade aos seus escritos. Curtius explica que a metáfora era a figura mais importante da retórica, pela *translatio* que significa transferência. Blumenberg apresenta a metáfora como a pura substituibilidade do indisponível pelo disponível, ela era útil pela carência e pobreza do homem pela evidência e compulsão para a ação.

Segundo Cassirer, a metáfora era fundamental para conhecer, reter, apreender o mundo exterior, pela substituição da denotação por um conteúdo de representação, pelo nome de um outro conteúdo que se assemelhe a esse, que tenha uma analogia indireta. Esses dois conteúdos apresentavam um significado independente e determinado, mas com a possibilidade desse movimento de representação, que leva um conteúdo a transladar para outro, de substituição de um para outro<sup>218</sup>. De acordo com Blumenberg, a metáfora não se limitava a uma substituição, da representação de uma coisa pela outra, mas “pode fazer uma em vez de outra”<sup>219</sup>, ela era capaz de substituir a própria ação. A metáfora não se reduzia a transposição de uma palavra ou de um objeto a outro, mas tinham a capacidade de substituir as representações, como também as próprias ações. Curtius mostra como havia, na literatura Antiga e Medieval, um conjunto de metáforas que eram recorrentemente usadas. As metáforas náuticas, da comparação da composição de um texto com uma viagem marítima, velejar, viajar em um navio, soltar e colher velas: “[C] *Nous flottons entre divers avis: nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment*”<sup>220</sup>, “[C] Flutuamos entre opiniões: nada queremos livremente, nada de forma absoluta, nada constantemente”<sup>221</sup>. As

<sup>217</sup> FOUCAULT. As palavras e as coisas, p. 30.

<sup>218</sup> CASSIRER. Linguagem e mito, p. 104.

<sup>219</sup> BLUMENBERG. Aproximação antropológica à atualidade da retórica, p. 288.

<sup>220</sup> MONTAIGNE. Capítulo I, De l'Inconstance de nos Actions, *Les Essais*, vol II, p.333.

<sup>221</sup> MONTAIGNE. Capítulo I, Da inconstância de nossas ações, *Os Ensaïos*, vol II, p. 7.

metáforas personalizadoras, a fuga como companheira do medo, a loucura como a filha, as artes e as ciências como companheiras, a justiça e a equidade como mães.

“[B] Il faut trier de toute une nation une douzaine d'hommes pour juger d'un arpent de terre; et le jugement de nos inclinations et de nos actions, la plus difficile matiere et la plus importante qui soit, nous la remettons à la voix [0275] de la commune et de la tourbe, mere d'ignorance, d'injustice et d'inconstance”<sup>222</sup>.

“[B] É preciso selecionar de uma nação inteira uma dúzia de homens para julgar sobre uma jeira de terra; e entregamos o julgamento de nossas inclinações e de nossas ações – a matéria mais difícil e mais importante que existe – à voz do povo e da turba, mãe de ignorância, de injustiça e de inconstância”<sup>223</sup>.

As metáforas como alimentos, como da poesia que oferece algo para comer, por exemplo.

“Não incluo aqui, e não misturo a esta ninhada de homens que somos e a esta vanidade de desejos e cogitações que nos distraem, aquelas almas veneráveis que o ardor devoto e religioso eleva a uma constante e conscienciosa meditação das coisas divinas, [C] e que, saboreando previamente, pela força de uma viva e veemente esperança, o uso do alimento eterno – objetivo final e derradeiro limite dos desejos cristãos, único pazer constante, incorruptível -, desdenham de atentar para nossos necessitados regalos, flutuantes e ambíguos, e facilmente abandonam ao corpo o cuidado e o uso da pastagem sensível e temporal”<sup>224</sup>.

As metáforas de partes do corpo. “*je leur iray fournir des essays en cher et en os*”<sup>225</sup>, “irei fornecer-lhe ensaios em carne e osso”<sup>226</sup>.

As metáforas teatrais, do teatro do mundo, das máscaras, da atuação de papéis, do mundo como o teatro das ilusões.

“Não é essa uma nobre farsa, cujos papéis os reis, os estados e os imperadores vêm desempenhando durante tantos séculos e para a qual todo este grande universo serve de teatro”<sup>227</sup>?

As metáforas, segundo Maurice-Luce Demonet-Launay<sup>228</sup>, não faziam parte de um procedimento retórico de persuasão, mesmo que Aristóteles tivesse, por vezes, considerado as metáforas interessantes na condução do saber pelo raciocínio por analogia, próximas à indução e dedução. A lógica da metáfora permite a proximidade com o ilógico e com o

<sup>222</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVI, De la Gloire, *Les Essais*, vol II, p.624.

<sup>223</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVI, Da glória, *Os Ensaios*, vol II, p.437.

<sup>224</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, Da experiência, *Os Ensaios*, vol III, p. 499.

<sup>225</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sur des Vers de Virgile, *Les Essais*, vol III, p. 884

<sup>226</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaios*, vol III, p. 88.

<sup>227</sup> MONTAIGNE. Capítulo XXXVI, Dos homens mais excelentes, *Os Ensaios*, vol II, p. 629.

<sup>228</sup> DEMONET-LAUNAY. La logique de la métaphore (Essais, III, 1), p. 142.

irracional, assim, não era uma forma do pensamento racional para o essencial das coisas, mas evocava um caráter circunstancial, na esfera do possível, no máximo como uma apreciação da ordem lógica do pensamento racional. Havia nas metáforas, de acordo com Demonet-Launay, algo de implícito, um não-dito que permitia um deslize maior sobre a possibilidade dos significados metafóricos. Essa imprecisão de significado se relacionava com um caráter de deslexicalização, Montaigne produzia suas metáforas de maneira original e condicionadas pela possibilidade de relação de diferentes mundos, da metáfora que se pauta pela analogia do corpo/cosmos/Estado<sup>229</sup>. Nesse sentido, era possível deslizar de uma esfera de mundo para outra, de subordinar a parte ao todo e vice-versa, essas metáforas também englobavam nessa ordem hierárquica o mundo/sociedade/homem, em um tratamento por vezes diferente da relação entre esses universos. Montaigne adotava um princípio de transplantação, que possibilita a diferenciação e relação do universo conotado e do sentido referencial, que variava os efeitos das metáforas. Dessa maneira, Demonet-Launay argumenta que havia nos *Ensaïos* uma proximidade do uso e desse caráter indefinido do significado das metáforas como um caminho “quase cético”, pois se opunha a utilização da verdade evidente e implícita que se relaciona com a natureza das coisas que são ditas. O uso das metáforas, por Montaigne, não trouxe ao leitor uma certeza interpretativa, não se comprometiam com a verdade das coisas, pelo contrário tinham um limite inalisável, que permite o leitor escolher os sentidos daquela metáfora. Isso fortifica a preocupação de nossa análise com a relação dessa imprevisibilidade dos significados das metáforas com o caráter não-assertivo que estaria presente nesse esforço de Montaigne por deslizar, por movimento. Essa deslexicalização enfraquecia a previsibilidade dos significados, pela lógica da possibilidade e do princípio de indiferença, fortalecia o sentido hipotético do texto, contra a rigidez dos tropos constituídos, canonizados. Para isso Montaigne usava duas metáforas da palavra. A primeira diz respeito à palavra escrita, que poderia designar tanto palavra falada quanto escrita no papel “*Je parle au papier*”, “falo com o papel”. A outra metáfora descrevia a palavra em ação, que produz outras ações, no outro trecho evocado pela intérprete “*Un parler ouvert ouvre un autre parler et le tire hors, comme faict le vin et l'amour*”<sup>230</sup>, “uma fala franca abre uma outra fala e a atrai para fora, como fazem o vinho e o amor”<sup>231</sup>. Essas metáforas rotacionam, agiam para a variedade e movimento, não enquadravam o leitor à obrigações de significados, mas os sujeitavam à

<sup>229</sup> Sobre proximidade entre saúde, corpo e governo, Senellart aponta a ideia da *salus publica* de João de Salisbury como o primeiro publicista que no século XII compara o Estado a um organismo vivo, que faz da utilidade pública a finalidade do poder régio, e pensa o exercício da função real e o príncipe como protetores das leis. SENELLART, Michel. As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo, p.146.

<sup>230</sup> MONTAIGNE. Capítulo I, De l'Utile et de l'Honneste, *Les Essais*, vol III, p.794.

<sup>231</sup> MONTAIGNE. Capítulo I, Do útil ao honesto, *Os Ensaïos*, vol III, p. 11.

variação dos próprios significados das metáforas. O metaforismo, assim, não limita a construção do retrato de si, sua natureza variável e a prática da sensatez para o movimento salutar.

Esse exercício para a graciosidade do movimento salutar passava por um esforço linguístico que não era limitado nem pelas artes da retórica e nem pela gramática, ao mesmo tempo a retórica promovia uma “contretização do abstrato”<sup>232</sup>, ela dava vida ao texto escrito. Mesmo com esse esforço de Montaigne por uma linguagem menos limitadora, ele buscava dar consistência às suas palavras, no que Demonet-Launay chama de antropomorfismo do mundo objetual ou objetificação do humano. Usa como exemplo esse trecho de *Do útil ao honesto*: “*Je parle au papier comme je parle au premier que je reencontre. Qu'il soit vray, voicy dequoy*”<sup>233</sup>, “falo com o papel como falo com o primeiro que encontro, que isso é verdade, aqui tendes”<sup>234</sup>. Dessa maneira havia um caráter duplo no uso das metáforas por Montaigne, o do caráter não-assertivo e ao mesmo tempo da consubstancialização de suas palavras, a partir da metáfora substitutiva, cujo efeito material produzido se disseminava no texto.

Philippe Desan aponta que *Os Ensaaios* eram a representação do homem e do mundo, que reivindicava o direito de dizer ou ter coisas mais do que a própria realidade dessas coisas, ou de como as coisas realmente são. O livro era a consubstancialização entre homem e livro, entre Montaigne e sua criação, do livro que é ele mesmo, da inseparabilidade do livro e de Montaigne, do livro que era a imagem do homem e do mundo<sup>235</sup>. Esse conjunto de elementos inseparáveis evocava o objetivo de apresentar uma postura política de moderação, das qualidades fundamentais para a saúde do governo, da sabedoria da indecisão pelo respeito aos costumes, uma transparência pela sinceridade, da fala franca, da moderação como forma de equilíbrio. O livro se situava como o exemplo do corpo, do homem que está sujeito aos contingenciamentos da vida, das fragilidades da alma e dos limites do corpo humano da apreensão das coisas verdadeiras. A obra de Montaigne era o lugar em que a experiência da vida pública e da vida privada se encontravam, na escolha da transparência e da nudez para a exposição de uma postura política sincera, por isso Desan discute a função do corpo e sua função para a reflexão sobre o mundo público da França. A realidade corporal funcionava na reflexão das questões públicas e políticas, pois o governo também funcionava como um corpo vivo, daí as três coisas se relacionando, corpo, governo e seus escritos. O conteúdo político

<sup>232</sup> DEMONET-LAUNAY. La logique de la métaphore (Essais, III, 1), p.148.

<sup>233</sup> MONTAIGNE. Capítulo I, De l'Utile et de l'Honneste, *Les Essais*, vol III, p. 790.

<sup>234</sup> MONTAIGNE. Capítulo I, Do útil ao honesto, *Os Ensaaios*, vol III, p. 5.

<sup>235</sup> DESAN. De la nature du Troisième livre des Essais. In : Lectures du troisième livre des Essais de Montaigne. Paris . H. Champion, 2006, p.28.

passava pela reflexão sobre o corpo, na definição do seu retrato que passa, evidentemente, pelas suas características corporais. As questões da saúde corporal do corpo político, passa por essa experiência corporal de Montaigne, que produzia uma concepção universal sobre o homem.

Por conta disso, Dubois relaciona um conjunto de metáforas que eram associadas a um “mimetismo antropomórfico ou teomórfico”, do mundo como imagem do homem, do universo-corpo e do universo-*habitat*, da identificação do corpo humano como imagem do mundo e da imagem do mundo como a imagem de Deus. No caso de Montaigne estavam presentes as metáforas do mundo-livro, do mundo-corpo<sup>236</sup> e, diremos, do corpo-livro, na promessa dos *Ensaaios* de carne e osso, na materialidade do livro, como corpo orgânico e vivo. Do livro vivo como um microcosmo do mundo, da metáfora do corpo vivo para tentativa de compreensão do mundo e do macrocosmo. Cassirer explica que essa postura estava ligada com a resignação diante do infinito, de que com a constatação de incapacidade de conhecer ou do não-conhecimento desses elementos inapreensíveis, os homens voltavam-se para si-mesmos, no conhecimento de si mesmo. Na ideia de que o homem podia carregar em si o conhecimento das coisas, como microcosmos, da não separação entre o homem e a natureza, do sujeito concreto como ponto de partida. Essa concepção possibilitava ao homem lidar com o conhecimento não como reprodução da realidade, mas como atividade espiritual, como explicitação de si mesmo pela realidade interior. Dessa maneira, Cassirer afirma que os homens afirmavam a sua potência criadora, potência livre, a partir do conhecimento do corpo, do seu funcionamento para a compreensão do mundo<sup>237</sup>. Por isso a busca pela saúde a apologia da graça da vivacidade do corpo vivo.

“Visto que é privilégio do espírito recompor-se da velhice, aconselho-o, tanto quanto posso a fazer isso: que ele reverdesça, que floresça nesse entretempo, se puder, como o agárico sobre uma árvore morta. Temo que ele seja um traidor: aferrou-se tão estreitamente ao corpo que a todo momento me abandona para segui-lo em sua penúria. Adulo-o à parte, tento seduzi-lo, em vão. Inutilmente procuro desviá-lo dessa aliança íntima e oferecer-lhe Sêneca e Catulo e as damas e as danças reais; se seu companheiro estiver com cólicas, parece que ele também está. Mesmo as operações que são particulares e próprias não conseguem sublevar-se então: soam claramente a catarro. Não há vivacidade em suas produções se não a houver simultaneamente no corpo”<sup>238</sup>.

Montaigne buscava apaziguar a relação da alma com o corpo, já evocado em um trecho de *Da glória*. Nesse caso, o verdadeiro rejuvenescimento da alma só era possível com

<sup>236</sup> DUBOIS. O imaginário da Renascença, p.82.

<sup>237</sup> CASSIRER. Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento, p. 75.

<sup>238</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaaios*, vol III, p. 88.

o acompanhamento corporal, sem ele o espírito, ou a alma, não consegue se transformar, se reverdecer.

“[C] Nossos mestres erram quando, buscando as causas dos impulsos extraordinários do nosso espírito, além do que atribuem a um arrebatamento divino, ao amor, ao ardor guerreiro, à poesia, ao vinho, nos dão à saúde a sua parcela; uma saúde borbulhante, vigorosa, plena, ociosa, tal como outrora o verdor dos anos e a segurança proporcionavam-me por acessos. Esse fogo de alegria suscita no espírito lampejos vivos e luminosos, acima de nosso alcance natural e, entre as aspirações, as mais exuberantes, se não as mais desvairadas. Pois bem, não é de espantar que um estado contrário abata meu espírito, imobilize-o e faça um efeito contrário”<sup>239</sup>.

O corpo e a saúde tinham uma grande parcela de responsabilidade pela mobilidade, pelo não arrebatamento do espírito, por suscitar esses lampejos luminosos de movimentos, de graciosidades. Só o corpo permitia os excessos, e arrastava a alma para esse toque de ousadia e licenciosidade, contra a rudeza e a severidade, essa virtude corporal era “qualidade agradável e alegre”<sup>240</sup>. A partir do corpo que Montaigne dava vida, chamava os homens a se comprazerem ao errar, na confissão de incapacidade e de insuficiência. A confissão da insuficiência era um dos passos para essa sabedoria de Montaigne, ela promove a possibilidade de ousadia, de invenção e de novas aprendizagens. Os erros das ações e dos pensamentos não eram vistos como um problema, mas fundamentais para as capacidades criativas, sua potência era libertadora.

“[C] Quem se obrigasse a tudo dizer obrigar-se-ia a nada fazer daquilo que somos forçados a calar. Queira Deus que este meu excesso de licença atraia nossos homens até a liberdade, por sobre essas virtudes covardes e de aparência, nascidas de nossas imperfeições; que à custa de minha imoderação eu os atraia até o ponto da razão!”<sup>241</sup>.

Montaigne não se envergonha da exposição “examino-me até as entranhas”, a partir do corpo ele mostra “o objeto mais vivamente impresso na alma”<sup>242</sup>, evita essa postura de “[C] consideramos como vício nosso ser”<sup>243</sup>. Os homens erram ao fugir de si mesmos.

“julgam honrar a natureza desnaturando-se, que se prezam por seu menosprezo e se melhoram piorando-se. [B] Que monstruoso animal que causa horror a si mesmo, [C] a quem seus próprios prazeres pesam, que se considera uma desgraça”<sup>244</sup>.

<sup>239</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaíos*, vol III, p. 88.

<sup>240</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaíos*, vol III, p. 89.

<sup>241</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaíos*, vol III, p. 90.

<sup>242</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaíos*, vol III, p. 132.

<sup>243</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaíos*, vol III, p. 140.

<sup>244</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaíos*, vol III, p. 141.



“Acaso não podemos dizer que, durante esta prisão terrestre, não há nada em nós nada puramente corporal nem puramente espiritual, e que injustamente dilaceramos um homem vivo. [...] o corpo participava naturalmente, pelo direito de aliança de ambos, e entretanto podia ter pouca participação na causa; por isso, não se contentaram que ele simplesmente seguisse e assistisse a alma aflita”<sup>245</sup>

O livro que é Montaigne criava a experiência do corpo vivo, com suas inconveniências, limitações, incapacidades e também com a possibilidade de comprazer, de conviver harmonicamente com o que é apazível. Havia uma beleza e um prazer nessas limitações, mesmo que por vezes a vida seja associada por Montaigne como prisão, pois a vida é condicionada. Nesse sentido, ocorria um vigor do aproveitamento dessa condição, da defesa de uma vida agitada que acolhe as condições impostas pela fortuna, pela natureza e pela Divina Providência. As práticas livresca, intelectuais e filosóficas atrapalhavam esse aspecto da experiência sensorial e corporal por as considerarem inferiores, feias, não belas, não verdadeiras, Montaigne os responde.

“O estudo, o exercício, a prática são caminhos rumo à incapacidade; nele os novatos são mestres: [C] ‘O amor ignora as regras’. [B] Sem dúvida sua condução tem mais garbo quando é mesclada de inadvertência e de confusão; as faltas, os fracassos dão-lhe estímulo e graça: contanto que seja fogosa e ávida, pouco importa que seja prudente. Vede como ele avança cambaleando, tropeçando e brincando; colocamo-lo na canga quando o guiamos com arte e sensatez, e restringimos sua esplêndida liberdade quando o submetemos a essas mãos peludas e calosas”<sup>246</sup>.

Os ensaios encarnavam as fragilidades e limites do corpo humano, a materialidade da carne e corpo e da graça desse condicionamento. *Os Ensaios* eram uma proposta de vida materializada pela experiência do corpo vivo, limitado e capaz de voluptuosidade. O corpo era apresentado como jovialidade enquanto que a recusa do corpo era acusada como severidade e velhice, em um chamado para a aceitação daquilo imposto pela condição e não pela negação. Lutar contra a condição era perda de tempo, “fraca luta da arte contra a natureza”<sup>247</sup>, daí a proposta do aproveitamento daquilo oferecido pela natureza apesar da confissão de limitação. “[B] Minha filosofia está na ação, no uso natural [C] e atual; pouco na imaginação. Pudesse eu comprazer-me em brincar de briguinhas ou de pião!”<sup>248</sup>.

Com isso, na materialidade do livro e do prazer da condição corporal Montaigne proporciona e materializa o encontro dele com o leitor. Montaigne fala ao papel como fala ao

<sup>245</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaios*, vol III, p. 161.

<sup>246</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaios*, vol III, p. 166.

<sup>247</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaios*, vol III, p. 85.

<sup>248</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, Sobre versos de Virgílio, *Os Ensaios*, vol III, p. 86.

encontrar alguém, o que fortalece a busca pelo caráter de união dos homens pela conversação produtora de movimento salutar. Sua linguagem materializadora se harmonizava com a forma da conversação, do julgamento livre que produz o movimento salutar.

Não negava a retórica, mas seu uso artificioso. Usar a retórica honestamente, adequadamente à condição daquele que discursa. “Devemos adotar as melhores normas, não porém sermos submissos a elas, a não ser àquelas, se houver alguma, nas quais a obrigação e a sujeição sejam úteis”<sup>249</sup>. A metáfora e a retórica, nesse sentido podem ser muito úteis, pois permitem a Montaigne cumprir a promessa de um livro que não é só tinta e papel, vazio, apenas discurso ou palavras ao vento. O corpo de *Os ensaios* é a resposta do problema do conhecimento, é a prática do conhecimento de si, é a proposta de materialidade, de boa fé e de sinceridade. O corpo de *Os Ensaios* acolhe as palavras vivas que materializam o seu autor, seus pensamentos, suas ações, suas memórias, a simples leitura de *Os Ensaios* convoca Montaigne, abrir o livro é o assobio para chama-lo. Abrir o livro é acessar essa matéria orgânica viva, sentir o calor da vivacidade do autor e do pensamento rejuvenescido, por isso não se envergonha das confissões de fragilidade. Por esse motivo volta-se para esse conteúdo inferior que é a matéria física, a aproximação de uma vida que não nega o aspecto corporal. O corpo vigoroso ou doente encarna nas páginas de Montaigne.

“[B] Deixei envelhecer e morrer em mim, de morte natural, catarros, defluxos gotosos, diarreia, palpitação de coração, dores de cabeça e outros infortúnios, que perdi quando já estava meio habituado a mantê-los. Conjuramo-los mais com cortesia do que com bravata. É preciso suportar amavelmente as leis de nossa condição. Somos feitos para envelhecer, para enfraquecer, para adoecer, a despeito de toda medicina. É a primeira lição que os mexicanos ensinam para os seus filhos ao saírem do ventre da sua mãe, quando se põe a saudá-los assim: ‘Filho, vieste ao mundo para suportar; suporta, sofre e cala-te’”<sup>250</sup>.

Mesmo com a declaração de fragilidade e sofrimento com a condição, Montaigne direciona o corpo para sua utilidade:

“Não é loucura? Sua condição não comporta isso. [C] A gota, os cálculos, a indigestão são sintomas dos longos anos, assim como das longas viagens o calor, as chuvas os ventos. Platão não acredita que o Esculápio se desse o trabalho de procurar, por meio de regimes, fazer a vida durar num corpo gasto e fraco, inútil para seu país, inútil para sua profissão e para produzir filhos sadios e robustos, e não considera esse cuidado adequado à justiça e sabedoria divina, que deve conduzir todas as coisas para a utilidade. [B] Meu bom homem, acabou: não conseguiríamos consertar-vos; no máximo vamos

<sup>249</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, Da experiência, *Os Ensaios*, vol III, p. 453.

<sup>250</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, Da experiência, *Os Ensaios*, vol III, p. 459.

rebocar-vos e escorar-vos um pouco, [C] e prolongaremos de algumas horas tua miséria”<sup>251</sup>.

Corpo gasto, fraco, possivelmente não-adequado tanto para a justiça quanto para a divina providência, às apalpadelas, cambaleante essa vida é prolongada, mesmo inconstante o corpo pode ter sua utilidade. Mas não apenas útil, o prazer também surge nessa ida ao corpo.

“É preciso aprender a suportar o que não se pode evitar. Nossa vida, como a harmonia do mundo, é composta de coisas opostas, também de tons diversos, agradáveis e ásperos, agudos e graves, suaves e fortes. O músico que só apreciase alguns, o que pretenderia dizer? É preciso que saiba servir-se deles em conjunto e mesclá-los. E nós também os bens e os males, que são consubstanciais à nossa vida. Nosso ser não pode existir sem esse amálgama, e uma parte dele não é menos necessária do que outra. Tentar espernear contra os transe naturais é imitar a loucura de Cesifonte, que se dispunha a lutar a pontapés com seu jumento”<sup>252</sup>.

Portanto, a finalidade da forma viva que Montaigne cria, da obra que não se diferencia do autor, do seu corpo, de suas memórias, de seus julgamentos. A vida dos *Ensaaios*, sua inconstância, suas contradições, sua falta de fidelidade à qualquer forma literária ou escola filosófica era a exposição viva da fragilidade humana encarnada em livro, que aceita e compraz de sua condição.

“[B] Eu, que só vivo terra a terra, detesto essa sapiência desumana que quer tornar-nos indiferentes e hostis à cultura do corpo. Considero desagradar-se das voluptuosidades naturais tão incorreto quanto agradar-se excessivamente delas. [...] [B] Não é preciso nem segui-las nem fugir delas; é preciso aceita-las. Aceito-as um pouco mais ampla e favoravelmente, deixo-me levar de melhor grado para a inclinação natural. [C] Não temos por que exagerar-lhes a inanidade; ela se faz sentir suficientemente e se manifesta suficientemente – graças a nosso espírito doentio, desmancha-prazeres, que nos desgosta delas como de si mesmo: ele trata a si e a tudo o que recebe ora à frente ora atrás, de acordo com sua natureza insaciável, errante e imutável”<sup>253</sup>.

Montaigne evoca, mais uma vez, a metáfora “somos vento em tudo. E ainda o vento, mais sabiamente do que nós, compraz-se em fazer barulho, em agitar-se e contenta-se com suas próprias funções, sem desejar a estabilidade, a solidez, qualidades que não são suas”<sup>254</sup>.. A forma que encarna o autor e que reproduz a confusão da incompreensão do mundo e da relação aprazível com essa condição frágil. Novamente Montaigne evoca as finalidades de seu

<sup>251</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, Da experiência, *Os Ensaaios*, vol III, p. 460

<sup>252</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, Da experiência, *Os Ensaaios*, vol III, p. 460.

<sup>253</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, Da experiência, *Os Ensaaios*, vol III, p. 486.

<sup>254</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, Da experiência, *Os Ensaaios*, vol III, p. 486.

projeto, que ultrapassa o objetivo de construção do seu retrato fiel, nu e natural despreocupado com seu interlocutor.

“Minha forma essencial é própria para a comunicação e a manifestação: sou todo externo e evidente, nascido para a sociedade e amizade. A solidão que amo e prego é principalmente reduzir a mim meus interesses e pensamentos, restringir e limitar não meus passos mas de meu desejo e minha preocupação, desistindo da solicitude para com os outros e evitando mortalmente a servilidade e a obrigação, [C] e não tanto a multidão de homens como a multidão de problemas”<sup>255</sup>.

A forma, pela sua materialidade, se conforma à esse direcionamento de Montaigne para a sociedade, na criação de um corpo para a sociabilidade entre homens honestos e talentosos (*honestes et habiles hommes*). O objetivo dos *Ensaíos* tinham um caráter útil e prazeroso, de aproximação e união entre os homens:

“A finalidade desse comércio é simplesmente a intimidade, frequência e conversação: o exercício das almas sem outro fruto. Em nossas conversas, todos os assuntos são-me igual; não me importa que não haja nelas peso nem profundidade: a graça e a pertinência estão sempre presentes; tudo está impregnado de um julgamento maduro e firme, e mesclado de bondade, franqueza, alegria e amizade”<sup>256</sup>.

Portanto havia esses aspectos da linguagem em Montaigne, da crítica à pedagogia escolástica, da crítica à corrupção do ideal de vida humanista, da tentativa da prática de uma linguagem “não-assertiva” pela via cética, do rebaixamento da linguagem pelo uso do francês vulgar das ruas, dar vida, ação e movimento as palavras com o rebaixamento. A beleza dessa baixa linguagem não se perde por seu caráter grosseiro, mas por permitir a graça da variação. Era nessa baixa linguagem onde se encontra o aspecto da beleza, do elogio de Montaigne ao uso das palavras. Mesmo que negue o uso dessas artes das palavras “a arte não é outra coisa senão o controle e registro das produções das almas”<sup>257</sup> ele usava as ferramentas da retórica para dar vida ao ser livro e para criar esse espaço que produz uma relação entre homens que discordam, que se diferenciam sem o aspecto belicoso dessas diferenciações. Um espaço e um corpo que torna o corpo vivo útil, agradável e prazeroso, que apesar de retirar das ciências, dos gramáticos e da retórica a sua dependência. Montaigne buscava não se diferenciar de sua obra.

“[B] Os outros formam o homem; eu o descrevo, e reproduzo um homem particular muito mal formado e o qual, se eu tivesse de moldar novamente, em

<sup>255</sup> MONTAIGNE. Capítulo III, De três relacionamentos, *Os Ensaíos*, vol III, p. 56.

<sup>256</sup> MONTAIGNE. Capítulo III, De três relacionamentos, *Os Ensaíos*, vol III, p. 57.

<sup>257</sup> MONTAIGNE. Capítulo III, De três relacionamentos, *Os Ensaíos*, vol III, p. 57.

verdade faria muito diferente do que é. Mas agora está feito. Ora, os traços de minha pintura não se extraviam, embora mudem e diversifiquem-se. O mundo não é mais que um perene movimento. Nele todas as coisas movem sem cessar: a terra, os rochedos do Cáucaso, as pirâmides do Egito, e tanto com o movimento geral como com o seu particular. A própria constância não é outra coisa senão movimento mais lânguido. Não consigo fixar meu objeto. Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. Tomo-o nesse ponto, como ele é no restante em que dele me ocupo. Não retrato o ser. Retrato a passagem; não a passagem de uma idade para outra ou, como diz o povo, de sete em sete anos, mas de dia para dia, de minuto para minuto. É preciso ajudar minha história ao momento. Daqui a pouco poderei mudar, não apenas de fortuna mas também de intenção. Este é um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de pensamentos indecisos e, se calhar, opostos: ou porque eu seja um outro eu, ou porque capte os objetos por outras circunstância e considerações. Seja como for, talvez me contradiga; mas, como dizia Dêmades, não contradigo a verdade. Se minha alma pudesse firmar-se, eu não me ensaiaria: decidir-me-ia; ela está sempre em aprendizagem e em prova. [...] Cada homem porta em si a forma integral da condição humana”<sup>258</sup>.

Um raro caminho de intensões em um mesmo lugar. A tentativa de descrição dos homens pela descrição de si mesmo; o caráter fugidio da busca pela unificação do seu retrato de si, a falha por unificar essa pintura pessoal, na declaração de incapacidade de constância; a relação do interno do seu corpo, dos seus pensamentos como microcosmo com o mundo externo, das pirâmides, os rochedos, a terra; não busca o ser das coisas, mas aquilo obtido por meio das informações sensoriais, sempre em busca, sempre a investigar; o diagnóstico da relação entre a fragilidade e agitação da natureza humana com a natureza da sua intenção de projeto, do objetivo do livro, da não diferenciação entre a obra e a crítica aos homens. Explica a afirmação do “não contradigo a verdade” ao mostrar que apesar do objeto do livro, que é ele mesmo, ser fugidio, havia um esforço contínuo pela fidelidade do livro com o autor “[B] Aqui, vamos conformes e no mesmo passo, meu livro e eu. Alhures, pode-se elogiar e criticar o trabalho separadamente do artesão; aqui não: quem toca um toca o outro”<sup>259</sup>. Apesar da vanidade das palavras, do caráter artificioso da retórica, do aspecto de confusão dos procedimentos da razão, Montaigne se preocupa com a sinceridade de seu texto, com um livro que não é escrito como hipocrisia ou que se diferencia do autor. “*Je parle au papier*”, Montaigne encarna em seus escritos, dá vida às palavras para que seu livro não seja apenas tinta e papel. Montaigne criava um espaço de conversação nesse livro que é seu corpo, usa as metáforas para formar essa materialidade e praticar o movimento salutar entre os homens. Essa lição que não era proposta de maneira professoral, mas direcionavam os homens para

<sup>258</sup> MONTAIGNE. Capítulo II, Do arrependimento, *Os Ensaios*, vol III, p. 27.

<sup>259</sup> MONTAIGNE. Capítulo II, Do arrependimento, *Os Ensaios*, vol III, p. 29

uma relação pública que admite certos níveis de dissensão e negociação para a paz pública e civil da monarquia francesa.

### Capítulo 3

## Lealdade, discernimento e liberdade: a prática do movimento de Montaigne

Montaigne dizia recorrentemente que sua profissão não era a de escritor. Também não se apresentou como sábio, nem como filósofo, mas como militar, sendo um nobre guerreiro. Ao fazer sua imagem fiel e apresentá-la para o leitor, ele buscava se desvincular dessas profissões de gabinete, com uma forma sem método, fechada à teoria e apresentada como prática, como forma de ação.

“[B] Ma philosophie est en action, en usage naturel [C] et present: [B] peu en fantasie. Prinsse je plaisir à jouer aux noisettes et à la toupie!

Non ponebat enim rumores ante salutem”<sup>260</sup>.

“[B] Minha filosofia está na ação, no uso natural [C] e atual; [B] pouco na imaginação. Pudesse eu comprazer-me em brincar de briguinhas ou de pião!

Afastamo-nos da natureza; seguimos o povo, que em coisa alguma é um bom guia”<sup>261</sup>.

A citação de Sêneca ajuda-nos a situar o caráter filosófico de *Os Ensaio*s de Montaigne, a partir de Pierre Hadot podemos perceber fortemente a relação de Montaigne com a concepção antiga de filosofia, apresentada como prática de vida ou forma de viver. Para Hadot, em Montaigne ainda existia uma forma de representação antiga da filosofia, que se diferencia “dessa representação que se faz habitualmente da filosofia em nossos dias” e tece sua crítica à incompreensão dessa concepção da filosofia na Antiguidade. Hadot diz que seria equivocada “a impressão de que todos os filósofos estudados esforçaram-se sucessivamente para inventar, cada um de uma maneira original, uma nova construção sistemática e abstrata, destinada a explicar de uma maneira ou de outra o universo”. Essa perspectiva da filosofia foi criticada por Hadot, pois ela situava o modo de vida filosófico como o fim do processo da atividade filosófica, como acessório. O discurso filosófico, dessa maneira, surgia após a escolha do modo de vida, da opção existencial, como decisão voluntária de ver e viver o mundo de uma certa maneira, a opção existencial era a forma de representação do mundo. Após a escolha o discurso surgia com sua força lógica e persuasiva para a condução para a ação. Modo

<sup>260</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, “*Surs de vers des Virgile*”, Les Essais vol 3, p.842.

<sup>261</sup> MONTAIGNE. Capítulo V, “*Sobre versos de Virgílio*”, *Os Ensaio*s vol. 3, p.86.

de vida e discurso não funcionavam em oposição, existiam em conformidade, o modo de vida podia até não ser teórico, mas ao menos teórico, de caráter contemplativo. O discurso filosófico participava da vida, mas a escolha existencial da vida era o que decidia o discurso.

Essa forma de vida filosófica era pautada pelos exercícios espirituais (*áskesis, meletê*), que consistiam na forma prática do discurso para a progressão espiritual e de transformação interior. Esses exercícios espirituais podiam ser de ordem física, discursiva ou intuitiva e se assentavam na proposta de modificar o sujeito praticante. A fim de demonstrar essa concepção filosófica da Antiguidade, Hadot recorreu à análise dos estóicos, do sistema estóico, pois a partir deles era possível explicar o caráter da vida filosófica na Antiguidade, como “experiência de certos estados, de certas disposições interiores”, que escapa “da expressão do discurso filosófico”<sup>262</sup>. O que não quer dizer que o discurso filosófico seja descartável, mas ele funciona em função do modo de vida, ele era parte integrante dessa vida filosófica por três motivos. Primeiramente, o discurso justificava a escolha de vida, como causalidade recíproca; em segundo lugar, o motivo diz respeito à necessidade da prática de uma ação sobre si mesmo e sobre os outros, o discurso era a expressão da escolha existencial; por fim, o discurso também era uma forma de exercício do modo de vida filosófico escolhido. O discurso filosófico teve função formadora a fim de operar a transformação do “eu”, da reflexão interior, como ato de escrever e falar-se para si mesmo, daí o caráter missionário e popular que Hadot associa a esse ímpeto da vida filosófica, como esforço pessoal, exercício ativo. Esse exercício só tinha sentido se operado em conjunto, no reconhecimento da importância e da presença do interlocutor, como comunidade de filósofos cujo sentido da vida era estabelecido pelo sábio, do modo de vida contemplativo na produção de uma mudança de postura intelectual e espiritual pelas investigações sobre os elementos da vida humana e da realidade cósmica. Hadot chama esse elemento de “comunidade de investigação, de discussão, de cuidado de si e dos outros, de correção mútua”<sup>263</sup>.

Apesar de não existir um tratado sistemático e teórico sobre uma técnica do exercício filosófico, Hadot pensou que as práticas faziam parte de um ensino oral que era vinculado à direção espiritual, e esse direcionamento também levava em conta a disposição corporal para a vida filosófica. O que ocorria, nessa perspectiva, eram meditações sobre os dogmas fundamentais que regem esses bens verdadeiros, de uma prática da alma e do corpo para a adequação e fortificação da alma, a fim do encorajamento e da moderação, “o exercício do corpo e exercício da alma concorrem para esculpir o homem verdadeiro, livre, forte e

<sup>262</sup> HADOT. O que é a filosofia antiga?, p. 251.

<sup>263</sup> HADOT. O que é a filosofia antiga?, p. 258.



independente”<sup>264</sup>. Hadot apresenta o exercício da ascese, que consistia na renúncia aos prazeres dos sentidos, da recusa dos desejos e apetites para a edificação da construção do desligamento daquilo que constituía a fraqueza moral.

Vemos esse mesmo princípio em Marco Aurélio<sup>265</sup> quando detecta a postura reta, a razão reta praticada por seu mestre estóico Claudio Máximo:

“De Máximo: o domínio de si mesmo e não se deixar arrastar por nada: o bom ânimo em todas as circunstâncias e especialmente nas enfermidades; a moderação de caráter, suave e ao mesmo tempo grave; a execução sem resmungar das tarefas propostas; a confiança de todos nele, porque suas palavras responderam a seus pensamentos e em suas atuações procedia sem má fé; não surpreender-se sem amedontrar-se; em nenhum caso a precipitação ou a lentidão, nem impotência, nem abatimento, nem riso estridentes, seguidos de acessos de ira ou de receio. A beneficência, o perdão e a sinceridade; dar a impressão de homem reto e inflexível, mais do que correto; que ninguém se creia menosprezado por ele nem suspeite que se considerava superior a ele.”<sup>266</sup>.

Os exercícios espirituais fortaleciam a alma e o corpo do aprendiz, pela concentração em si mesmo, na descoberta de si mesmo para atingir o estado de serenidade e tranquilidade, “a autossuficiência em tudo e a serenidade”. Esse estilo de vida libertava os homens da escravidão das paixões,

“refletir assim: és velho; não consintas por mais tempo que este seja escravo, nem que siga ainda jogado como marionete por instintos egoístas, nem que se enraiveça com o destino presente ou receio o futuro”.

O exercício espiritual imprime uma forma no presente, o “eu” se realiza somente no presente, “para viver somente o que vive”, se separa das preocupações com o passado e com o futuro.

“Em todas as horas, preocupa-te resolutamente, como romano e homem, de fazer o que tens nas mãos com pontual e não fingida gravidade, com amor, liberdade e justiça, e procura-te tempo livre para te libertares de todas as demais distrações. E conseguirás teu propósito se executas cada ação como se se tratasse da última de tua vida, desprovida de toda irreflexão, de toda aversão apaixonada que te aleijará do domínio da razão, de toda hipocrisia, egoísmo e despeito com o que se relaciona com o destino. Estás vendo como são poucos os princípios que tens que

<sup>264</sup> HADOT. O que é a filosofia antiga?, p. 272.

<sup>265</sup> Ao citar Marco Aurélio faremos uso da tradução espanhola das Meditações.

<sup>266</sup> MARCO AURÉLIO. Meditaciones, p. 53.

dominar para viver uma vida de rumo favorável e de respeito aos deuses. Porque os deuses não mais reclamam a quem observa esses preceitos”<sup>267</sup>.

A ida ao presente era condição fundamental para a aceitação da fortuna e do favor divino dos deuses, era a lição da aceitação da natureza do Todo, da verdadeira preocupação, do verdadeiro motivo liberto das distrações, desprovido da irreflexão, da aversão apaixonada e da alienação da vida, na prática pautada pela razão. Marco Aurélio evocava a verdadeira importância da vida, desse curso favorável, contrário às preocupações frívolas como o luxo e a glória, para uma vida adequada à natureza do conjunto, ao *Todo uno*.

“Como em um instante tudo desaparece: no mundo, os corpos mesmo, e no tempo, sua memória! Como é tudo sensível, e especialmente o que nos seduz por prazer ou nos assusta por dor ou que nos faz gritar por orgulho; como tudo é vil, desprezível, duvidoso, facilmente destrutível e cadavérico”<sup>268</sup>.

Portanto, a detecção da vanidade humana, se a vida fosse pautada por aquilo que não estava ligado ao *Todo universal*. O caminho para a adequação da vida particular ao *Todo* era o da aceitação da vanidade da condição humana, o filósofo aceitava a morte, aceitava a vontade dos deuses e voltava-se para si mesmo. O exercício espiritual interior era o trajeto para a vida adequada à natureza do conjunto, na prática da reta razão para o conhecimento das coisas divinas.

“Se executas a tarefa presente seguindo a razão reta, diligentemente, com firmeza, com benevolência e sem nenhuma preocupação acessória, acima de tudo, velas pela pureza de teus deuses, como se fosse já preciso restituí-la, se somas essa condição de não esperar nem tampouco evitar nada, sem que te conformes com a atividade presente de acordo com a natureza e com a verdade heroica em tudo o que dizes e comentas, viverás feliz”<sup>269</sup>.

A morte não deve ser temida, mas abraçada como vida pautada pela efemeridade, lembrar-se da morte “no es eso un infortunio, sino una dicha soportarlo com dignidad”, “y, en suma, ¿has nacido para la pasividad o para la actividad?”. Os estoicos mostravam uma alegria na constatação da iminência da morte, ensinavam aos homens a adotarem uma postura para a tranquilidade diante da condição, como mostra Sêneca.

“Mas foste cair num tipo difícil de vida e, sem o saberes, a sorte, seja ela comum ou individual, armou-te um laço que não podes nem desfazer

<sup>267</sup> MARCO AURÉLIO. *Meditaciones*, p. 61.

<sup>268</sup> MARCO AURÉLIO. *Meditaciones*, p. 64.

<sup>269</sup> MARCO AURÉLIO. *Meditaciones*, p. 77.

nem romper. Pensa nos que têm os pés acorrentados: primeiro, suportam mal o peso e os entraves em suas pernas; depois quando se propuseram a não se indignar com aquilo, mas a se resignar, a necessidade os ensina a suportar com firmeza, e o hábito, com facilidade”<sup>270</sup>.

Montaigne em *De como filosofar é aprender a morrer* mostrou esses mesmos princípios.

“A meta de nossa existência é a morte; é este o nosso objetivo fatal. Se nos apavora, como poderemos dar um passo à frente sem tremer? O remédio do homem vulgar consiste em não pensar na morte. Mas quanta estupidez será precisa para uma tal cegueira? Por que não coloca o freio no rabo do asno, desde que enfiou na cabeça andar de costas? Não há como estranhar caia tão amiúde na armadilha. As pessoas se apavoram simplesmente ao ouvir o nome: a morte! E persignam-se como se ouvissem falar no diabo”<sup>271</sup>

Aprender a morrer era aprender a viver, “meditar sobre a morte é meditar sobre a liberdade; quem aprendeu a morrer, desaprendeu de servir”. A morte era apresentada como o único momento em que o império dos sentidos cessa, Sêneca usou o exemplo dos gladiadores.

“Não busco escapatória nem me recuso. Coloco voluntariamente à tua disposição o que em minha inconsciência me deste. Toma-o. O que há de grave em retornar ao lugar de onde vieste? Viverá mal todo aquele que não souber morrer bem. Desse modo, deve-se primeiro reduzir o apreço por essa dádiva e ter o sopro vital entre as coisas sem valor. Como diz Cícero, consideramos detestáveis os gladiadores que desejam obter a vida a todo custo e os aplaudimos se ostentam menosprezo por ela”<sup>272</sup>.

A aprendizagem da morte era acompanhada por uma postura para a constância, pela tranquilidade da alma contra os assaltos das paixões, Montaigne disse que “o corpo curvado tem menos força para carregar o fardo”. Postura, portanto, fundamental para a vida serena e tranquila, o desapego da preocupação pela morte traria quietude e para o cultivo de si, o que seria para Montaigne o ponto de convergência das seitas filosóficas, “Voylà pourquoy toutes les regles se rencontrent et conviennent à cet article”<sup>273</sup>. A aprendizagem da morte também se relaciona com a aprendizagem da dor, que também foi apresentada por Montaigne como um aspecto fundamental, o medo da dor sujeita as almas e os corpos.

<sup>270</sup> SÊNECA. Da tranquilidade da alma, p. 211.

<sup>271</sup> MONTAIGNE. Capítulo XX, “De como filosofar é aprender a morrer”, *Os Ensaios* vol. 1, p. 159.

<sup>272</sup> SÊNECA. Da tranquilidade da alma, p. 211.

<sup>273</sup> MONTAIGNE. Capítulo XX, “Que Philosopher C'Est Apprendre à Mourir”, *Les Essais* vol 1, p.85.

“Um exemplo basta: estando o filósofo Pirro em um navio, presa de violenta tempestade, aos que maior pavor evidenciavam mostrava ele um porco indiferente ao temporal, e os instava a tomá-lo como exemplo. (...) Poderemos forçar nossa carne a admitir que chicotadas sejam cócegas? E o nosso paladar a apreciar a babosa como um vinho Graves? O porco de Pirro entra aqui em apoio de nossa tese: não se apavora ante a morte iminente; mas se batermos, gritará. Negaremos a lei geral da natureza, que se manifesta em tudo o que, sob a abóbada celeste, tem vida e treme ao golpe da dor? Até as árvores parecem gemer quando as mutilamos”<sup>274</sup>

Para Montaigne, a dor atingia os homens mais severamente por eles não se prepararem para ela, “não contamos suficientemente com ela, que é a única soberana senhora de nossa condição nesse mundo”<sup>275</sup>. Montaigne explicou as fragilidades do corpo e da alma nesses assaltos das condições do mundo, das sensações dos corpos e dos acidentes.

“O corpo só tem (salvo quanto ao mais e ao menos) uma maneira de ser e de fazer; a alma, sob formas diversas e variadas segundo o estado em que se acha, submete a si as sensações do corpo e outros acidentes. Daí a necessidade de estudá-la, e acordar nela seus meios de ação, que são todo-poderosos. Não há raciocínio, nem prescrição, nem força que possam prevalecer contra suas preferências. Entre tantos milhares de meios à nossa disposição, escolhamos um que assegure nosso sossego e nossa conservação e estaremos não somente resguardados contra qualquer insulto, como também ofensas e males redundarão, se nos aprouver, vantagens para nós. E talvez até nos regozijemos com eles”<sup>276</sup>.

Montaigne e Sêneca se aproximam quando comparam as atitudes de Heráclito e Demócrito, ambos dizem preferir a postura de Demócrito quando ri da vanidade da condição dos homens. Uma postura que não se limita com a corrupção dos costumes e dos vícios dos homens, Sêneca diz:

“Assim, temos que nos guiar para a seguinte atitude: que os vícios das pessoas não nos pareçam odiosos, mas ridículos, e imitemos antes Demócrito do que Heráclito. Este último, toda vez que saía em público, chorava e aquele ria; para este, todas as coisas que fazemos pareciam desgraças, para aquele, idiotices. Portanto, tudo deve ter sua importância reduzida e ser tolerado com benevolência. É mais humano rir-se da vida do que deplorá-la. Além disso, o maior serviço presta ao gênero humano quem dele se ri do que quem o chora; o primeiro deixa-lhe alguma boa

<sup>274</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIV, “O bem e o mal só o são, o mais das vezes, pela ideia que deles temos”, *Os Ensaíos* vol. 1, p.137.

<sup>275</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIV, “O bem e o mal só o são, o mais das vezes, pela ideia que deles temos”, *Os Ensaíos* vol. 1, p.139.

<sup>276</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIV, “O bem e o mal só o são, o mais das vezes, pela ideia que deles temos”, *Os Ensaíos* vol. 1, p.139.

esperança, o outro porém queixa-se tolamente de uma realidade que desespera que possa ser corrigida”<sup>277</sup>.

Montaigne também preferiu a postura de Demócrito.

“Prefiro o primeiro, não porque seja mais agradável rir do que chorar, mas porque sua atitude é testemunha do seu desdém, porque ela nos condena mais que a outra e acho que nunca poderemos ser desprezados quanto o merecemos. Piedade e comiseração misturam-se a alguma estima por aquilo de que temos dó; o de que se caçoa, consideramo-lo sem valor. Penso que em nós há mais vaidade do que infelicidade, mais tolice do que malícia, mais vazío do que maldade, mais vileza do que miséria”<sup>278</sup>.

Pela tradição estoica, Montaigne parecia fazer o mesmo movimento de dentro para fora, no entanto, não pela razão. Para Montaigne, pela inteligência não era possível expandir-se para a inteligência universal, mas pela atenção à natureza, não a desvelada pelo homem, mas aquela que estava presente em seu mundo e possível de ser percebida. Por isso voltar-se para si mesmo, para a conformação à natureza comum e para o fortalecimento interior, como mostra essa adição posterior à 1588 e esse trecho da segunda edição de *Os Ensaíos*.

“[C] Em todas as coisas os homens saem em busca de apoios externos para poupar os seus próprios, os únicos seguros e os únicos fortes, para quem souber armar-se deles. Todos correm para alhures e para o povir, porque ninguém chegou a si mesmo. [B] E decidi comigo que aqueles eram infortúnios úteis. Em primeiro lugar, porque é preciso advertir a chicotadas os maus discípulos, quando a razão não tem poder suficiente”<sup>279</sup>.

Para Montaigne, os homens precisavam dessa ida a si mesmo, do cultivo de si para não desfalecerem diante dessa problemática situação pública. “E é preciso martelar e tornar a fechar com uns bons golpes de malho esse tonel que se desprega, se desconjunta, que se desprende e se esquivava de si”<sup>280</sup>. Esses golpes, no entanto, não fixam ou centralizam o exercício introspectivo, mas gera uma inconstância possível, criava um movimento salutar e, portanto, útil à crise política. Esse exercício espiritual preparava para o infortúnio, como exercício de adequação e de movimento, o limite dado aos homens era positivo.

<sup>277</sup> SÊNECA. Da tranquilidade da alma, p.221.

<sup>278</sup> MONTAIGNE. Capítulo L, “Sobre Demócrito e Heráclito”, *Os Ensaíos* vol. 1, p.333.

<sup>279</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Da fisionomia”, *Os Ensaíos* vol. 3, p. 392.

<sup>280</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Da fisionomia”, *Os Ensaíos* vol. 3, p. 393.

“Se eu, que tanto por benefício da fortuna como pela disposição de meu caráter esperava ser dos últimos, viesse a ser dos primeiros apanhados por essa tormenta -, ensinando-me desde logo a restringir minha vida e ajustá-la para uma nova situação. A verdadeira liberdade é poder tudo sobre si”<sup>281</sup>.

“*La vraye liberté c'est pouvoir toute chose sur soy*”, poder tudo sobre si não significava uma tirania de si, mas uma postura forte e positiva de adequação diante de um momento de opressão. Sêneca evocou o exemplo de Sócrates para explicar essa força de si diante do mundo.

“Sócrates, porém, movia-se nesse meio: consolava senadores que se lamentavam, exortava os que desesperavam da situação política, aos ricos que temiam por suas posses ele repreendia o arrependimento tardio de sua perigosa avareza e, para os que desejaram imitá-lo, figurava como grande exemplo ao avançar livre entre os trinta potentados. Essa mesma Atenas, porém, matou-o no cárcere. A liberdade não tolerou a liberdade desde que, impunemente, havia insultado um esquadrão de tiranos. Vale notar que, de um lado, numa situação política opressiva, um homem sábio encontra ocasião para se manifestar, de outro, numa situação próspera e feliz, reinam o dinheiro, a inveja e mil outros vícios da inércia. Portanto, dependendo de como se apresentar a situação política, do que nos permitir a fortuna, assim nos expandiremos ou nos retrairemos; de todo modo, nos manteremos em movimento e não imobilizados pelas amarras do medo”<sup>282</sup>.

A continuação do trecho deixava ainda mais evidente o caráter desse exame de si, que não era um “fazer o que bem entender”, mas uma ação atenta aos contingenciamentos, de ação como exploração desse espaço sem extrapolar o limite. Sêneca novamente nos ajuda a compreender a força da ida a si mesmo como forma de ação no mundo.

“Antes de tudo é necessário avaliar-se, porque em geral nos parece que podemos mais do que somos capazes. (...) A capacidade de quem atua deve ser sempre maior do que a exigida pela obra; é muito inevitável que uma carga muito pesada para quem a leva o sobrecarregue”<sup>283</sup>.

Com isso, percebemos a postura positiva de Montaigne diante da guerra civil-religiosa, o fortalecimento interno contribuía para a ação ordenada e a agitação salutar. Nesse sentido, era possível a aliança entre serenidade e movimento, pois no exame de si os homens tomavam consciência das barreiras importas pela fortuna. Ao invés de se lamentar pela calamidade pública, Montaigne age, pela escrita, na orientação de si e de

<sup>281</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Da fisionomia”, *Os Ensaios* vol. 3, p. 393.

<sup>282</sup> SÊNECA. Da tranquilidade da alma, p.205.

<sup>283</sup> SÊNECA. Da tranquilidade da alma, p.206.

seus leitores para a produção da saúde da monarquia. Nesse trecho da edição de 1588, a saúde do corpo de Montaigne e a saúde do corpo público se encontram, e justamente o exame de si era o que mantinha Montaigne atento e firme no contato com as doenças públicas.

“[B] Numa época normal e tranquila, preparamo-nos para infortúnios moderados e comuns; mas nessa confusão em que estamos há trinta anos, todo homem francês, seja em particular seja em geral, a todo momento se vê à beira da total reviravolta de sua fortuna. Por isso ele precisa manter seu ânimo munido de provisões mais fortes e vigorosas. Sejamos gratos à sorte por haver-nos feito viver num século que não é suave, lânguido nem indolente”<sup>284</sup>.

Montaigne, dessa forma, agradece à fortuna pela oportunidade de conviver nessa época turbulenta, dessa conjuntura Montaigne tirava lições preciosas, fez delas a sua experiência de vida. Esse acréscimo, feito após 1588, mostra esse sentimento.

“[C] Assim como dificilmente leio nas histórias essas desordens de outras nações, sem que lamente por não havê-las examinado melhor pessoalmente, assim minha curiosidade faz que de certa forma eu me alegre por ver com meus próprios olhos este espetáculo incomum de nossa morte pública, seus sintomas e seu modo. E, já que não posso retardar, fico contente por estar destinado a presenciá-la e a instruir-me sobre ela”<sup>285</sup>.

Essa ida a si mesmo auxiliou Montaigne a não desfalecer pelos males das “*d'ulceres envieillis*” que eram as doenças públicas, na medida em que esse exercício espiritual o fortalecia para a serenidade.

“Não sei se posso com bastante honestidade confessar o quão pouco custo para o sossego e tranquilidade de minha vida passei mais de metade dela em meio ao desmoronamento de meu país. Consigo ter uma resignação um tanto excessiva nos infortúnios que não me envolvem pessoalmente, e para lamentar-me comigo olho não tanto o que me tiram como o que me resta ileso, interna e externamente. Há consolo em evitar ora um ora outro dos males que nos ameaçam seguidamente e golpeiam alhures à nossa volta. Além disso, em matéria de danos públicos, na medida em que meu zelo se distribui mais universalmente, vai se tornando mais fraco. Acresce que, sem dúvida, mais ou menos ‘sentimos os males públicos apenas na medida em que lesam nossos interesses privados’; e que a saúde que perdemos era tal que por si mesma ameniza a saudade que deveríamos ter dela. Era saúde, mas apenas em comparação com a doença que a seguiu. Não caímos de muito alto. A corrupção e ladroagem que é prestigiada e está dentro da ordem parece-me o menos suportável. Roubam-nos menos injustamente num boque do

<sup>284</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Da fisionomia”, *Os Ensaios* vol. 3, p. 393.

<sup>285</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Da fisionomia”, *Os Ensaios* vol. 3, p. 394.

que num local seguro. Era um acoplamento geral de membros entropilhados em particular cada qual mais que o outro, e a maioria com ulcerações envelhecidas que não mais aceitavam nem pediam cura”<sup>286</sup>.

Estágio, portanto, avançado das doenças públicas, “*et la plus part d’ulceres envieillis qui ne recevoient plus ny ne demandoient guerison*”, nem a razão nem a ciência ajudavam nessa calamitosa situação. Assim, fica mais evidente o deslocamento de Montaigne em direção aos céticos, do uso dessa seita filosófica para a quebra da vaidade operada pela razão e sua presunção, de uma postura filosófica que desqualifica as capacidades de conhecimento dos homens. A razão, os meios humanos de investigação mais atrapalham a tranquilidade da alma do que ajudam na firmeza da fisionomia. Montaigne percebeu a firmeza *d’hommes impolis* quando as redondezas de seu castelo foram surpreendidas por uma forte peste, levando muitos habitantes daquela região a falecer. Montaigne descreveu o cenário com muito pesar, porém sem desfalecer diante da perigosa situação, muito pelo contrário, fez dela um objeto de reflexão, com a observação daqueles mais atingidos pela epidemia da peste. Esse cenário virava uma investigação sobre a natureza humana, a condição humana e a fortuna.

“E nessa ocasião qual exemplo de firmeza não vimos na simplicidade de todo esse povo? Em geral todos deixavam de cuidar da subsistência. As uvas, principal riqueza da região, permaneceram pendentes nas vinhas – todos com indiferença preparando-se e esperando a morte para essa noite ou para a seguinte, com a fisionomia e a voz tão pouco temerosas que parecia que houvessem e conformado com aquela provação e que se tratasse de uma condenação universal e inevitável”<sup>287</sup>.

“*D’un visage et d’une voix si peu effroyée*”, postura de indiferença “*qu’ils eussent compromis à cette necessite*”, conformação tão verdadeira que “um deles saudável já cavava a sua cova; outros deitavam-se nelas ainda vivos. E um dos meus trabalhadores, moribundo, puxou com as próprias mãos e pés a terra sobre si: não era isso abrigar-se para dormir mais à vontade”?

O exemplo *d’hommes impolis* funcionavam melhor do que os propostos pelos ensinamentos da ciência, Montaigne diria que:

“a ciência é forçada a diariamente ir tomando emprestado dela os vestígios de seus ensinamentos e o pouco de sua imagem que, pelo benefício da ignorância, permanece gravado na vida da turba rústica de

<sup>286</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Da fisionomia”, *Os Ensaios* vol. 3, p. 395.

<sup>287</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Da fisionomia”, *Os Ensaios* vol. 3, p. 397.



homens sem cultura, a fim de dá-lo aos seus discípulos como modelo de firmeza, de inocência e de serenidade”<sup>288</sup>.

Dessa forma, Montaigne mostrava que a razão era utilizada pelos homens sem conformidade à natureza, “e que essa razão que é manejada como bem queremos, encontrando sempre alguma diversidade e novidade, não deixa em nós o menor vestígio da natureza”<sup>289</sup>. Nesse trecho a “*diversité et nouvelleté*” foram empregadas de maneira negativa, “*variable et particuliere à chacun, et a perdu son propre visage, constant et universel*”, esse movimento descrito pelo afastamento da natureza faz o homem perder sua firme fisionomia, contribuía para “*l'humaine maladie*”. Esse aspecto novamente nos leva a pensar a presença de dois movimentos ou agitações dentro de *Os Ensaíos*, o destrutivo e o salutar. Se a razão era manejada “*à nostre poste*”, e conforme ao universal e constante, era necessário “*chercher tesmoignage des bestes, non subject à faveur, corruption, ny à diversité d'opinions*”. Montaigne buscava, então, uma conformidade à natureza naqueles menos sujeitos às interferências dessas diversidades de opiniões, no exemplo de vida das *bestes*, dos *hommes impolis* e dos *cannibales*. O exemplo de Montaigne do pássaro e do cavalo era fundamental para o movimento ordenado, do limite positivo que não se desgrudava do caminho natural (*route de nature*).

“Pois é bem verdade que eles mesmos nem sempre andam exatamente do caminho natural, mas o que se desviam dele é tão pouco que sempre lhe percebeis a trilha – assim como os cavalos que conduzimos pela mão dão saltos e escapadelas, mas só na extensão de suas rédeas, e apesar disso continuam a seguir vôo, mas refreado por sua correia”<sup>290</sup>.

Por isso era interessante para Montaigne a ida ao ceticismo, a fim de liberar os homens das consequências da vaidade pelo uso dogmático da razão. Essa escola filosófica o ajudava a dar essas “*escapades mais c'est la longueur de leurs longues*”. Montaigne construiu todo um diagnóstico que fazia do homem incapaz de constâncias pelos métodos filosóficos, o que torna fundamental a sua investigação acerca da natureza humana e da compreensão das coisas e da característica mutável e instável desses temas. Para Montaigne, os homens eram incapazes de compreender as ações humanas em unidades harmônicas e unificadas. A sabedoria, tão rara inclusive na Antiguidade, uma vez que “uma dúzia de homens” a possuíam, consistia na orientação

<sup>288</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Da fisionomia”, *Os Ensaíos* vol. 3, p. 399.

<sup>289</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Da fisionomia”, *Os Ensaíos* vol. 3, p. 399.

<sup>290</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Da fisionomia”, *Os Ensaíos* vol. 3, p. 399.

da vida em obediência a determinados princípios. A constância é “a qualidade mais difícil de encontrar no homem e a mais fácil a inconstância”.<sup>291</sup>

Montaigne se apoiou em Demóstenes e na recuperação da máxima de que a virtude e a constância se apoiavam uma na outra. Se a virtude consistia em deliberação e recolhimento, a constância se afirmava na comprovação da perfeição da virtude, construindo um movimento reflexivo. No entanto, mesmo a partir de uma investigação produzida pela reflexão, Montaigne afirmava que as ações humanas não eram totalmente compreensíveis diante do juízo racional na escolha dos atos a fazer, na análise racional sempre havia perda. A maneira habitual dos homens se encontrava na ação pelos impulsos instintivos, “para a esquerda ou para a direita, para cima ou para baixo, segundo as circunstâncias. Só pensamos no que queremos no próprio instante em que o queremos, e mudamos de vontade como muda a cor do camaleão”<sup>292</sup>.

Nesse sentido, nada era decidido de maneira absoluta, de plena coerência, por isso Montaigne utilizou a metáfora do vento dos acontecimentos “*selon que le vent des occasions nous emporte*”, que agita os homens conforme os rumos de onde vem e para onde vão:

“se falo de mim de diversas maneiras é porque me olho de diferentes modos. Todas as contradições em mim se deparam, no fundo como na forma. Envergonhado, insolente, casto, libidinoso, tagarela, taciturno, trabalhador, requintado, engenhoso, tolo, aborrecido, (...) assim me vejo com cada mudança que opera em mim”<sup>293</sup>.

Esse diagnóstico não permitia, para Montaigne, a produção de um juízo isento, “sem misturas”, sólido sobre os homens. A variabilidade das características, essa instabilidade natural se opunha à virtude que faria dos homens sempre iguais, como um hábito estável. Vemos esse aspecto nessa adição após 1588.

“[C] Cette variation et contradiction qui se void en nous, si souple, a fait qu'aucuns nous songent deux ames, d'autres deux puissances qui nous accompagnent et agitent, chacune à sa mode, vers le bien l'une, l'autre vers le mal”<sup>294</sup>.

Montaigne explicava os homens como peças e pedaços (*piece à piece*) juntados de maneira casual e diversa, submetidos muitas vezes à força do acaso: “ninguém determina do princípio ao fim o caminho que pretende seguir na vida; só nos decidimos nos trechos em que

<sup>291</sup> MONTAIGNE. Capítulo I, “Da inconstância de nossas ações”, *Os Ensaíos* vol. 2, p. 97.

<sup>292</sup> MONTAIGNE. Capítulo I, “Da inconstância de nossas ações”, *Os Ensaíos* vol. 2, p. 98.

<sup>293</sup> MONTAIGNE. Capítulo I, “Da inconstância de nossas ações”, *Os Ensaíos* vol. 2, p. 100. A enumeração dos adjetivos é extensa e, diante disso, fizemos uma escolha da primeira sequência, com vistas a evitar a simples enumeração, mas já deixando claro os níveis de contradição e a diversidade dos caracteres segundo os quais Montaigne se percebia.

<sup>294</sup> MONTAIGNE. Capítulo I, “De l'Inconstance de nos Actions”, *Les Essais* vol.2, p. 335.

vamos avançando”<sup>295</sup>. Portanto os contingenciamentos e os próprios homens produziam essa inconstância como é evidente nesse trecho da edição de 1588, “[B] não somente o vento das ocorrências move-me segundo suas inclinações, mas além disso eu próprio movo-me e abalo-me pela instabilidade da minha postura”<sup>296</sup>.

Dessa forma as condições do conhecimento de si e das coisas seriam limitadas, pois além dos homens apresentarem essa variabilidade que era da natureza humana, eles também não conseguiriam apreender as complexidades tanto da natureza e dos desígnios divinos quanto do mundo dos homens devido à condição humana. A sua descrição das condições do conhecimento se operava na crítica contra a presunção dos homens e do quanto essas certezas produzidas raciocínio (*discours nous*) eram frágeis e frutos dos vícios da alma e do corpo, “se pelo raciocínio tomássemos determinado caminho, tomaríamos o mais belo; mas ninguém pensou nisso”. A análise da noção de conhecimento por Montaigne contava com a detecção dessas fraturas que tornavam os saberes fracos, como a força da imaginação, os costumes, a natureza humana variável, o corpo e os vícios. Nesse ataque contra a arrogância, Montaigne mostrou uma sensação e uma denúncia de um tempo decadente, de um mundo senil e condenado, em contraste com o Novo Mundo recém-descoberto e próximo de um mundo em infância, daqueles homens que não se desviaram tanto do caminho da natureza (*route de nature*).

Montaigne afirmava a fragilidade da sabedoria humana na sua incapacidade de pensar os elementos absolutos e infinitos da sabedoria divina. Essa fragilidade era demonstrada pela pluralidade das tentativas falhas de conhecer a divina sabedoria, na variedade das doutrinas filosóficas como também na própria condição humana. Os limites do corpo e as forças dos costumes e da imaginação atuavam para a produção dessa imagem turva que os homens produziam com seus meios de investigação sobre a ideia, como vemos nesse acréscimo após a edição de 1588 “[C] nous flottons entre divers avis: nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment”<sup>297</sup>. Montaigne possuía a sensação de uma perda da ordem do mundo e do lugar do homem nesse mundo, o elemento variável, a sua descontinuidade teria uma potência restitutiva e autoafirmadora. O Uno seria afirmado pela existência de um múltiplo, o infinito divino inalcançável seria fundado na fraqueza humana, o múltiplo infinito criado pelo corpo finito que fortalece a potência desse infinito sublime. Montaigne buscou restaurar o lugar da divindade em sua categoria do inatingível, fraturada pela altivez dos

<sup>295</sup> MONTAIGNE. Capítulo I, “Da inconstância de nossas ações”, *Os Ensaios* vol.2, p. 101.

<sup>296</sup> MONTAIGNE. Capítulo I, “Da inconstância de nossas ações”, *Os Ensaios* vol.2, p. 108.

<sup>297</sup> MONTAIGNE. Capítulo I, “De l'Inconstance de nos Actions”, *Les Essais* vol.2, p. 333.

homens, acusados de presunção e orgulho, por se acharem capazes de ter acesso ao infinito da potência de Deus pelos seus meios atrofiados de conhecer.

Montaigne diz que a sua escrita não tem nada de fácil e fluida (*mon langage n'a rien de facile et poly*), mas áspera, livre e desregrada (*aspre et desdaigneux, ayant ses dispositions libres*) ele era incapaz de tornar seus escritos uniformes e bem ordenados, por suas inclinações naturais “*si non par mon jugement, par mon inclination*”. Para ele o movimento e a ação dão vida às palavras, a sua tentativa de se representar ao natural o fazia buscar esse “*façon, et populaire, de dire et traiter les choses*”.

“[A] minha linguagem nada tem de fácil e fluida: é rude [C] e descuidada, [A] com disposições livres e desordenadas; apraz-me assim, [C] se não por meu julgamento, por minha inclinação. [A] Mas bem sinto que às vezes me entrego demais e que, à força de querer evitar o artifício e a afetação, recaio neles por outro lado: labuto por ser breve e torno-me obscuro”<sup>298</sup>.

Em *Da presunção* também vemos aquele aspecto das palavras vivas, que fazia do livro um corpo orgânico, do livro que também estava sujeito às limitações do corpo e da alma. Escrita era errática, porém a palavra era viva e honesta. A prática da escrita sobre si mesmo e os caminhos da investigação eram influenciados por uma tendência natural, por isso a produção da opinião sobre si mesmo poderia tanto gerar uma visão boa quanto ruim, dependendo da natureza de quem analisa. Para que um homem se despreze ou se estime, as convenções ou guiam ou os espalham a chegarem a uma plena realidade. O próprio corpo era semelhante a essa identidade de si, pois nele era enraizada as tendências próprias que não eram percebidas, que existiam contra a própria vontade do possuidor do corpo. A presunção ocorria de duas maneiras, em superestimar a si mesmo e a subestimar os outros, no caso de Montaigne, ela decorreria de maneira contrária, ele costuma subestimar o produzido por ele e superestimar o criado por outros<sup>299</sup>.

Essa inclinação para o desprezo de si faz o pensador preferir as opiniões filosóficas que operavam no combate à vaidade e à presunção dos homens, que reconheciam essa fraqueza do julgamento humano. Uma boa opinião em excesso que o homem tem de si se configurava como um erro de julgamento, pois há uma grande variedade de opiniões no mundo e sobre o mundo,

<sup>298</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVII, “Da presunção”, *Os Ensaíos* vol.2, p.336.

<sup>299</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVII, “Da presunção”, *Os Ensaíos* vol.2, p.333.

“[A] Essas pessoas se empoleiraram escarranchadas sobre o epíclito de Mercúrio, [C] que enxergam tão longe no céu, [A] fazem-me ranger os dentes; pois no estudo que faço, cujo tema é o homem, encontrando uma tão extrema variedade de julgamentos, um tão profundo labirinto de dificuldades umas sobre as outras, tanta diversidade e incerteza mesmo na escola da sapiência, podeis imaginar – posto que essas pessoas não conseguiram decidir sobre o conhecimento de si mesmas e de sua própria condição, que está continuamente presente a seus olhos, que está nelas; posto que não sabem como se move o que elas mesmas põe em movimento, nem como descrever-nos e decifrar-nos os mecanismos que elas mesmas seguram e manejam – como eu acreditaria nelas quanto à causa do fluxo e refluxo do rio Nilo? A curiosidade de conhecer as coisas foi dada ao homem como um flagelo, dizem as Santas Escrituras”.<sup>300</sup>

Percebemos um conjunto de palavras usada nesse trecho para a diferenciação que Montaigne faz uma diferenciação da natureza humana e condição humana “*ces gens là n'ont peu se resoudre de la connoissance d'eux memes et de leur propre condition*”, da oscilação, do movimento (*branler*) produzido por esses dois elementos, “*extreme varieté de jugemens*”, “*labyrinthe de difficultez*”, “*tant de diversité et incertitude*”. Por isso, Montaigne mostrava que o seu julgamento era delicado e difícil, fraco e irresoluto, não satisfazia a razão, sua vista se turvava diante da realidade. Montaigne sentia-se suspenso ao ar, flutuando ao mesmo tempo em que reconhecia essa fraqueza “*et me sens par tout flotter et fleschir de foiblesse*”<sup>301</sup>. Apesar de valorizar quem alcança a felicidade com o que produz, havia o erro de excesso de confiança, como se o criador da própria opinião fosse o único a pensar que “julga com justeza”.<sup>302</sup>

Essa vista turva (*trouble*) de Montaigne o impedia de ver as ideias claramente e até de se envergonharia do que escreve, caracterizou-se como grosseiro (*tout est grossier chez moy*), as produções dos espíritos ricos lhe agradavam, encantavam e impressionavam, pois ultrapassam em muito a sua capacidade imaginativa. Operava-se com sucesso numa investigação, atribuindo à Graça ou à vontade divina o mérito.

“[A] Não sei valorizar as coisas, em sua maioria, mais do que valem; minha maneira de ser em nada ajuda a matéria. Eis por que preciso dela forte, que tenha muita consistência e que brilhe por si mesma. [C] Quando as tomo populares e mais alegres é para seguir a mim mesmo, que não aprecio uma sabedoria cerimoniosa e triste, como faz o mundo, e para alegrar a mim, não para alegrar meu estilo, que as quer antes graves e severas (pelo menos se devo chamar de estilo um falar uniforme e sem

<sup>300</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVII, “Da presunção”, *Os Ensaio*s vol.2, p.454.

<sup>301</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVII, “Da presunção”, *Os Ensaio*s vol.2, p.455.

<sup>302</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVII, “Da presunção”, *Os Ensaio*s vol.2, p.457.

regra, um jargão popular e um proceder sem definição, sem divisão, sem conclusão, confuso)”<sup>303</sup>.

Novamente uma conexão com as palavras vivas, esquivava do “tom cerimonioso” das palavras, aqui da “sabedoria cerimoniosa e triste” (*sagesse ceremonieuse et triste*). Ele não sabia seguir as artes da retórica, que aumentam o objeto representado, “*je ne sçay faire valoir les choses pour le plus que ce qu'elles valente*”. A ida da sua forma ao *jargon populaire* fazia seu texto ganhar a vida para o movimento, e dar graça mesmo no condicionamento, Montaigne não buscava submeter sua forma às regras “*graves et severes*”. Seu estilo livre, portanto, tinha a ver com a afirmação dessa inclinação natural, pouco comum, afinal sua presunção operaria em sentido inverso: ele se despreza ao invés de superestimar a si mesmo. Montaigne se dizia um espírito livre, independente, que se conduzia a seu bel prazer, sem chefe nem senhor, sem ocupação obrigatória, sem restrições, a fim de garantir uma boa saúde, mantendo uma marcha serena da vida, sua forma alia movimento e serenidade. Seu estilo desregrado, entretanto, tem relação com sua infância, orientada com doçura e poupado de disciplinas rigorosas, sua forma não se diferenciava de suas memórias.<sup>304</sup> A sua potência ocorreria em uma busca pela tranquilidade da alma ao invés da glória e da grandeza, pois essas eram preocupações voltadas para fora do homem, enquanto que a condenação das insuficiências pessoais era um exercício introspectivo. “Todos olham para frente, ao passo que eu olho para mim, observando-me, analisando-me”<sup>305</sup>. Sendo assim, não haveria uma oposição entre essa marcha serena pela tranquilidade da alma com o seu estilo desregrado, mas eles se complementam. Montaigne não se diferencia de sua escrita, ele age da mesma forma que escreve.

“Assim como no agir, também no dizer sigo simplesmente minha forma natural; talvez seja por isso que posso mais ao falar do que ao escrever. O movimento e a ação animam as palavras, principalmente para os que se movem vivamente, como faço e que se inflamam”<sup>306</sup>.

O movimento e a ação prescindiam o falar simples e a escrita ao natural, acompanhavam a argumentação da constatação da fraqueza dos homens pelas inclinações naturais e condições externas. Por isso a função terapêutica do exercício introspectivo, do conhecimento de si, pois a partir dele poderia existir uma harmonia entre movimento e tranquilidade, da serena agitação, da oscilação ordenada.

<sup>303</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVII, “Da presunção”, Os Ensaios vol.2, p.457.

<sup>304</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVII, “Da presunção”, Os Ensaios vol.2, p.339,340.

<sup>305</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVII, “Da presunção”, Os Ensaios vol.2, p.351.

<sup>306</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVII, “Da presunção”, Os Ensaios vol.2, p.459.

Cassirer nos ajuda a perceber essa meta mais elevada da indagação filosófica, o conhecimento de si próprio. A desconfiança dos princípios da natureza e das coisas não negava essa busca e visava à criação de um novo método de investigação. A filosofia na Antiguidade buscou convergir os pensamentos do homem para o seu próprio ser, o conhecimento de si mesmo era a condição para a autorrealização, com o rompimento do mundo exterior para encontrar a verdadeira liberdade, que era a filosofia antropológica. O método da introspecção não tornava inválido as dúvidas céticas e a filosofia moderna tinha como premissa fundamental a afirmação de que a prova do ser dos homens era inconquistável.<sup>307</sup>

Michel Foucault, de igual maneira, relaciona a ideia de sujeito e verdade pela análise do cuidado de si, ocupar-se de si e o preocupar-se consigo. Ao retomar a tradição da história da filosofia para pensar a relação sujeito e verdade como o conhecimento de si mesmo, ele voltou ao pensamento filosófico a partir de Sócrates, acoplado ao conceito de cuidado de si, o que permite a compreensão de que o conhecimento de si estava subordinado ao cuidado de si. A tarefa de Sócrates ocorria em incitar os atenienses a ocuparem-se consigo mesmos; ela despertaria a vontade de cuidar de si. O cuidado de si fundaria a necessidade do conhecimento de si, era o elemento fundamental que caracterizava toda a atitude filosófica na cultura grega, helenística e romana. O cuidado da alma, com o uso da *therapeúein*, com cuidados médicos, levava em conta o serviço de um mestre ou culto à divindade. O cuidado de si se tornaria, a partir dessa postura, o princípio de toda conduta racional, de vida ativa, racionalmente moral. Com isso, Foucault apontou o conhecimento e o cuidado de si como um acontecimento da história do pensamento<sup>308</sup>.

O cuidado de si era uma atitude, na relação com o outro e de ação no mundo. Ele ocorria na vigilância no que se pensa, um exercício de meditação. Também a execução de ações exercidas de si para consigo mesmo como modificação. No cuidado de si havia uma formulação filosófica como prática que atua como um objeto. Criava-se um valor negativo dessa ocupação consigo mesmo, como uma noção contra o egoísmo. A filosofia se interrogou sobre o que possa haver verdadeiro e falso e o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso. A forma de pensamento era o que determinava o acesso à verdade pelo sujeito, que tem semelhança com a espiritualidade, já que pela ascese se produzia a forma de acesso à verdade, na modificação da existência. A verdade seria acessada pelo movimento de

---

<sup>307</sup> CASSIRER. Antropologia Filosófica: ensaio sobre o homem, pags. 15,16.

<sup>308</sup> FOUCAULT. A hermenêutica do sujeito, pags,10,11.

ascensão, ela iluminaria o sujeito, lhe daria beatitude, tranquilidade da alma, ela o completaria e transfiguraria<sup>309</sup>.

Esse ideal clássico se tornou uma fraqueza dentro da teoria cristã medieval por estar fora do caminho da salvação, mas também em razão das forças espirituais em conflito e da ideia o destino do homem por uma decisão final divergirem dessa independência absoluta do homem clássico. Santo Agostinho se tornou, desse modo, uma fronteira que marcou os caminhos para a revelação a partir da filosofia grega com o neoplatonismo. Esse é o motivo pelo qual Cassirer via nele os meandros a partir dos quais apenas a revelação cristã tornava clarividente a verdade e a sabedoria, e com isso, a razão se configurava como obscura e incapaz de revelar os mistérios. A queda de Adão fez o homem perder o poder original da razão, e só pela graça divina seria possível alcançar a essência, pela ajuda sobrenatural, ou seja, a razão se tornaria um fruto da tentação e um elemento de incapacidade. Com a criação de uma nova cosmologia, que explicava a ordem das coisas humanas a partir do estudo da ordem cósmica e com a aproximação do mundo humano e da natureza, é que se desenvolve uma nova antropologia filosófica que, segundo Cassirer, enfraquecia a ideia de que o homem ocupava um importante lugar na ordem hierárquica cósmica<sup>310</sup>.

No caso de Montaigne essa fraqueza se tornava o elemento de afirmação e de força. Entre a ação brilhante e notável e a serenidade das opiniões e costumes, ele optou pela serenidade, essa conduta uniforme na investigação do verdadeiro e do real.

“Expu-las simplesmente e despidas de artifícios a princípio, sinceras e ousadas, mas sob uma forma algo indecisa; fortaleci-as, em seguida, e as formulei apoiando-me na autoridade de outros e nos exemplos tirados dos antigos, com os quais estou de acordo”.<sup>311</sup>

Expostas, sinceras, ousadas, indecisas e fortificadas, mesmo que a fraqueza de julgamento seja uma força implacável na formação dessas opiniões variáveis, ela era uma forma de trajeto traçado por de Montaigne na análise das coisas; havia, então, uma tentativa de investigação, que partiria de um princípio de simplicidade.

“Eu também, volto-me para este ou aquele lado, sempre descubro motivos válidos para concordar; por isso, atenho-me à dúvida, reservando-me a liberdade de escolher quando premido pelas circunstâncias; em verdade, em chegando o momento, e mais das vezes

<sup>309</sup> FOUCAULT. A hermenêutica do sujeito, pags,16,17.

<sup>310</sup> CASSIRER. Antropologia Filosófica: ensaio sobre o homem, p,33.

<sup>311</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVII, “Da presunção”, Os Ensaios vol.2, p.351.



entrego-me ao acaso. A mais leve impressão, a mais insignificante particularidade, decidem por mim.”<sup>312</sup>

Essa postura de indagação de Montaigne seria discutida por muitos intérpretes como uma aproximação da filosofia cética, e principalmente com o ceticismo pirrônico na diferença com o ceticismo acadêmico. Sexto Empírico definiria o ceticismo no livro I do *Hipotiposes Pirrônicas* como:

“uma habilidade, que opõe as coisas que aparecem e são pensadas de todos os modos possíveis, com o resultado de que devido à equipolência nesta oposição tanto no que diz respeito aos objetos quanto às explicações, somos levados inicialmente à suspensão e depois à tranquilidade”.<sup>313</sup>

Sendo “uma habilidade”, o direcionamento filosófico dessa forma de pensar o mundo apontava a forte possibilidade de engano dos homens em suas buscas pela verdade. O cético era aquele que, devido à força das oposições das opiniões, não conseguia achar um caminho para a verdade, porque os argumentos opostos e bem produzidos teriam uma força equipolente para explicar o mundo. Por conta disso, três conceitos foram importantes para compreender os fundamentos da filosofia cética: a *equipolência*, a *epoché* e a *ataraxia*.

O primeiro conceito, a *equipolência*, correspondia à força das oposições de no mínimo duas opiniões, que eram tão fortes a ponto de não permitirem um direcionamento único em favor de uma opinião única sobre algo. A plausibilidade de todas as filosofias tornavam-nas válidas, impossibilitando um posicionamento na escolha de uma, que seria vista como a verdadeira. Ambas apresentariam o mesmo valor argumentativo. Já a *epoché* era conduzida pela equipolência, o caminho para a *ataraxia*, significava a suspensão do juízo, ou seja, não se afirmaria ou se negaria nenhum dos caminhos de investigação, uma vez que ambos pareceriam logicamente corretos. *Ataraxia* era o próprio estado de quietude causado pela aceitação da pluralidade de escolhas válidas, e é ausência de *taraché* (perturbação), quando a alma não se perturba com a angústia da procura da verdade. O resultado do ceticismo, desse modo, era a tranquilidade<sup>314</sup>.

Esses três elementos fazem parte do método de Sexto Empírico em e são responsáveis pelo ataque à filosofia dogmática. Eram fundamentais na suspensão do

<sup>312</sup> MONTAIGNE. Capítulo XVII, “Da presunção”, Os Ensaio vol.2, p.348.

<sup>313</sup> SEXTO EMPÍRICO. Hipotiposes Pirrônicas livro I. O que nos faz pensar, p.116.

<sup>314</sup> SEXTO EMPÍRICO. Hipotiposes Pirrônicas livro I. O que nos faz pensar, p.117.

juízo e na constituição da dúvida e da investigação como princípio filosófico. Por meio deles era possível a habilidade máxima da ação cética, que é a de sempre construir uma oposição de igual força a um discurso tido como verdade<sup>315</sup>. Essa igualdade de forças, que é a equipolência, permitia a contradição das opiniões, possibilitando a suspensão do juízo e a tranquilidade de não ter que se preocupar em achar uma verdade (*ataraxia*). Esse estado de espírito que não sofre com a incessante busca por um resultado fixo da investigação. A *ataraxia* seria, portanto, o *télos* da filosofia cética<sup>316</sup>.

Outro ponto fundamental é a noção de *diaphonia* e *phainomenón*. *Diaphonia* era a ideia de que as filosofias estão em conflito permanente, e justamente pela investigação cética é que essa concepção funciona, a partir do momento em que nenhuma filosofia é escolhida como certa e única capaz de ser responsável pela eclosão da verdade<sup>317</sup>. O *Phainomenón* estaria relacionado à disposição das evidências de que o filósofo cético retira seu material para contrargumentar. Ele possuía uma profunda relação com a ideia de *enargéia*, que significa evidência.

Diferentemente da proposta dogmática, segundo Oswaldo Porchat, o ceticismo utilizou a *enargéia* como elemento da proposição da verdade, no sentido de argumentar em favor da verdade que procura provar. A filosofia cética de Sexto Empírico esteve diretamente ligada às experiências cotidianas. Eram elas que funcionavam como as evidências para as oposições discursivas dos céticos. Portanto, há um elemento fundamental do mundo: fornecer materiais argumentativos. Daí o impedimento à criação de um caminho único de verdade. O *phainomenón* era o momento em que essas evidências (*enargéia*) surgem para servir de base para as indagações céticas, como aspectos e partes do mundo. Eles se manifestavam a todos, sejam filósofos ou não<sup>318</sup>.

Quando Sexto Empírico forneceu questões para compreender a relação da crença e do ceticismo no livro I de *Hipóteses Pirrônicas*, ele não desqualificaria as certezas criadas pelo mundo aparente, os céticos não as negam. As sensações aparentes como calor, frio, fome e sede não eram categorizadas em evidências e nem são apresentadas oposições a essas sensações. Elas fazem parte do “assentimento involuntário”. Não estavam sujeitas ao questionamento, assim como as “leis e os costumes da tradição”,

<sup>315</sup> PORCHAT. A noção de phainómenon em Sexto Empírico. Revista Analytica, p.294.

<sup>316</sup> PORCHAT. A noção de phainómenon em Sexto Empírico. Revista Analytica, p.295.

<sup>317</sup> LESSA. Agonia, aposta e ceticismo, p.89.

<sup>318</sup> PORCHAT. A noção de phainómenon em Sexto Empírico. Revista Analytica, p.299.

reconhecendo-as de forma “não dogmática”.<sup>319</sup> A dúvida ocorreria quando se lida com o não-evidente e a explicação da aparência. Para Sexto, a vida cética era fundamentada na dúvida, no ataque aos dogmáticos; as afirmações dessas sensações aparentes são feitas com cuidado para não transformar a investigação cética em uma interpretação dogmática ou aplicar o dogmatismo nessa investigação.

Apesar de muitos intérpretes não negarem a presença do ceticismo dentro de *Os Ensaios*, não há um consenso em ler Montaigne como um filósofo categoricamente cético. Na leitura de Eric Auerbach, Montaigne inventou uma nova categoria social ou profissão, como o leigo na condição de escritor. Também seria responsável pela quebra de uma forma metódica que antes era feita exclusivamente por especialistas do campo do saber. São as duas características negativas que Auerbach confere a ele, como a falta de especialização e método científico, tratando os objetos de conhecimento de uma maneira leiga<sup>320</sup>. Já Fumaroli interpretou-o como um inventor da prosa, que iria além do seu tom cético de argumentação a ponto de buscar viver o mais próximo possível da variedade e da pluralidade da natureza, ou seja, ele teria visto um Montaigne que abraçou todas as filosofias, que vestiu diferentes perspectivas filosóficas sem se apegar a uma propriamente, ou como indica, um ator em que a cada indagação, ou capítulo, encena um papel diferente<sup>321</sup>. Para pensar a dificuldade desse empreendimento de abordá-lo nessa sua extensa variedade filosófica em suas argumentações, Eva discutiu um Montaigne que produziria um novo modo de filosofar ou uma nova figura do filósofo. Para ele, o posicionamento filosófico de Montaigne era sustentado pela experiência pessoal, ele não se fundamentava em nenhuma filosofia existente, impossibilitando uma adesão clara e evidente, sem o dever de arcar com verdades predeterminadas em suas indagações. Mesmo assim, Eva argumentou que Montaigne apresentou um conjunto de posturas que o qualificava como um filósofo cético pirrônico, mais próximo de Sexto Empírico do que do fideísmo cético abordado por muitos intérpretes<sup>322</sup>. Para Cassirer era imprudente apresentar uma classificação fixa para um pensador tão controverso, daí alertar para o risco de se encerrar o conteúdo de toda filosofia e concepção da vida e do mundo de Montaigne, lendo como uma

---

<sup>319</sup> SEXTO EMPÍRICO. Hipotiposes Pirrônicas livro I. O que nos faz pensar, p.120.

<sup>320</sup> AUERBACH, Erich. O escritor Montaigne (p.154-166). Ensaios de literatura ocidental: filologia e crítica. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2007, p. 152.

<sup>321</sup> FUMAROLI, Marc. La diplomacia del ingenio: de Montaigne a La Fontaine. Barcelona, Ed. Acantilado, 2011, p.224.

<sup>322</sup> EVA, Luis. A figura do filósofo: Ceticismo e subjetividade em Montaigne. SP: Edições Loyola, 2007, p.227.

totalidade a partir do *Apologia*. O interessante seria a compreensão da escolha feita por Montaigne do ceticismo, optando por essa forma de filosofar dentre as outras formas filosóficas de que dispunha, e com isso lidaria de modo tão particular com o problema da guerra civil. Há, assim, esses elementos na luta do ceticismo pirrônico contra a solidez do dogmatismo. Era uma aposta na dúvida como critério filosófico e reproduzidor de uma investigação interminável acerca dos elementos presentes na vida cotidiana. Montaigne acessava essa fonte e era a partir dela que produziria na escrita de seus *Os Ensaios*, o seu posicionamento político dentro do quadro da crise política do século XVI.

O capítulo *Apologia de Raimond Sebond* possivelmente foi o momento em que Montaigne explicitou essa postura filosófica de maneira mais sistemática e aberta. Muitos intérpretes acreditavam que ele dedicou esse capítulo à Marguerite de Valois, a futura rainha Margot, que prometida a Henrique de Navarra por sua mãe Catherine de Médici. Casamento estratégico a fim de suavizar uma intensificação dos conflitos entre as famílias nobres que se diferenciavam por sua religião, compunham partidos opostos. O capítulo tinha como objetivo convencer a *reine Margot* a não se converter para o protestantismo, devido à sua união com uma casa adepta da religião reformada, via a argumentação cética. Montaigne iniciou o ensaio afirmando que desprezar a ciência era prova de estupidez, mesmo que ele não considere tão elevado o seu valor, mostra que os homens atribuíam a ela um poder que não tem. Devido às circunstâncias do impacto e da expansão da Reforma de Lutero, também do que chama de degeneração em ateísmo (*execrable atheisme*), de se pôr em dúvida a religião e as demais crenças (leis e antigos costumes), o livro do teólogo espanhol Raymond Sebond foi apresentado como útil e apropriado.

Montaigne propunha a derrubada das duas grandes objeções que fizeram ao livro de Sebond. A primeira objeção era a de que não dava para sustentar o que se concebe pela fé e por interferência divina com argumentos puramente humanos. Os meios humanos de investigação, apesar de serem um belo e louvável empreendimento, constituíam uma homenagem física a serviço de amparar a fé. A verdade só podia ser concebida e alcançada por um favor especial de Deus, na revelação dos mistérios da religião e na confirmação de sua verdade. A ciência por si só não tinha a potência de penetrar a ciência sobrenatural que provém de Deus. O amor à novidade, a tirania dos príncipes, a sorte de um partido (católico ou protestante) e a mutabilidade de opiniões

não eram capazes de enfraquecer a religião se a fé se assentasse apenas em um fundamento divino, caso fosse “resolutos e serenos enfrentaríamos esses golpes”<sup>323</sup>.

Para Montaigne não havia fé nas lutas religiosas, pois elas eram orientadas pelas paixões, pelo discurso e pela bandeira. A religião era operada como meio, moldada a partir das vontades e dos caprichos, a serviço das opiniões, ambições e diferenças dos homens, fundadas, segundo ele, em considerações pessoais e ocasionais. A regulação da vida comum e dos deveres se coadunariam com as opiniões que conformam essa conduta, de acordo com as paixões e os vícios<sup>324</sup>. A fé seria tratada como importância secundária, a denúncia de um dizer-se cristão como uma característica terrena, cristãos como alemães, perigordinos e não por amor à infinita bondade de Deus, para ele há uma renúncia da glória eterna, da beatitude eterna pelos conflitos com as doutrinas filosóficas<sup>325</sup>. Essa renúncia impedia aos homens de perceberem os vestígios da obra divina, o mundo revela esses indícios do criador em suas ações invisíveis que surgem pelas manifestações visíveis. “O céu, a terra, os elementos, o corpo, a alma, tudo concorda para justificá-la”, na afirmação da grandeza, o mundo se configura como um templo sagrado que o homem pode ter acesso em sua contemplação. No entanto, os raciocínios humanos eram inertes e infecundos, a solidez desse saber produzido seria possibilitada apenas com os recursos da fé. Montaigne refuta as acusações de que as teses de Sebond eram fracas, respondeu com um ataque ao orgulho e à arrogância, na tentativa de expor a inanidade do homem e fragilizar a razão, que é base de sua altivez, pois eram frágeis sem o aparato da fé. Se a razão não prova esses elementos sobrenaturais, isso significava que ela era débil e fraca, era o resultado de um engano e exaltação que os homens fazem a si mesmos<sup>326</sup>.

Nesse ponto da argumentação, Montaigne questionava a exclusividade de uma alma dotada de razão pelos homens, podendo os astros e os animais também a possuírem, vimos também os homens rústicos e os canibais. Inclusive, ele rebaixou os homens e elevou os animais, pois esses praticam hábitos que estavam mais próximos da natureza. Enquanto havia uma virtude praticada por uma simplicidade natural dos animais (*animaux* ou *bestes*), os homens produzem o pensamento com a cegueira da alma e com a corrupção do corpo. Sofrem essa doença inata da presunção e pela vaidade

<sup>323</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Apologia de Raymond Sebond”, Os Ensaios vol. 2, p.176.

<sup>324</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Apologia de Raymond Sebond”, Os Ensaios vol. 2, p.77.

<sup>325</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Apologia de Raymond Sebond”, Os Ensaios vol. 2, p.179.

<sup>326</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Apologia de Raymond Sebond”, Os Ensaios vol. 2, p.183.

da imaginação se igualavam a Deus e atribuíam para si as qualidades divinas que eles mesmos escolhem. “É preciso limitar o homem e colocá-lo entre as barreiras dessa ordem universal”<sup>327</sup>. A vaidade era a fonte principal dos males, do pecado, da doença, da indecisão, da inquietação e do desespero. Por isso os animais ultrapassam os homens naquilo que são capazes. Havia neles uma sabedoria e uma ciência natural que o homem, com sua arrogância, condena e rebaixa, como também o faz em relação aos canibais do Novo Mundo.

Devido à variedade infinita de opiniões, o dever não devia ser fruto do livre arbítrio de cada um, mas da humildade e da obediência. A primeira lei dada por Deus foi a de obedecer, e a primeira tentação do homem deu-se na contramão desse princípio, pela promessa da ciência e do saber. A fé e a obediência eram os caminhos para a serenidade da alma e do corpo, contra essa condição miserável e doentia dos homens que é a presunção de achar que detém o saber. Essa elevação orgulhosa dos homens, que alimenta suas vaidades, “prezando mais a nós mesmos que às glórias do Criador”, era decorrente da existência da postura dogmática. Os homens nunca reconhecerão o poder de Deus se eles se acharem fortes e capazes para construir por seus meios próprios o saber. A potência de Montaigne enunciada no capítulo sobre Raymond Sebond residia, justamente, no esforço de solapar e reduzir o homem à sua indigência.

“[A] De igual impudência é [C] esta promessa do livro de Demócrito: ‘Vou falar de todas as coisas’; e este tolo título que Aristóteles nos empresta: o de ‘deuses mortais’; e, [A] este julgamento de Crisipo, de que Díon era tão virtuoso quanto Deus. E meu Sêneca reconhece, diz ele, que Deus lhe deu a vida, mas que ele tem de si o viver bem; [C] em conformidade com este outro: ‘é com razão que nos vangloriamos de nossa virtude; isso não aconteceria se a tivéssemos recebido de um deus e não de nós mesmos’. Isto também é de Sêneca: o sábio tem a coragem semelhante a Deus, mas na fraqueza humana; por isso ele o supera. Não há nada tão habitual quanto encontrar traços de semelhante leviandade. (...) Mas é preciso derrubar essa tola vaidade e sacudir viva e corajosamente os fundamentos ridículos sobre os quais se constroem essas falsas ideias. Enquanto julgar que possui por si mesmo algum recurso e alguma força, jamais o homem reconhecerá o que deve a seu senhor; continuará a fazer de seus ovos galinhas, como se diz; é preciso deixá-lo nu”<sup>328</sup>.

O exemplo da serenidade de Pirro diante da tempestade no mar tem o potencial metafórico de mostrar que a ciência cria males, ataca a saúde do corpo pela força da

<sup>327</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Apologia de Raymond Sebond”, Os Ensaios vol. 2, p.189.

<sup>328</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Apologia de Raymond Sebond”, Os Ensaios vol. 2, p.235

imaginação pela antecipação dessa imaginação com os sofrimentos reais que ela proporcionava. Montaigne comparou a firmeza de um homem atento à filosofia com um homem rústico que agia por tendências naturais.

“[A] A filosofia, no extremo de seus preceitos, remete-nos aos exemplos de um atleta e de um muladeiro, nos quais vemos habitualmente muito menos sentimentos de morte, de dor e de outros males, e mais firmeza do que ciência jamais proporcionou a alguém que assim não tivesse nascido e se preparado por si mesmo por tendência natural. O que faz que cortemos e talhemos os tenros membros de uma criança mais facilmente do que os nossos, se não é a ignorância? [C] E os de um cavalo? [A] Quantos a simples força da imaginação fez adoecerem? Costumamos vê-los fazerem-se sangrar, purgar e medicar para curar males que sentem apenas em pensamento. Quando os males verdadeiros nos faltam, a ciência empresta-nos os dela. Essa cor e essa tez pressagiam-vos numa congestão catarral; esta estação quente ameaça-vos com um acesso de febre; esse corte da linha da vida de vossa mão esquerda adverte-vos de uma grande e iminente indisposição. E por fim ela ataca abertamente a própria saúde. Essa vivacidade e vigor da juventude não podem perdurar no mesmo estado; é preciso roubar-lhe sangue e força, de medo que ela se volte contra vós. Comparai a vida de um homem subjogado por tais fantasias com a de um lavrador que se deixa guiar por seu apetite natural, medindo as coisas pela simples sensação atual, sem ciência e sem prognóstico, que só tem algum mal quando o tem; ao passo que o outro amiúde tem pedras na alma antes de as ter nos rins: como se não fosse chegar a tempo para sofrer o mal quando ele existir, antecipa-o pela imaginação e corre ao seu encontro”<sup>329</sup>

A partir daí, Montaigne empreendeu a defesa da posição cética com a argumentação da felicidade com a constatação da fraqueza da razão e da suspensão do juízo. A postura cética podia contribuir para uma boa saúde para o corpo “*maux qu'ils ne sentent qu'en leurs discours*”. O exemplo de Montaigne diferencia o “*homme asservy*” do “*laboureur se laissant aller apres son appetit naturel*”, pois o homem rústico, livre de preocupações produzidas pelas ciências (*science*), alcançava a serenidade e tranquilidade da alma, direcionava as agitações do espírito contra a vaidade. Montaigne defendia a simplicidade como a forma de preservar o corpo do mal e conduzia a um estado de felicidade em seus sentidos mais fundamentais, no reconhecimento da fragilidade do julgamento (*reconnaissance de la foiblesse de nostre jugement*). O desejo excessivo de saber era o motivo da queda do primeiro homem; o orgulho o corrompeu, expulsou os homens do caminho da beatitude<sup>330</sup>.

<sup>329</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Apologia de Raymond Sebond”, Os Ensaios vol. 2, p.237.

<sup>330</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Apologia de Raymond Sebond”, Os Ensaios vol. 2, p.221.

O conhecimento da verdade não era obtido com forças próprias do homem e nem pelo raciocínio. A religião não era praticada a partir da inteligência. A decisão ocorria fora dos homens, a eles cabe apenas obedecer e se submeter. O conhecimento era dado pela ignorância e não pela ciência. O que os homens conseguiam por essa procura do saber foi a certeza de sua impotência. O ceticismo pirrônico era apontado, por Montaigne, como a melhor maneira para alcançar o máximo da sabedoria humana. “A palavra sacramental é sustento, argumento, não vou além e não julgo”.

Desse modo, havia uma defesa de usar a inteligência apenas para levantar pontos de discussão, sem produzir juízo. O pirronismo possibilitava viver a vida comum nas aparências, nas condições mais cômodas, o verdadeiro e o falso, por mais que existam, seriam inacessíveis. Os homens não conseguem averiguar o valor do que descobrem por isso a inutilidade desses empreendimentos. A simplicidade é útil na maneira que os mais simples e obedientes de espírito renunciam a proposição de dogmas contrários às leis e aos costumes<sup>331</sup>.

Para Montaigne, adivinhar Deus era uma das coisas mais vãs, pois não se consegue compreender o divino. Essa causa primeira não se submetia não apenas às regras de definição da razão, como extrapolavam os limites da linguagem. Mesmo que o espírito humano não fosse capaz de abstrair essa vastidão do infinito, a ela se possibilitava adaptar Deus ao seu alcance. Por isso Montaigne discutia que Deus permitiu aos homens circunscrever a divindade em seus limites naturais, na forma dos sacramentos, da adoração e das cerimônias. “O acaso não é mais variável e diverso do que a razão, fazer de nós deuses é ultrapassar a fragilidade de nossa existência”<sup>332</sup>.

A razão humana produzia mais discussão vãs e incertezas do que promoviam a solidez do conhecimento. Por conta do orgulho e da presunção, os homens, que se inquietavam na sua maneira de pensar o infinito, deduzindo por si mesmos que seriam capazes de descobrir a verdade, postura presunçosa. A humildade se configurava como a maneira de apreender essa sabedoria divina, pois era a única forma de se aproximar dela. A possibilidade de conhecer ocorre por Deus, por sua graça, apenas pela beatitude eterna que Deus a revela e a ensina. Para Montaigne a inteligência humana se perdia ao querer tudo controlar e sondar<sup>333</sup>.

---

<sup>331</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Apologia de Raymond Sebond”, Os Ensaios vol. 2, p.230.

<sup>332</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, Apologia de Raymond Sebond, Os Ensaios vol. 2, p.239.

<sup>333</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, Apologia de Raymond Sebond, *Os Ensaios* vol. 2, p.268.



Sendo assim, muitos intérpretes, como Popkin, analisaram o ceticismo pirrônico de Montaigne como um fortalecimento da fé católica<sup>334</sup>. A partir da crítica contra a vaidade e a pretensão que os homens tinham no que se refere à verdade e ao conhecimento, no caso uma clara acusação contra os reformadores e também os católicos mais radicais que defendiam a violência contra o partido contrário. Esse problema do saber e do crer foi desenvolvido por Montaigne por uma motivação de defender Raimond Sebond e seu livro *Teologia natural e das coisas* de opositores. Cassirer também discutiu alguns dos elementos que eram fundamentais na teologia de Sebond: a argumentação dos problemas próprios de um sistema fundamental medieval da concepção da vida. A razão e a revelação formavam uma unidade direta e ausente de contradições, entre a natureza e a sagrada escritura precisa ter uma semelhança perfeita. A função do pensamento era a de enquadrar e unificar o conceito e o conhecimento nessa harmonia da verdade divina, expondo um mundo da natureza condizente com o ser supremo e absoluto de Deus. “O desenvolvimento dos organismos, o ser e o cosmos perdem seu sentido se os homens não são capazes de compreender essa unidade de fim viva e originária”<sup>335</sup>.

No entanto, quando Montaigne pareceu defender e apoiar o teólogo, como sugere o próprio título do capítulo, na verdade construiu toda sua argumentação contra a vaidade dos homens a partir de uma das objeções ao livro de Sebond. Seguindo um caminho errante, ele mostrava que não dá para sustentar o que se concebe pela fé e por interferência divina com argumentos puramente humanos. Segundo Montaigne, a verdade só era acessível por um favor especial de Deus, pela fé. Os meios humanos de investigação não conseguiam alcançar essa ciência sobrenatural que provém de Deus<sup>336</sup>. A erudição e a filosofia eram necessárias à vida, porém, elas não eram, de modo algum, superiores à fé, sendo mesmo insuficientes para abarcar os mistérios da providência divina<sup>337</sup>.

Diante desse quadro da incapacidade humana e da associação de qualquer pretensão de conhecimento como vaidade produzida pela imaginação dos homens, cabia apenas aos mortais conservar os costumes, as leis e a autoridade política estabelecidas. Esse aspecto do conservadorismo de Montaigne, fundamentado em seu fideísmo cético, pode ser uma tentativa de saída da crise política produzida pelo conflito religioso. Nesse sentido, seria uma aposta na criação de uma via *politique*<sup>338</sup> que se afastaria da solução repressiva ao

<sup>334</sup> POPKIN. La história del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza, p. 97.

<sup>335</sup> CASSIRER. El problema del conocimiento, p.197.

<sup>336</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Apologia de Raymond Sebond”, *Os Ensaios* vol. 2, p.175.

<sup>337</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “Apologia de Raymond Sebond”, *Os Ensaios* vol. 2, p.212.

<sup>338</sup> Os *politiques*, de acordo com Quentin Skinner, foram um grupo de católicos moderados que tinham uma postura conciliatória da monarquia francesa diante das oposições ao governo pelos grupos protestantes que defendiam o direito de resistência. Os *politiques* consideravam um equívoco a opressão e

protestantismo. Richard Popkin argumenta que Montaigne produziu um novo fideísmo, a partir de um “pirronismo católico”. A religião não devia se fundamentar na razão, mas sim apenas na fé, o que permitia a Montaigne desenvolver o seu fideísmo, na crítica de Sebond e seu racionalismo teológico para partir para o ceticismo. O fideísmo presente na *Apologie* de Montaigne operava na afirmação de que os meios racionais, do discurso racional, eram insuficientes para a apreensão desse Todo divino, sozinho o homem não tem forças para pensar a Luz Divina e o cosmos. Da argumentação teológica do fideísmo Montaigne, segundo Popkin, elaborou um conjunto de argumentações céticas que mais se aproximariam do pirronismo do que do ceticismo acadêmico, o que faz o intérprete considerá-lo um *nouveaux Pyrrhoniens*. Para Popkin, Montaigne recusou o dogmatismo negativo do ceticismo acadêmico para a ida à suspensão do juízo pela *epoké*.

Os princípios do ceticismo pirrônico ajudavam Montaigne na situação do conflito político produzido pela reforma protestante, e a argumentação filosófica era acompanhada por uma firme crítica contra os filósofos e sua ciência. Montaigne em muitos momentos de seus *Ensaaios* afirma não ser filósofo, de não possuir filosofia, em outros trechos, como nesse citado no início desse capítulo, afirma a prática de uma filosofia. Montaigne parece não se submeter a nenhuma escola filosófica, sua postura se associa mais à uma experimentação das filosofias do que a submissão às regras de alguma escola filosófica. Não se apresenta como sábio, como escritor, como filósofo, mesmo assim discute suas preferências de sabedoria, gastou mais de dez anos na escrita de seu livro e a explicação da fragilidade das capacidades dos homens e sua busca por uma tranquilidade da alma, passam por um conjunto de posicionamentos filosóficos. Para Anne Hartle, havia em *Os Ensaaios* de Montaigne um motivo para a invisibilidade da filosofia, o aparecimento esporádico e sem muito compromisso e aprofundamento das doutrinas filosóficas. Para ela em *Os Ensaaios* não tinham princípios, argumentos, conclusões e forma filosófica fixa. Explicou-o como um filósofo impremeditado, acidental, que não seguiria nenhuma disciplina filosófica ou força-las. Para Hartle, Montaigne defenderia uma liberdade de julgamento, com moderação e sem temeridade, libertando seus julgamentos das opiniões comuns. A presunção, em sua leitura, seria

---

a violência como forma de alcançar a paz civil do governo. Para ver mais: SKINNER. *As fundações do pensamento político moderno*, p.523.

responsável pelo constrangimento da liberdade de julgamento, uma tirania sobre as crenças, prejudicial para o “ensaiar-se”<sup>339</sup>.

Para Luis Eva, esse caráter impremeditado de Montaigne devia se relacionar ainda mais com o ceticismo de Sexto Empírico, que segundo a leitura do intérprete, traçava as bases do ceticismo sem produzir um sistema coerente de dogmas. Na análise de Eva, Sexto Empírico criava uma prática (*agoghé*) que estava em concordância com o aparecer das coisas (*phainómenon*), um modo de vida, uma bem-aventurança, que capacitava o aprendiz a suspender o juízo. O ceticismo assim, de acordo com a leitura de Eva de Sexto, se diferenciava da identificação à escola filosófica como aceitação de um número de proposições consideradas verdadeiras, enquanto que o ceticismo abandonava essa pretensão de conceber um conhecimento verdadeiro da realidade. Assim, Eva relacionava esse posicionamento de Montaigne sempre exterior a qualquer seita filosófica disponível como uma postura cética, fundamentada na discussão cética de *diaphonía* e na qualificação dessa liberdade intelectual que o filósofo cético possuiria. Essa exterioridade, portanto, na análise do intérprete, seria uma característica da postura cética, que com o cuidado por não utilizar uma linguagem de tom assertivo, como vimos no último capítulo, não definiram sua filosofia de maneira absoluta. O ceticismo, segundo a abordagem de Sexto Empírico permitiu que Montaigne fosse capaz de experimentar as outras doutrinas filosóficas sem se submeter a nenhuma regra filosófica, o que Eva chama de “efeito de ocultamento”<sup>340</sup>. Esses aspectos ocultos de seu posicionamento permitiam ao leitor julgar, por ele mesmo, a ponderar e examinar as posições filosóficas que Montaigne dispôs em seu livro. Essa postura que contribui com a ideia da forma do livro como conversação, que fornecia mais liberdade ao leitor, de uma relação sem firmeza dogmática, útil, também, para a esfera pública.

Devido à ausência de uma escrita sistemática, do ensaio apresentados como totalidade, da frequência das teses de forma separada, dissociada, a forma de *Os Ensaíos*, o método de Montaigne apenas podia se relacionar com o ceticismo. Marcel Conche argumentou que esse método antissistemático, antidogmático apenas era compatível com o ceticismo. Diferente de outras doutrinas filosóficas como o estoicismo e epicurismo, a filosofia que Montaigne usou não apresentou as coisas como um conjunto de verdades. Segundo Conche, o filósofo cético, por meio da leitura de Sexto, não duvida absolutamente de tudo, se contenta com a dúvida, não se duvida da aparência dos fenômenos. O ceticismo, na interpretação de Conche, promoveu uma fissão entre a

---

<sup>339</sup> HARTLE, Anne. The invisibility of philosophy in essays of Michel de Montaigne. The review of Metaphysics (p.795-812) n° 65, 2012, p.798.

<sup>340</sup> EVA, Luis. A figura do filósofo: Ceticismo e subjetividade em Montaigne, p, 231.

aparência e o ser, entre o fenômeno e a aparência, porém não pôs em dúvida a metafísica dogmática, a verdade e a essência eram a realidade das coisas. O filósofo pirrônico duvida na medida em que se confronta com teses dogmáticas, a dúvida não era determinante, mas era contestatória e de oposição. A suspensão do juízo não abolia a crença da verdade absoluta, apenas constata que não era possível alcançá-la, esse aspecto lança o homem na vida comum, na aceitação dos costumes e das leis. Vive uma vida fenomênica, das aparências puras, por isso, para Conche, Montaigne estava mais próximo do pirronismo, por propor um estilo de vida não atento ao conteúdo, ao resultado, mas à forma da busca, se inscrevia na aparência absoluta, o juízo humano estava entregue, sem critério, medida devido à condição humana de pura ignorância. O método de Montaigne, assim, se configurava de duas maneiras, como as opiniões, pô-las à prova, duvidar; e ensaiar-se, fazer um ensaio de suas próprias opiniões e faculdades, por a si mesmo em dúvida <sup>341</sup>.

Para Frédéric Brahami, o ceticismo repousava na equipolência, pois a *epokhé* e a tranquilidade eram consequências “não desejadas, não buscadas”, eram impostas ao pensador devido à incapacidade de escolher uma das muitas teses em *diaphonia*. A equipolência seria composta de dois pressupostos, um era a faculdade autônoma de ponderação, da ordem do pensamento; a outra seria a condução de todo saber ao estatuto de *doxa*, de uma exterioridade em relação a toda representação. Dessa maneira a prática do ceticismo não necessitava de um fundamento teórico, na interpretação de Brahami, houve uma ruptura entre teoria e prática, já que o esforço cético não resultava em um saber positivo. Essa prática seria superficial, pois resultava a *epokhé* e a ataraxia, por isso a sua força residia justamente em uma prática sem necessidade teórica, de uma autonomia da prática. Mesmo assim essa prática era articulada negativamente à teoria, por essa necessidade da equipolência como meio, a prática acabava se submetendo à teoria, “o bem resulta da *epokhé* e não das regras da vida” <sup>342</sup>. Para o intérprete isso também era visível na separação do sábio e do vulgo, o sábio era pensado como figura ideal da tranquilidade a ser alcançada, haveria uma busca da passagem da vida vulgar à sabedoria cética. Esse aspecto fez Brahami diferenciar o ceticismo de Sexto Empírico do ceticismo de Montaigne, pois o primeiro fez a distinção do vulgo e do sábio, enquanto Montaigne via no vulgo a sabedoria.

Também, Brahami discutiu que a equipolência de Montaigne não podia ser reduzida à equipolência dos gregos, pois o que dava tendências múltiplas às investigações de Montaigne não era a equidistância entre o conflito das teses, havia algo de indeterminado nessas distâncias. A equipolência de *Os Ensaios* não era produzida pelo esforço da ponderação racional, mas era submetida à vontade de suas tendências naturais. As opiniões apresentadas na longa miscelânea da

<sup>341</sup> CONCHE. El pirronismo en el metodo, p. 84.

<sup>342</sup> BRAHAMI. Das Hipotiposes aos Ensaios. O que está em jogo numa ruptura, p. 69.

*Apologie* eram vazias de representação e de determinação, e para Brahami, a experiência dos livres julgamentos de Montaigne era feita em termos de flutuação, como os ventos, impossíveis de medir ou contar. Assim, a oposição de uma ideia a outra não era fundada na equidistância do conflito, mas da passagem indefinida de uma ideia à outra “Montaigne substitui a *epokhé* pela adesão indefinidamente variada, mas contudo inteira, a cada vez”<sup>343</sup>. O intérprete também percebeu que, diferente dos gregos, que acreditavam que a crença era uma forma de *doxa*, para Montaigne a opinião era tratada como crença. A crença era uma determinação da mente para a representação do fato observado e vivido, colocada como “simples determinação objetiva”. Com isso, Brahami entendeu que Montaigne reduziu o pensamento ao instinto, não havia separação entre exercício do pensamento e instinto, pois nenhum saber pensado pela via da razão se diferencia das ilusões e dos enganos. A partir dessas bases Montaigne não produziu a diferença entre o sábio e o vulgo, devido a incapacidade de separação do exercício teórico da experiência da vida, por isso Brahami aproxima Montaigne da crítica da razão operada pela teologia cristã, o caráter infinito de Deus e da sua *potentia absoluta*. Percebemos esses elementos da crítica teológica à razão humana. A partir da leitura de Blumenberg, percebemos que esses elementos foram produzidos na Antiguidade com a questão do gnosticismo, que ressurge na Idade Média.

Por conta disso, seria insuficiente pensar a Idade Moderna a partir da ideia de ruptura com a Idade Média. Blumenberg discute-a como um período original e mostra essa interpretação como insuficiente. Defende a ideia de que a Idade Moderna se configurava a partir da retomada de um conjunto de discussões teológicas com a tentativa de superação da retomada da questão do gnosticismo. Sendo o gnosticismo um tipo de metafísica radical que utilizou o sistema neoplatônico e que teve como objetivo discutir questões como a origem do mal no mundo, o papel da humanidade e o papel de Deus na salvação<sup>344</sup>. De acordo com Blumenberg, essa noção de um mundo degradado e imperfeito foi criada pela metafísica platônica na Antiguidade. Com o surgimento do neoplatonismo e da teologização desses elementos da filosofia clássica, se ampliou a diferença já marcada no platonismo entre matéria e substrato, forma e ideia e edificam o sentimento de que o mundo surge como uma grande falha do modelo ideal e que a alma estava aprisionada no mundo, na “masmorra da matéria”<sup>345</sup>. Na tentativa feita por Platão de superar as

<sup>343</sup> BRAHAMI. Das Hipotiposes aos Ensaios. O que está em jogo numa ruptura, p. 72.

<sup>344</sup> BLUMENBERG, Hans. La legitimación de la Edad Moderna, p.126. Essa oposição à noção de uma divisão clara e estanque entre as duas épocas pode ser encontrada em diversos historiadores. Trata-se, na verdade, de um ataque radical a Jacob Burckhard, que segundo Le Goff, tanto nos faz pensar e ter ideias, quanto se trata de do historiador que mais fez mal a todo o pensamento e tradição historiográfica, em razão de seu livro A cultura do Renascimento na Itália. LE GOFF. Em busca da Idade Média, pags.57-58

<sup>345</sup> BLUMENBERG, Hans. La legitimación de la Edad Moderna, p.126. Vemos essa ideia muito fortemente em Montaigne, quando usa expressões como « prisão da carne », « miséria de nossa condição », etc.

comoções do pensamento da transcendência e das tendências órficas, ele tentou submeter os conceitos da mística às exigências do conhecimento. Nessa sua busca pela subordinação da linguagem do mito ao sistema de saber com as possibilidades do saber e suas condições, Platão defendeu a existência de uma forma pura do ser em contraposição ao mundo sensível. É isso que, para Cassirer, ajuda a compreender o afastamento de Platão da análise da atividade subjetiva do pensamento, com a ideia convertida em metafísica, o pensamento foi submetido às qualidades essenciais do objeto e da forma do ser. Nessa investigação das essências das coisas, não se recorre às substâncias sensíveis, mas descobre uma matéria primária que vive no reino do pensamento. O cognoscível compõe o objeto do saber quando participa da essência, na fuga da variedade das percepções para a formulação de leis, medidas, união e forma aos objetos do conhecimento. O conteúdo do saber seria constituído por essa maneira dogmática<sup>346</sup>. O seu objetivo era reter a variação do elemento empírico de investigação, com a força de uma definição que gera uma constância superior e conceitual fruto de uma rigorosa dedução teórica, esquivando-se da possibilidade de desdobrar esse uno em variedade<sup>347</sup>.

Para Aristóteles, na leitura de Cassirer, o conhecimento equivaleria à assimilação das coisas em suas partes, no reconhecimento e na determinação originária do mundo real. A natureza era, então, descrita sob a analogia de um organismo, como uma estrutura geral de base, com o princípio de substância na investigação do conhecimento. Por isso, havia essa proximidade entre os fundamentos racionais e empíricos, na ordenação do imanente e existente da natureza na capacitação e captação dessa ordem verdadeira e metafísica. Na Idade Média os conhecimentos acerca da natureza estavam subordinados a metas decisivas do conhecimento de Deus, não na criação das coisas, mas no esclarecimento do conhecimento que emana do Criador, como percebemos na *Teologia Natural* de Sebond<sup>348</sup>. Torna-se compreensível a resposta dada ao gnosticismo, na formulação de uma teoria cristã de redenção nas relações entre Deus e o mundo.

O princípio do gnosticismo se configurou no desenvolvimento da questão sobre a origem do mal no mundo, que não foi respondida nem pelas doutrinas filosóficas socrático-platônicas nem pelos estoicos. Preocupados com a ideia do cosmos, essa questão foi relegada, segundo Blumengberg, ao segundo plano. O cosmo, ao mesmo tempo em que justifica a existência do mundo, não se propôs a discutir essa questão da origem do mal. O Demiurgo platônico se limitava a essa diferenciação entre o modelo e a matéria, o todo que é como cópia “do que podia ser e de

---

<sup>346</sup> CASSIRER. El problema del conocimiento, p.37.

<sup>347</sup> CASSIRER. El problema del conocimiento, p.55.

<sup>348</sup> CASSIRER. El problema del conocimiento, p.61.

como podia ser”.<sup>349</sup> O gnosticismo utilizou o conteúdo neoplatônico, mas o Demiurgo é o princípio do mal.

Rompe-se com os fundamentos do mundo como superação dessa criação do Demiurgo malvado. O pensamento gnóstico da teologia de Macião (85-160 d.c) negou a confiança na metafísica grega desse mundo criado, com a tentativa de estabelecer o caminho da felicidade original para os homens. Essa teologia se fundou nessa busca pela salvação a partir da crença em um Deus misericordioso e potente o suficiente para a destruição desse mundo imperfeito e coberto pelo mal, com a liberação do homem desse mundo. A gnose é esse conhecimento de que a salvação ocorre com esse esclarecimento e, para Blumenberg, ela impediu a formulação de uma dogmática cristã na Antiguidade.

Santo Agostinho respondeu a essa doutrina gnóstica com um novo salvacionismo cósmico, com a premissa de que a origem do mal do mundo não foi produzida pelo ato da criação, mas pela responsabilidade dos homens em fazer o mal pelo advento do livre arbítrio, essa ideia de liberdade que imputa a responsabilidade e a culpabilidade. Para Blumenberg, Santo Agostinho estabeleceu essa defesa a partir da justificação de Deus e da existência dos homens no mundo, com esse princípio absoluto da corrupção cósmica, uma condição moral que permite a Deus castigar os homens. A liberdade humana aparecia como a maneira de Santo Agostinho interpretar os males do mundo. É, assim, um defeito que gerou, ao mesmo tempo a condição para a justificação da existência humana no mundo, portanto, funcionou em favor dos homens<sup>350</sup>. No entanto, esse dualismo criado pelo gnosticismo, a da justificativa desse mal no mundo por uma corrupção cósmica não foi superado de fato, e sim, transformado na imagem do Deus oculto, absolutamente incompreensível, da *potentia absoluta* contra a noção da *potentia ordinata*<sup>351</sup>. Essa questão da fundamentação do Deus oculto, dessa volta da questão absoluta do gnosticismo da Antiguidade podia ser entendida como uma resistência na afirmação de um corpo ausente na teologia medieval. Com as tentativas dos clérigos no século XII, de centralizar os sacramentos em seu alcance.

Já para Koyré esse elemento do infinito inapreensível se definiria como um forte problema filosófico. A incompreensão da *potentia absoluta* configurou-se como uma alteridade em si, escapando de qualquer definição ou determinação de grandeza, e pondo-se como parte da afirmação da potência absoluta de um Deus ilimitado em poder. A crítica contra o necessitarismo grego, presente na condenação de 1277, se definia pela afirmação da onipotência de Deus, com a construção de noções teológicas de uma nova noção de poder infinito que emana de Deus e que

<sup>349</sup> BLUMENBERG, Hans. La legitimación de la Edad Moderna, p.125.

<sup>350</sup> BLUMENBERG, Hans. La legitimación de la Edad Moderna, p.132.

<sup>351</sup> BLUMENBERG, Hans. La legitimación de la Edad Moderna, p.153.

permite o enfraquecimento do princípio do finito do pensamento grego. Refundava-se o infinito nesse absoluto das capacidades divinas, em contraste com a imperfeição da criatura. Enfim, se visualizaria a oposição do infinito com finito. A acusação de 1277 aparecia, nessa leitura de Koyré, como um ato de defesa de fé, contra os regulares e às novas ciências, baseadas na física de Aristóteles e na astronomia de Ptolomeu. A afirmação da potência absoluta ocorria contra a ideia de necessidade de compreensão do movimento divino, explicitando questões como o lugar do mundo no universo, o espaço físico, o vácuo e o que está de fora do universo. Esse Deus absoluto e onipotente não podia se deixar diminuir pelo absoluto aristotélico, e na análise do teólogo Bradwardine, segundo a interpretação de Koyré, as condições de salvação com o esclarecimento acerca do homem e do ser de Deus ocorrem pela experiência da impotência fundamental do homem<sup>352</sup>.

A afirmação dessa infinitude inalcançável também seria afirmada por Nicolau de Cusa. Na leitura de Cassirer, ele empreendeu a construção de uma ideia de infinito que escapava de qualquer proporção do conceito, e com isso, modificava e desenvolveria uma teoria de Deus que nega a determinação própria do saber, e de seu objeto finito, por conta do conteúdo do absoluto. O infinito não podia ser pensado em termos de proporção ou medida, pois o conteúdo da variedade, a pluralidade e a diversidade da matéria absoluta cria uma noção de Deus que está além da verdade. Há nessa compreensão uma ideia de plenitude que se traduz em uma separação entre o verdadeiro conhecimento de Deus e as tentativas do homem em pensar esses fenômenos. A finita particularidade do ser individual foi afirmada pela sua incompreensão da pureza do infinito. Para Cassirer, Nicolau de Cusa promoveu a captação do conhecimento a partir da relação com o sensível, na percepção do absoluto em um mundo criado. Ele via as sensações particulares como ponto de partida nesse empreendimento dos saberes. A certeza era relativa e sujeita ao elemento interminável do processo de conhecer; a falta e o desmedido não eram compreendidos como elementos de fraqueza, de defeito, mas transformados em força de pensamento. Nicolau de Cusa, afirmou a partir do conceito da *Docta Ignorantia*, a afirmação da potência absoluta de Deus pela fraqueza do finito. Os homens produziam um saber temporário, gradativo, aparente, sem garantias e com a impossibilidade de um conhecimento mais complexo e profundo. A questão do finito e do infinito era operada nessa relação do sensível e do pensado. Os conteúdos dos conceitos humanos estavam limitados, não eram os fundamentos primordiais do conhecimento<sup>353</sup>.

Os sentidos não orientavam os homens para as essências das coisas, mas para uma ordenação de signos semelhantes em imagem, cópias do real, pois não havia possibilidade de

<sup>352</sup> KOYRÉ. Estudos de História do pensamento filosófico, p.44.

<sup>353</sup> CASSIRER. El problema del conocimiento, p.81.



acesso ao absoluto. O objetivo-fim desse conhecimento humano era apenas o alcance da cópia do modelo, a partir desses dados empíricos. Se eles eram puramente intelectuais eram limitados. Eles não ultrapassam a fronteira do verdadeiro ser do conhecimento, e diante disso a simplicidade esclarecia uma multiplicidade da natureza. O elemento do oculto é pensado pela crítica nominalista e os elementos divinos apareciam para os homens sob diversos nomes e símbolos que são captados de maneira incerta, porém o mais próximo do possível.

Assim se configurou uma nova relação do múltiplo com o uno, na retenção da pluralidade nesse uno. O infinito aparecia sob um novo conceito de magnitude, um novo fundamento da lógica do ser, na relação de Deus com o espírito humano. O que permitia, por sua vez, a correspondência dessa realidade absoluta com o espírito é essa dissociação, na antinomia. Mesmo que o absoluto não esteja completamente separado dos conteúdos produzidos pelos sentidos, na forma das cópias do real, esses conteúdos não podiam ser acessados pelas determinações do conceito. O não-saber era o fundamento da possibilidade do conhecer, o pensamento do que está além possui um conteúdo imanente: o ser particular que a partir dos sentidos captaria essas cópias do infinito e permite a explicação da natureza. Para Cusa, havia uma correspondência, uma harmonia entre as potências da alma e uma natureza que lhe é exterior, a analogia do infinito e do finito, na comparação do universo e do ser vivo. Essa leitura produzida por Cassirer afirma um inseparável dualismo, que expressaria uma inata ignorância gerada pela realidade dos sentidos. Auxiliados pela ajuda externa, o pensamento humano se tornava, ao mesmo tempo que incapaz, potente na captação dos fenômenos divinos.

A relação a ser feita é justamente no sentido de pensar nessa preferência de Montaigne pelas doutrinas filosóficas que desqualificam os homens, ao mesmo tempo que apresenta um tom positivo para a variedade de detecção do absoluto divino. Essa postura de Montaigne foi vista como uma alternativa cética, como um fideísmo cético. Ela diz respeito não apenas ao tom cético de suas investigações, mas também ao papel do homem no mundo na resposta sobre o sentido da criação. Uma noção sobre os saberes que pensaria o criador e o mundo criado como a manifestação da *potentia absoluta* de Deus perante os homens. A compreensão de que o mundo era fruto da soberania ilimitada e onipotente de Deus e que, portanto, não caberia ao homem nem prever nem determinar os conhecimentos acerca da natureza de Deus e de sua ação no mundo. Também seria se configuraria um problema do conhecimento com a permanência dessas questões teológicas medievais, ou como vimos por Blumenberg, com o ressurgimento do problema da gnose com a ideia do Deus oculto.

Haveria também uma tentativa de autoafirmação por Montaigne, que tem relação com a questão do conhecimento em um sentido existencial, nessa tentativa de conhecer a natureza das coisas e dos homens. Para Blumenberg, isso apareceria com a impossibilidade de resgatar o cosmo escolástico e com a predominância do elemento da questão de o mundo ter sido criado para o homem ou não. Haveria uma motivação para duvidar de uma estrutura de realidade que tem como parâmetro o homem, para pensar uma concepção geral sobre a ação humana que tem relação com a noção de cosmo antigo e medieval. Diante desse problema da perda da ordem colocada por Blumenberg, a autoafirmação significa todo um programa existencial que engloba valores, esperanças e aspirações dentro de uma compreensão de mundo, que produz para o homem um conjunto de significados. Esses significados, por sua vez, têm relações com o mundo, instaurando não apenas um conjunto de fatos da experiência, mas um horizonte de possíveis antecipações e interpretações sobre esse mundo<sup>354</sup>.

O diagnóstico da pluralidade da natureza, da afirmação dessa variável, na nossa análise, era reconstitutivo. Ele restabeleceria essa ordem perdida no mundo causado pela altivez humana na afirmação da potência absoluta e também afirmaria o lugar dos homens no mundo. Reestabeleceria o Deus oculto na metáfora do mundo-livro e a sabedoria humana vulnerável pelo mundo-corpo. O corpo ausente tentaria ser reestabelecido na harmonia da alma com o corpo, na saúde do corpo ao invés da glória. O Uno seria afirmado pelo Múltiplo, na inacessibilidade desse Uno por esse Múltiplo, que é afirmado na multiplicidade do saber humano. Haveria, com isso, uma renúncia de uma linearidade, na sua desobediência, na sua desordem em seus escritos, para afirmar sua potência livre da alma como também para a afirmação da infinitude da sabedoria divina, caminhando superficialmente entre os temas. Abarcando todos os saberes, não de uma vez só, por isso sua descontinuidade, operando na superficialidade, faz-se o uso dessas ferramentas humanas que estão ao seu alcance, sem comprometer a saúde do corpo com a inquietude da alma. Mais uma vez se recorre às séries paradoxais de Deleuze, o não-saber tem um sentido, como não-sentido. Não-sentido não é sem sentido, não-saber não é sem saber, pois eles têm um sentido próprio, que seria essa afirmação do infinito pelo finito.

O fideísmo e o ceticismo de Montaigne, assim, contribuíam para a questão da defesa da religião católica, na afirmação da infinitude de Deus, na suspensão do juízo, os elementos ocultos, os segredos da divina providência não se iluminam com o esforço racional. A questão da incompreensão da sabedoria divina, da vontade de Deus foi apresentada na indiferenciação do riacho e do oceano, de que nossas inclinações, por naturais que sejam eles nos enganam. “Quem

---

<sup>354</sup> BLUMENBERG, Hans. La legitimación de la Edad Moderna, p.136.

nunca viu um riacho, ao deparar com o primeiro, pensou que fosse o Oceano; as coisas são maiores entre as que conhecemos, nós as estimamos as maiores em seu gênero”<sup>355</sup>. Nesse capítulo do primeiro livro, Montaigne começava a empregar um vocabulário cético somado a essa preocupação teológica da potência divina. Buscou o cuidado de “*juger avec plus de reverence*”<sup>356</sup> o “*infinie puissance de nature*” com o “*reconnaissance de nostre ignorance et foiblesse*”. Se os testemunhos das pessoas de boa fé (*tesmoignées par gens dignes de foy*) não conseguem garantir a firmeza das constatações pela razão e não convencem, “*au moins les faut-il laisser en suspens*”. Aquele que não foi convencido pelas constatações, pelos testemunhos dos *dignes de foy*, ou seja, o interlocutor que examinou esses *tesmoignées*, não deve também afirmar a falsidade dessas declarações. Condená-las impossíveis (*les condamner impossibles*) era “*sçavoir jusques où va la possibilite*”, ou seja, postura presunçosa (*une temeraire presumption*) diante da constatação de nossas fragilidades, essa adição após 1588 nos ajuda muito a pensar essa postura na relação com outrem.

“[C] Se aprendêssemos com exatidão a diferença entre uma coisa e outra, entre o que está contra a ordem e a natureza, e o que se situa simplesmente fora do que admitimos comumente, entre não acreditar cegamente e não duvidar com facilidade, observaríamos fielmente a regra do ‘nada de mais’ que Quílon tanto recomenda”<sup>357</sup>.

Também vemos no terceiro volume outro momento em que a suspensão se tornava útil no choque dos testemunhos sobre aquilo que não é detectável aos nossos sentidos.

“[A] Bem vejo que se encolerizam e proíbem-me de duvidar, sob a pena de injúrias execráveis. Uma nova maneira de persuadir. Graças a Deus, minha credulidade não se maneja a socos. Que repreendam os que acusam de falsidade sua opinião; eu só acuso de dificuldade e de audácia, e condeno a afirmação oposta, juntamente com eles se não tão imperiosas. [C] ‘Que tais coisas sejam apresentadas como possíveis, porém não afirmadas como verdadeiras’. [B] Quem estabelece sua opinião de forma desafiadora e impositiva, mostra que nela a razão é frágil. Numa discussão verbal e escolástica, talvez eles tenham tanta aparência de razão quanto seus opositores; mas na consequência efetiva que lhe dão, estes levam muita vantagens”<sup>358</sup>.

A postura da “*braverie et commandement*” era aquela que impossibilitava a entrada do interlocutor no círculo de amigos e da conversação, que não enxergava a

<sup>355</sup> MONTAIGNE. Capítulo XXVII, “Da loucura de opinar acerca do verdadeiro e do falso unicamente de acordo com a razão”, *Ensaaios* vol. 1, p.239.

<sup>356</sup> MONTAIGNE. Capítulo XXVII, “C’Est Folie de Rapporter le Vray et le Faux? a Nostre Suffisance”, *Les Essais* vol. 1, p.180.

<sup>357</sup> MONTAIGNE. Capítulo XXVII, “Da loucura de opinar acerca do verdadeiro e do falso unicamente de acordo com a razão”, *Ensaaios* vol. 1, p.239.

<sup>358</sup> MONTAIGNE. Capítulo XI, “Dos coxos”, *Os Ensaaios*, vol III, p.371.

moderação, a serenidade, o movimento salutar como opções saudáveis de vida. Ao contrário, era a postura da novidade prejudicial, da que machuca, essa “*nouvelle façon de persuader*”, “*Je vois bien qu'on se courrouce*”, altera a fisionomia e produz a agitação maledicente. Essa postura imperiosa, impositiva, refém das paixões gerava uma consequência prejudicial para a saúde da esfera pública.

“Gera-se muito abuso no mundo [C] – ou, para dizê-lo mais ousadamente, todos os abusos do mundo são gerados – [B] pelo fato de nos ensinarem a hesitarmos em professar nossa fragilidade, [C] e de sermos obrigados a aceitar tudo o que não podemos refutar”<sup>359</sup>.

Dessa forma, Montaigne aproximava o ceticismo, acompanhado de uma firme argumentação teológica, de uma postura não dogmática dentro da esfera política. Essa postura era fundamental para a união entre os homens pela amizade, com a criação de um espaço para a comunicação da expressão sincera e não-assertiva das palavras vivas.

“[A] A meu ver, o que acarreta tanta confusão em nossas consciências, nestes tempos de perturbação religiosas, é esse abandono parcial que fazem os católicos fazerem de sua fé. Imaginam que são moderados e sensatos, cedendo aos adversários no que diz respeito a certos pontos em litígio; não vêem a vantagem que lhes dão em bater em retirada, e quanto essa desistência incita os outros a prosseguirem, pois os pontos em que cedem os católicos e que lhes parece de nonada podem, ao contrário, ser de grande importância”<sup>360</sup>.

Assim, Montaigne, mais uma vez apontava para “*juger avec plus de reverence*” quando se trata dos temas de ordem transcendente, “ora, é necessário, em tudo, submeter-nos aos poderes eclesiásticos que reconhecemos; ou tudo lhes recusamos. Não cabe a nós determinar no que lhe devemos ou não obediência”. Assim, deixar o assunto para os que compreendem essa ciência teológica, respeitando “*l'autorité de nostre police ecclesiastique*”, deixar “*l'observance de nostre Eglise*”, portanto, “*ce n'est que bestise et ignorance qui nous fait les recevoir avec moindre reverence que le reste*”. Esse cuidado que diferenciaria o movimento salutar do movimento prejudicial, o primeiro não “*mettre le nez par tout*”, detendo-se nos limites de sua condição, mas com a graça da voluptuosidade possível, com *reverence*. O segundo era guiado pela “*gloire et la curiosité sont les deux fleaux de nostre ame*”, bastando-nos deixar esses “*articles de foy*” e viver a graciosidade do movimento sem destruir os costumes, sem “*tout s'en dispenser*”.

<sup>359</sup> MONTAIGNE. Capítulo XI, “Dos coxos”, *Os Ensaaios*, vol III, p.369.

<sup>360</sup> MONTAIGNE. Capítulo XXVII, “Da loucura de opinar acerca do verdadeiro e do falso unicamente de acordo com a razão”, *Ensaaios* vol. 1, p.241.

O ceticismo de Montaigne não se deteve nos artigos da fé, ele também lhe era útil no fundamento das leis, essa era a estratégia do ceticismo para a política, da postura filosófica para pensar os alicerces da lei e da disciplina civil, pela ida da conservação dos costumes. A sinceridade e amizade, assim, foram apresentadas por Montaigne como única possibilidade da boa-fé no campo da política, pela palavra verdadeira garantida pela relação de divergência e movimento sereno da conversação. Para Sérgio Cardoso, a necessidade de convergência entre religião e poder político era fundamental para o estabelecimento da autoridade. Com o surgimento de uma outra religião, ou partido e facção, como vemos em Montaigne, ocorria a criação de outra instituição civil. Vemos em Georges Duby uma das chaves para compreender a ordem política moderna. Ele recorreu ao debate das investiduras, ocorrido entre os séculos IX e XI, para explicar como a ordem social influencia ainda a manutenção do Estado e da ordem política no século XVIII. Nos textos do Adalberão, bispo de Laon e Gerardo, bispo de Cambrai, ele encontrou elementos que evocam a imagem da ordem social pautada sobre a função social, que estabelece o lugar de cada um na sociedade. Essa estrutura conferiu uma ordem de mundo, era uma forma de pensar e de agir no mundo. Essa divisão trifuncional (que dispunha a sociedade francesa) era dividida em três ordens (*bellatores, oratores e laboratores*), ela permaneceu na literatura político-teológica pelo menos até século o XVII, como ocorre no *Tratado das ordens e simples dignidades*, de Charles Loyseau, publicado em 1610. A noção de ordem, para essa sociedade, vinha de Deus, que estabelecia hierarquicamente a harmonia social. A ordem terrena, diferentemente, era conservada pelas virtudes e fundamentos morais que criam a conformidade das ações humanas com a vontade divina. A ordem tripartida, portanto, era um sistema de valores místicos e morais que reproduziam uma estrutura social ligada à imagem da perfeição social<sup>361</sup>.

Ersnt Kantorowicz, por sua vez, apresenta um argumento fundamental para pensar a inseparabilidade da esfera religiosa da política ao discutir os elementos místicos da realeza a partir da ideia de dualidade do poder político, ou seja, a partir da noção de coexistência de dois corpos na realeza, um místico e outro perecível e carnal. A natureza religiosa e política da realeza foram explicadas por um longo processo, que se inicia no século XI e termina no século XVII. Como o domínio secular era submetido ao espiritual, Kantorowicz mostra como ocorre a ascensão da esfera secular sobre a

---

<sup>361</sup> Cf. DUBY. As três ordens e o imaginário do feudalismo, p. 15-16

espiritual e, ao mesmo tempo, como a esfera política se constituiu de elementos espirituais por meio da realeza centrada em Cristo, na lei e no governo. Kantorowicz ancora seu argumento em textos medievais e apresenta como os elementos místicos e régios confundiam-se no conceito de *persona-mixta*. O rei, pela consagração e unção, emanava uma capacidade espiritual, apesar de ser clara a diferença entre o soberano terreno e o Deus supremo cristão. Em virtude da graça, o rei recebia essa substância divina que o transformava na imagem de Cristo. A sua natureza do rei era cristológica e cristocêntrica, a imagem dele assemelhava-se a de Deus. A aura de perpetuidade da realeza era a marca do governo no tempo. A auréola mística se referia a um poder imperial portador de imortalidade. Ela partia da categoria de tempo, com fundamento imutável, embora apenas no século XVII esse aspecto do poder passasse a se relacionar de modo mais estável com a continuidade dinástica, a descendência real cuja cabeça do corpo místico era o rei. A ideia que estabelecia que o rei nunca morreria, daí a continuidade dinástica permitia a conservação do rei no tempo. O cargo e a função dele ganhavam os elementos de imortalidade a partir de dupla dignidade, uma mística capaz de mediar o céu e a terra e uma régia. Os elementos régios eram baseados em elementos jurídicos e políticos a partir da imagem da equidade. O rei era defensor e submisso à lei, assim como era senhor e servo da lei. Ele era ainda a imagem, a origem e o defensor da justiça, e protegia e observava a lei, ele o fazia por ser a própria lei viva. Os dois corpos do rei significavam o corpo individual e coletivo do rei, a partir da relação entre os fundamentos cristológicos e políticos-jurídicos<sup>362</sup>.

Como vemos, a política e a mística cristã não podiam ser percebidas como separadas uma da outra. Os fundamentos políticos da Idade Moderna eram baseados nesses elementos em que a religião confere sentido e dinâmica à política. Dessa forma, como era possível o reconhecimento de uma mesma lei se havia divergência na esfera teológica? Sérgio Cardoso mostrou uma composição de forças no século XVI, dos católicos que se preocupavam com os fundamentos do Estado e da religião em oposição aos católicos *politiques* e que praticavam a opressão e violência contra os adeptos da religião reformada; os católicos que reconheciam um prejuízo dessa postura não agressiva ao partido rival, mas ao mesmo tempo sentiam a necessidade de paz civil; os protestantes que estavam insatisfeitos com as restrições de suas práticas religiosas. Cardoso apresentou Michel de l'Hospital e Jean Bodin como agentes que se esforçavam

---

<sup>362</sup> KANTOROWICZ. Os dois corpos do rei.

por trazer à França uma postura de recondução das bases da ordem social e da discussão das condições da vida política pelo caminho do direito. Esses dois pensaram a natureza das leis civis como reorientação pela razão política, com o objetivo de fortalecer uma legislação que abria mais possibilidades aos huguenotes. L'Hôpital e Bodin, segundo o intérprete, pautavam seus argumentos em uma universalidade dos princípios religiosos e da tradição jurídica ligada ao direito romano, buscavam a sustentação das leis por formulações mínimas de religião. Assim, a ordem política e a autoridade das leis eram assentadas pelas leis da natureza, pelo fundamento Eterno, seus conteúdos da potência soberana eram aliados à lei natural, ligando a justiça como vontade soberana. Percebemos em Montaigne uma postura crítica a essa ordem guiada pelas bases da razão política, como vimos, o ceticismo enfraquecia todas as conclusões produzidas por bases racionais, o que restava era a ida aos costumes, de conservar o que já existia. Para Cardoso, Montaigne apoiava sua argumentação nessa via dos costumes tradicionais que se afastava das alternativas produzidas pela via da filosofia e dos caminhos da razão.

Assim, o ceticismo e o fideísmo também auxiliavam na discussão sobre a autoridade das leis, do comportamento civil e no respeito aos costumes, não era possível diferenciar o que era produto da imaginação e o que era produto de uma lei natural. O que reinava, com a prática constante de princípios produzidos pela via da razão, era apenas a dessemelhança, as leis se multiplicam, pois a razão não obedece a um critério fixo. O ceticismo ajudou a Montaigne perceber que não era possível existir uma obediência perfeita, o conflito das opiniões, as crenças particulares impediam uma justificação racional da ordem política. Para Frédéric Brahami, era justamente essa experiência da diversidade que tornou firme a crítica de Montaigne a um fundamento natural da autoridade das leis. Os homens não conseguiam direcionar as instituições políticas pelo fundamental racional, pois sempre se sujeitam às necessidades e interesses, muitos eram escravos de suas paixões. “*La raison a tant de formes, que nous ne sçavons à laquelle nous prendre*”, as buscas pela semelhança entre os eventos eram poucos seguras, “*sont tousjours dissemblables*”. “[B] A dessemelhança ingere-se por si mesma em nossas obras; nenhuma arte pode chegar à similitude”<sup>363</sup>, a unidade não era garantida pela arte, por isso o grande problema dos homens ser gramatical ou verbal. A diversidade das leis, a dessemelhança eram consequências dessa diversidade, desse “*desir plus naturel que le desir de connoissance*”.

---

<sup>363</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, “Da experiência”, *Os Ensaios* vol. 3, p.423

“há tanta liberdade e amplitude na interpretação das leis quanto em sua confecção. E não falam a sério os que pensam restringir nossos debates e decidi-los recordando-nos a palavra expressa da Bíblia – sendo que nosso espírito não encontra campo menos amplo ao controlar o sentido de outrem do que ao representar o seu e, como se houvesse menos animosidade e aspereza em glosar do que em inventar”<sup>364</sup>.

O esforço de Montaigne era o de conservar as leis ao invés de *gloser e inventer*. Muitos intérpretes tiveram o cuidado em discutir o aspecto desse conservadorismo de Montaigne, de não supor nele uma ideia de progresso, que surge no século XIX. Para Brahami, conservar não significava imobilismo, “são conservadores neste sentido preciso em que recusam a ruptura com a tradição, e não no sentido em que recusam movimento”<sup>365</sup>. Jean Starobinski explica que conservar era utilizado em oposição a inovar, opunha-se à inovação e à novidade. A compreensão do curso da história em Montaigne estava relacionada com o curso do cosmo, portanto, não submetida à previsão ou cálculo. Essa noção da história se sustentava na constatação da dependência dos indivíduos ou de uma coletividade histórica a esses movimentos externos cósmicos, da ideia da fraca eficácia das ações humanas para a mudança do curso das coisas, do destino dos homens. Assim, esse conservar se configurava como a constatação da ideia de que os homens não conseguem mudar o destino da vida humana por suas vontades e desejos. Inovar, tendo como base suas artes, suas razões, era catastrófico na ótica de Montaigne, era prova de vaidade e presunção<sup>366</sup>. No entanto, era possível produzir uma melhora, pensada como reforma, na mudança no estado atual das coisas como retorno ao passado, em função do que já existia e fora fragilizado pela vaidade dos homens. Essa ação presunçosa produzia uma ordem corrompida cujas consequências trariam o engendramento de muitos abusos no mundo (“*s'engendre beaucoup d'abus au monde*”). A ação conservadora, assim, dizia respeito à conservação do que o costume criou, “conservar a forma que os acasos foram tecidos pela história”<sup>367</sup>. O inovador, o reformador político e religioso, eram, assim, presunçosos, enganavam-se ao se perceberem como restauradores de uma ordem corrompida, pois eles mais se imaginavam restaurando uma origem pura do que restauravam essa origem imaculada. A crítica de Montaigne foi feita a esses que pensavam a restauração e a reforma, que agiram na invenção de uma novidade, eles produziram rupturas e não retornos. Dessa

<sup>364</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, “Da experiência”, *Os Ensaíos* vol. 3, p.424.

<sup>365</sup> BRAHAMI. Montaigne e a política, p. 90.

<sup>366</sup> STAROBINSKI. Montaigne em movimento, p. 255.

<sup>367</sup> BRAHAMI. Montaigne e a política, p. 91.



forma, Montaigne operou sua crítica pelo ceticismo a esse “fantasma da origem” ou da “pureza da natureza”, que eram alicerçados pelas artes e meios racionais.

André Tournon percebe nessa crítica de Montaigne ecos de suas experiências dentro da *Cour des Aides* (1556-1557) e como conselheiro na *Chambre des Enquêtes* do *Parlament* de Bordeaux (1557-1570). Montaigne apresentou uma separação entre o conhecimento jurídico de jurisprudência, das regras das leis, da ciência jurídica daquilo que para ele se constituía a virtude da justiça. Montaigne era responsável por examinar como um *rapporteur* os debates e julgamentos dentro dessas instituições, para Tournon, essa experiência levou ele a perceber as fragilidades da prática da lei e de como esses elementos o levaram a problemas filosóficos. Para Tournon, no século XVI, o conhecimento legal não possuía uma autoridade sagrada, era um campo de estudo controverso e uma área de investigação, pois as glosas medievais, que tinham bastante autoridade na prática dos tribunais foram contestadas pelos juristas humanistas. Esse esfacelamento da autoridade da ciência jurídica levou muitos humanistas a pensar em um mito original das leis, o que gerou muitos comentários (o que Tournon chama de *glose*), compilações e tratados jurídicos descontínuos e superpostos entre si. A ausência dessa unidade, fundamental para a produção dos juízos nos tribunais e em outras instâncias, levou Montaigne a perceber o conhecimento jurídico como modelo de aporias, indeterminações. A sua experiência da proximidade desses textos foi fundamental, segundo Tournon, para a elaboração da teoria do conhecimento por Montaigne e seu esforço por aproximação do pirronismo<sup>368</sup>

Tournon mostrou que havia dois modelos de lei que operavam nas deliberações do Parlamento de Bordeaux, um tinha base nas compilações das ordenanças reais baseadas no *Corpus* romano, como sistema suplementar e modelo de razão. O outro modelo emanava das entidades coletivas em uso, legitimada por tradição anônima, sem legislador ou sistema de autoridade prescritiva. Esses dois modelos legais não conflitavam: o primeiro era produzido como leis reais e o segundo, como costumes locais autorizados pelo Rei. Para Tournon, Montaigne professou seu esforço em conservar essas leis produzidas pelo costume, pois eram desprovidos de justificativa racional. “*Or les loix se maintiennent en credit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité*”<sup>369</sup>, e com isso,

<sup>368</sup> TOURNON. Justice and the law: on the reverse side of the Essays, p. 99.

<sup>369</sup> MONTAIGNE. Capítulo XII, “*De l'Experience*”, *Les Essais* vol. 3, p.1072.

Montaigne afirmava que mudar as leis em vigor era mais prejudicial do que manter as leis injustas, sendo necessário respeitar seu fundamento místico. Esse era o ataque de Montaigne às novidades e na afirmação de sua postura de lealdade às leis em vigor. Segundo Brahami, a força desse respeito não era assentada na constatação de sua origem, como ato original do Legislador, mas na duração da existência dessas leis, portanto a distância que separa os homens do século XVI do passado em que foram criadas. Houve um esforço no esquecimento dessa origem. As leis em vigência não precisavam de justificativa, esse estado imemorial ajudava na incorporação da lei nos costumes, bastava o consentimento dos súditos para a justificação da obediência.

De acordo com Starobinski, para Montaigne bastava conservar e perpetuar o presente, sua noção pessimista acreditava na inclinação natural dos homens em piorar sua situação vigente. O exemplo de Ponerópolis, a “cidade dos maus”, funcionava para pensar que mesmo habitada por homens mais maldosos e incorrigíveis do que de costume, a cidade foi erguida de maneira conveniente e legítima.

“Afinal, vejo por nosso exemplo que a sociedade dos homens se mantém e se costuma a qualquer preço que for. Em qualquer situação que os coloquem, eles se empilham e se ajeitam movendo-se e se amontoando, assim como corpos mal unidos que ensacamos sem ordem encontram por si mesmos o modo de se juntarem e se colocarem uns em meio aos outros, amiúde melhor do que a arte conseguiria dispô-los. O rei Filipe fez um ajuntamento dos homens mais maldosos e incorrigíveis que conseguiu encontrar e alojou-os todos numa cidade que mandou construir para ele, e que levava esse nome. Acredito que com seus próprios vícios eles construíram entre si uma contextura política e uma sociedade legítima”<sup>370</sup>.

Os homens mais escravizados por seus vícios conseguiram formar “*une contexture politique entre eux et une commode et juste société*”. Para Montaigne,

“A necessidade associa os homens e junta-os. Essa costura fortuita formula-se depois em leis; pois houve-as tão selvagens que nenhuma decisão humana poderia gerar, e que no entanto mantiveram seus corpos com tanta saúde e longevidade quanto as de Platão e Aristóteles poderiam manter”<sup>371</sup>.

Essa *cousture fortuite* era construída pelo costume e não pela razão, a contextura política foi formulada por homens simples e bastava respeitá-las para esse laço não se

<sup>370</sup> MONTAIGNE. Capítulo IX, “Da vanidade”, *Os Ensaios* vol, III, p. 256

<sup>371</sup> MONTAIGNE. Capítulo IX, “Da vanidade”, *Os Ensaios* vol, III, p.256.

romper e a comunhão desfalecer. Era fundamental conservar segundo o uso e segundo a natureza, não por decisão, mas na forma que a contextura se mantém.

“[C] Varrão justifica-se da mesma maneira, que se tivesse de escrever pela primeira vez sobre religião, diria aquilo em que acredita; mas, como já está aceita e formada, falará sobre ela segundo o uso do que segundo a natureza. [B] Não por decisão mas na realidade, a forma de governo excelente e melhor é para cada nação, a forma que ela vier se mantendo. Sua forma e sua superioridade essencial dependem do uso. Costumamos estar descontentes com a situação do momento. Considero, porém, que pôr-se a desejar num Estado popular o comando de poucos, ou na monarquia uma outra espécie de governo, é erro e loucura”<sup>372</sup>

A ida ao ceticismo, à sabedoria do vulgo e a constatação de fragilidade foram fundamentais para conservar essa “forma que vier se mantendo”, na suspensão das novidades nocivas. “Meçamo-nos pelo que está abaixo (...). [C] É nosso erro vermos mais com desprazer o que está diante de nós do que com prazer o que está atrás”<sup>373</sup>. A contextura da união política entre os homens se assemelhava à ida a si mesmo, precisava de umas boas marteladas para que segure o tonel que se desprega.

“Nem tudo o que balança cai. A contextura de um corpo tão grande depende de mais de um prego. Ele resiste até mesmo por sua antiguidade – como os velhos edifícios cuja base a idade solapou, sem revestimento e sem argamassa, que no entanto vivem e se sustentam em seu próprio peso”<sup>374</sup>.

Dessa postura do respeito a essa *couture fortuite*, Starobinski compreende que ela se configurava como submissão resignada, na falta de uma certeza melhor essa era a melhor resposta possível. Essa submissão reconhecia o presente como fonte de autoridade. Os que necessitavam da reforma da religião, baseavam-se em uma revelação feita quinze séculos no passado, e a sua autoridade se ancorava naquilo que lhes era anterior. Para os que viam na guerra a solução para a unificação do reino, eles acreditavam em uma aposta política, que reivindicava o reordenamento das instituições humanas na busca pela salvação eterna, sua autoridade se fundava no futuro, na esperança que guia os homens em suas ações presentes. Por isso, a preocupação com a morte era fundamental para Montaigne, uma vez que esse tema foi um exercício para trazer os homens para viver a plenitude do presente, essa era a esfera de ação possível e útil.

<sup>372</sup> MONTAIGNE. Capítulo IX, “Da vanidade”, *Os Ensaios* vol, III, p.257.

<sup>373</sup> MONTAIGNE. Capítulo IX, “Da vanidade”, *Os Ensaios* vol, III, p.261.

<sup>374</sup> MONTAIGNE. Capítulo IX, “Da vanidade”, *Os Ensaios* vol, III, p. 261.

“Deseja, pois, tudo o mais e conserva apenas uns poucos preceitos. Além disso, recorda que cada um vive exclusivamente o presente, o instante fugaz. O restante, ou se viveu ou é incerto; insignificante é, portanto, a vida de cada um, e insignificante também a reconciliação da terra em que vives. Pequena é por si mesma a fama póstuma, inclusive a mais prolongada, e essa se dá por meio da sucessão de homenzinhos que rapidamente morrerão, que nem sequer se conhecem a si mesmos, nem morreram há muito tempo”<sup>375</sup>.

Esse princípio estoico do viver esse instante fugaz ajudou Montaigne a se contentar com sua experiência atual, pois a ação pública estava limitada a uma eficácia fraca, devido fragilidade dos homens. Por isso, evocar essa autoridade do presente pelos estoicos também o limitava, pois Montaigne compreendeu que a razão reta não era possível. O discurso racionalista que fundamenta essa postura trazia à realidade política os elementos arbitrários e contingentes, pela exigência da universalidade, por isso sua crítica ao “fantasma da origem”<sup>376</sup> era utilizada para fundamentar a autoridade do poder e das leis no presente do costume. Essa noção leva Brahami a interpretar que Montaigne acreditava na autorregulação do corpo social, da costura fortuita. Essa regulação não era baseada na natureza social do homem, mas na história, sendo feita a partir da relação dos homens com o costume o que faz da experiência da vida humana uma experiência social. A constatação da vanidade dos homens pela noção da autoridade da vida presente e de confissão de fraqueza fez Montaigne produzir um conjunto de elementos que pensavam os limites da ação humana. O homem reto de razão reta foi desmontado para a criação do que Starobinski chama de “círculo de reflexão”, que permitiria dois movimentos feitos pelo homem que se constituíam a partir da “ação calma”.<sup>377</sup> Dentro da esfera do salutar, com a ação externa sem uma recusa de si mesmo e constituída a partir dessa ação calma associada à ação individual sem traição das regras conjunturais, acreditamos que Montaigne produziu uma reflexão sobre si que, ao mesmo tempo, era uma reflexão sobre o outro e o mundo.

“Assim, afirmo que cada um de nós, fracotes, é desculpável por considerar seu o que é abarcado por essa medida. Mas também, para além desses limites, não há mais que confusão. Essa é a maior extensão que podemos conceder a nossos direitos. Quanto mais ampliamos nossas necessidades e nossa posse, tanto mais no embrenhamos nos golpes da fortuna e das adversidades. O trajeto de nossos desejos deve ser circunscrito e restringido ao estreito limite dos bens mais próximos e

<sup>375</sup> MARCO AURÉLIO. *Meditaciones*, p.76.

<sup>376</sup> BRAHAMI. *Montaigne e a política*, p.100.

<sup>377</sup> STAROBINSKI, *Montaigne em movimento*, p.251.

contíguos; e ademais seu curso deve ser governado não em linha reta, mas sim em círculos, cujas duas pontas se unam e terminem em nós com um estreito contorno. As ações que se conduzem sem essa reflexão – entenda-se a reflexão próxima e real -, como são as dos cúpidos, dos ambiciosos e tantos outros que correm sempre reto, cuja corrida leva-os sempre para frente, são ações errôneas e doentias”<sup>378</sup>.

Portanto, atento à medida, pois “*au delà de ces limites, ce n'est plus que confusion*”, os desejos, as vontades deviam ser poupadas, “*estre circonscripte et restraincte à un court limite des commoditez*”. Esse círculo de reflexão, da autoridade do presente tocava as esferas pública e privada. Desse encontro, Montaigne harmonizava o conhecimento de si com as formas de ação pública, fazendo esse movimento de dentro para fora e de fora para dentro, atento às circunstâncias que provocavam tendências desequilibradoras. Dentro desse círculo, contudo, as possibilidades eram infinitas, o pensamento voava enquanto o joelho permanecia dobrado ao dever público. Nele, o movimento se constituía salutar, pois era contido em seus limites e aberto em suas infinitas possibilidades dentro desse limite. Essa esfera reflexiva e circular os dois corpos de Montaigne se harmonizavam, como a criança monstruosa de duas cabeças. “O prefeito e Montaigne sempre foram dois, por uma separação muito clara”<sup>379</sup>. A autoridade desse julgamento reside no presente, mobilizava Montaigne por sua escolha em favor do catolicismo, na consciência de sua fraqueza e na afirmação de sua potência de pensamento. Dessa forma, ele não transportava para a realidade exterior aquilo produzido pela vontade interna, na submissão às instituições políticas e sociais sem perder essa consciência moral de si mesmo. Já que o homem não era capaz, por sua arte e inteligência, de produzir uma consequência à ação conforme à expectativa sobre o futuro, a ação perde-se do seu objetivo, mas não sua força sobre o mundo. A intenção e a consequência se desencontram, e o resultado desses desvios eram as doenças do corpo público. Dessa forma, Starobinski compreende que, para Montaigne, aqueles que se entregam às certas formas de direção da vontade tendem a se escravizar a elas: os vaidosos e os presunçosos, agem como dilapidação imprudente, a exteriorização ativa era fundamentada na perda de si mesmo, por um esquecimento de si. O homem que age, assim, não se pertencia mais a si, era dominado por opiniões exteriores e por seus tumultos internos.

<sup>378</sup> MONTAIGNE. Capítulo X, “De poupar a vontade”, *Os Ensaíes*, vol III, p. 341.

<sup>379</sup> MONTAIGNE. Capítulo X, “De poupar a vontade”, *Os Ensaíes*, vol III, p. 342.

Starobinski explica que Montaigne percebe três tempos em sua investigação sobre a ação. O primeiro era o encontro de Montaigne com esse imperativo da ação. O segundo tempo era o da ida a si mesmo como um repouso interior como o aspecto de sua ética, como movimento surgido como consequência das condições políticas e de suas disposições pessoais. Essa ida a si mesmo, essa abstenção intelectual, que Starobinski chama de *epoké* cética, não produzia uma abstenção política; nem a busca por harmonia social a qualquer custo; também não se definia como recusa da ação, pois, para Montaigne, ela deveria ser composta por um mínimo de elementos passionais. Assim, Starobinski compreende o terceiro tempo da ação que era o da ação refletida, tomada com moderação, humildade, na constatação da vanidade humana. Esse terceiro movimento apresentado por Starobinski permitia o contato da vida pública com a vida privada, mesmo assim há o cuidado de não afirmar que em Montaigne elas significavam a mesma coisa. A esfera pública e a esfera privada eram separadas de tal forma que o sujeito produz a ação levando em conta o seu dever civil sem o esquecimento de si. “O homem se realiza na vida moral, mas não pode fazê-lo se as instituições políticas não lhe garantem a possibilidade. Convém, então, gerir sua vontade, poupá-la, em função do possível e do desejável no domínio da vida coletiva”<sup>380</sup>. Dessa forma, compreende-se que em Montaigne a ação política era feliz quando guiada por um “centro de calma que os imprevistos e os incidentes da ação não perturbarão”. Montaigne conseguia conciliar vida honesta com dever social, da produção da ação sem ser abalada pelas perturbações exteriores. Montaigne harmonizou, assim, repouso interior com firmeza na ação, isso permitia “se dar a outrem” e “se dar a si”.

Para Brahami, essa teoria da ação se configurava como um pragmatismo de Montaigne voltado para a diminuição máxima possível da violência e das perturbações da ordem na vida social e política. A política em Montaigne devia ser guiada como o lugar dos afetos e do sentimento e não como o lugar da razão, com o objetivo de diminuir o sofrimento dos homens e impedir a crueldade, com uma posição política que se fundamenta nos costumes.<sup>381</sup>. Assim, Brahami argumenta que o conservadorismo de Montaigne não era resultado das guerras, mas mobilizado por elas. Para ele, seu desejo por conservar era um efeito de seu ceticismo, na forma de trazer o costume como medida de poder, e esse conservadorismo significou que a vida social devia estar mais em evidência do que a vida política.

---

<sup>380</sup> STAROBINSKI. Montaigne em movimento, p.251.

<sup>381</sup> BRAHAMI. Montaigne e a política, p.107.

Diante dessas questões, compreendemos que a amizade funcionava com toda sua força dentro dessa questão política da busca pela harmonia social. A política era o lugar dos afetos e do sentimento na medida em que a ação mostrava-se como o toque da esfera privada com a esfera pública. Percebemos que Montaigne, apesar de todas as condições adversas que sentia no mundo em que viveu, buscou no ensaio a resposta para o apaziguamento interior, na ida a si mesmo, a fim de tranquilizar sua existência. As guerras civis, a decrepitude do mundo, as leis injustas, as nocivas novidades, não fariam Montaigne recuar em sua contribuição política. Escreveu seu livro sem método, diverso, contraditório como um exercício espiritual que não se diferencia de uma prática. Essa prática explorava os limites das escolas filosóficas, as desgastava quando já não podiam acompanhar seu movimento introspectivo, o movimento interior, essa liberdade pelo conhecimento de si, não se limitava a nenhuma arte ou discurso filosófico. Ao buscar uma forma de frear a destruição do espaço público francês, pelas novidades, pela exteriorização imperiosa de si, diagnosticada por Montaigne por vaidade e presunção, ele criou exercício espiritual, que fornece o prazer no limite. Limite que imprime uma força do presente, da forma de ação que não se preocupa com o devir e nem com o mito das origens. Uma forma de vontade que não seja submetida a nenhuma regra ou escola, mas ao mesmo tempo atenta aos serviços públicos que esse gentil-homem jurou defender, uma forma sincera que não castra o prazer da convivência com o outro e o respeito aos costumes.

“[C]Os eruditos desmembram e analisam suas ideias mais especificamente com minuciosidade. Eu, que só vejo nelas o que a prática me informa a seu respeito, sem ordem, apresento as minhas globalmente às apalpeladas. Como nisto: [B] expressei meu pensamento em itens desconexos, como algo que não se pode dizer de uma só vez e em blocos. Relação e conformidade não existem nem em almas como as nossas, inferiores e comuns. A sabedoria é um edifício sólido e inteiro, do qual cada pela ocupa seu lugar e porta sua marca. [C] ‘Apenas a sabedoria está encerrada por inteiro em si mesma’. [B] Deixo para os artistas – e não sei se conseguem em coisa tão mesclada, tão miúda e fortuita – organizarem em grupos essa infinita diversidade de aspectos, e fixarem nossa inconstância e a ordenarem. Não apenas acho difícil unir nossas ações umas às outras, mas acho difícil designar adequadamente cada uma em separado por alguma característica principal, tanto elas são dúplices e matizadas em ponto de vista diversos”<sup>382</sup>.

Montaigne mostrou o exemplo do rei Perseu da Macedônia, em um acréscimo feito após 1588, como exemplo de um movimento passível de doença, pois era fruto da

<sup>382</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, “Da experiência”, *Os Ensaaios*, vol III, p. 441.

escravidão interna e externa, como o tonel que não se firmou suficientemente, e que em qualquer ocasião ele se desfaz.

“[C] O que é mencionado como raro a respeito do rei Perseu da Macedônia – que seu espírito, não se prendendo a condição alguma, ia vagando por todo gênero de vida e apresentando comportamentos tão impetuosos e errantes que nem ele nem outro sabiam que homem era aquele – parecem-me convir aproximadamente a todo mundo. E acima de todos vi outro de seu porte a quem essa conclusão se aplicaria apropriadamente, creio eu: nenhuma postura mediana, arrebatando-se sempre de um extremo a outro por motivos imprevisíveis, nenhuma espécie de trajetória sem atalhos e sem desvios surpreendentes, nenhuma faculdade simples; tanto que o mais plausivelmente que se poderá representa-lo um dia será que ele procurava e se empenhava em tornar-se conhecido por ser incognoscível”<sup>383</sup>.

Nessa postura da autossuficiência, de não se deixar jogado às forças, a sinceridade não era o caminho mais fácil, mas o mais necessário na contextura entre os homens. Nela, a franqueza, a confissão de fraqueza e a coragem da afirmação de si se harmonizavam na possibilidade de criar um espaço comum no mundo público francês. Trilhar nessa esfera da não traição de si era caminho sofrível e de coragem, era aceitar o caminho da flecha da metáfora do arqueiro, morrer pela flechada para nascer de novo. Ser sincero ao outro necessitava ser sincero a si mesmo, era conseguir harmonizar sua vontade às suas possibilidades, de forma que não se torne escravo aos desejos e tenha uma autonomia diante do limite. Parece-nos que Montaigne fez isso com as filosofias, operava sempre no limite das possibilidades, com seu desgaste sempre se movimentava, sempre ensaiava, errante até quando suas faculdades o capacitavam, havia o limite da própria vida, com a serena aceitação da proximidade da morte. Montaigne diz que para essa afirmação de si era necessário ter os ouvidos resistentes, para julgar francamente a si.

“[B]São precisos ouvidos muito resistentes para ouvir julgarem francamente a si; e, porque há poucos que o possam suportar sem ofender-se, os que se arriscam a empreendê-lo para conosco mostram-nos um extraordinário ato de amizade; pois é amar integralmente aventurar-se a ferir e a ofender para prestar serviço. Acho penoso julgar alguém cujas qualidades más superam as boas. [C] Platão prescreve três qualidades para quem quiser examinar a alma de outrem: conhecimento, benevolência, ousadia”<sup>384</sup>

<sup>383</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, “Da experiência”, *Os Ensaaios*, vol III, p. 441.

<sup>384</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, “Da experiência”, *Os Ensaaios*, vol III, p. 441.



Uma forma de relação consigo e com o outro era necessária para o espaço público, na relação entre os súditos e dos súditos com o rei. Era importante uma postura sincera, difícil e por vezes dolorosa, mas que geravam laços mais firmes entre os homens, pois era operada pela amizade e pelo costume. Por isso a relação com o outro não dever ser assentada pela escravidão, pela obrigação fria.

“[B] Perguntaram-me certa vez para que eu teria pensado ser útil, se houvessem lembrado de servir-se de mim enquanto eu tinha idade para isso, ‘quando um sangue melhor me dava forças e a velhice ciumenta ainda não semeara cabelos brancos em minhas têmeoras’. – Para nada, respondi. E de bom grado me desculpo por não saber fazer outra coisa que me escravize a outrem. Mas teria dito algumas verdades a meu senhor e teria controlado suas atitudes, se ele assim quisesse. Não globalmente por normas escolástica, que não conheço (e não vejo surgir nenhum aperfeiçoamento real nos que as conhecem), mas observando-as passo a passo, em todas as ocasiões, e julgando-as diretamente uma a uma, de forma simples e natural, fazendo-o ver como ele é na opinião geral, opondo-me a seus aduladores. Não há um só de nós que não valeria menos do que os reis se fosse assim continuamente corrompido, como eles o são por um bando de velhacos”<sup>385</sup>.

Aquela miscelânea de desejos, vontades e ações humanas parece aqui ter alguma utilidade. A tentativa de compreensão dos homens pode ser operada caso o investigador faça a pesquisa de si de forma honesta, sem normas unificadoras e escolásticas, talvez *Os Ensaios* sejam o exemplo dessa exposição serena. De maneira natural, atenta, Montaigne trazia um caminho a ser trilhado na relação sem escravizar o outro em suas opiniões, tornando evidente ao interlocutor suas intenções sem imperiosas afirmações, mas calmamente, expondo como aparece a cada situação. O diagnóstico não podia ser feito por qualquer um, mas por aquele que percebia seus limites e fronteiras, que compreendia que não podia ser empregado a qualquer hora, podia ser usado de formas desajustadas.

“Alexandre, aquele grande rei e filósofo, não conseguiu defender-se deles! Eu teria tido lealdade, discernimento e liberdade suficientes para isso. Seria uma função sem nome; de outra forma, perderia seu efeito e seu mérito. E é um papel que não pode caber indiferentemente a todos. Pois mesmo a verdade não tem o privilégio de ser empregada a qualquer hora e de todas as formas; seu exercício, nobre como é, amiúde acontece de a despejarem nos ouvidos do príncipe, não apenas sem proveito mas danosamente e também injustamente. E não me farão acreditar que uma admoestação impecável não possa ser aplicada viciosamente, e que o

---

<sup>385</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, “Da experiência”, *Os Ensaios*, vol III, p. 441.

interesse da substância não deva frequentemente ceder ao interesse da forma”<sup>386</sup>.

A função sem nome (*office sans nom*) funcionava pela tríade “*fidelité, de jugement et de liberté*”, que não buscava ir além do que pode, “que quisesse ser o que é e nada mais desejasse”, daí o querer se diferencia de desejar. Por isso, havia uma defesa da ida a si mesmo e da firmeza do tonel pregado para a definição daquilo que é da ordem da vontade, mas vontade não submetida aos desejos, apesar de balançar com eles. Isso mostrava como havia uma voluptuosidade possível, que não escraviza a alma, tranquilidade na definição de si, mesmo que por muitas vezes essa unidade escape, mas a firmeza dos deveres públicos permanece. Montaigne buscava alguém contente com sua fortuna para a prática dessa função sem nome, de alguém que se contentava com sua fortuna e condição e que sabia conviver com a sinceridade.

“porquanto, por um lado, ele não teria medo de tocar viva e profundamente o coração do senhor e com isso arruinar o curso do seu próprio avanço, e, por outro lado, por ser de condição mediana teria comunicação mais fácil com toda espécie de pessoas. [C] Desejá-lo-ia para um homem apenas, pois espalhar entre vários o privilégio dessa liberdade e intimidade geraria uma irreverência prejudicial. E, sem dúvida, exigiria dele a lealdade do silêncio”<sup>387</sup>.

Assim, uma relação entre os homens convertia-se em uma ação política e pública, que fazia da sinceridade e da amizade a força da união entre esses mesmos homens. A razão podia ser útil no traçado da ação, mas ela era fraca, quebrava-se com as forças da imaginação e das paixões, sendo um esforço vão buscar unidade pelo simples esforço racional. A vontade também podia ser guiada para a diversidade, no entanto, ela poderia ser direcionada, como movimento salutar, operada pelo prazer do convívio entre os homens. Enfim, diante dessa complexidade de impasses, sendo a razão velha, desgastada, fria, raciocínio duro que não estava isento dos equívocos de sua busca, ela não pode ser o fundamento das relações humanas. O respeito aos costumes, a livre conversação, o prazer do convívio, diferentemente da razão, eram operados pela vontade, mas não aquela guiada pelos desejos e escrava deles, mas aquela fortificada pelo conhecimento de si. Para Montaigne, o desejo pela união era mais útil que a razão na qual se assentava essa união. A razão não direcionava e nem dirigia a vontade, sendo

<sup>386</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, “Da experiência”, *Os Ensaios*, vol III, p. 442.

<sup>387</sup> MONTAIGNE. Capítulo XIII, “Da experiência”, *Os Ensaios*, vol III, p. 442.

o movimento importante construído em sentido oposto, quando só a vontade direciona a vontade, como força interior e sincera.

## Conclusão

Podemos ver que Montaigne não buscou resolver a questão da crise política pelos caminhos da razão em *Os Ensaios*. O movimento, para ele, entendido como agitação interna, da mobilização inconstante da alma, não seria castrado por uma unidade fixa de si. Os homens inventam, criam coisas, inovam, e essas novidades como leis, formas de governo, filosofias e religiões mais trouxeram consequências negativas do que positivas. Por isso, Montaigne buscou o movimento salutar em contraposição ao movimento destrutivo. Era uma forma de ter uma vida atenta ao dever civil, como obrigação dos súditos em uma monarquia sem destruir o usufruto das voluptuosidades corporais e da alma. Dessa maneira, Montaigne escreveu seu livro, a fim de contribuir para o fim da guerra civil na França com esse exercício espiritual do movimento salutar, que apesar de buscar um posicionamento mais livre dessas novidades dos artifícios humanos, também criou o livro que é um artifício, uma novidade. Mas sua novidade se diferenciava de qualquer artifício, pois Montaigne não inovou por vaidade, sua criação tem em vista a fragilidade das capacidades humanas, o livro se assentou na constatação de fraqueza daquele que se agita para escrevê-lo. Essa agitação, esse constante ensaiar-se, seria um exercício espiritual com o objetivo de mostrar aos leitores que era possível se comprazer sem destruir, de buscar conhecer sem fazer dessa opinião uma lei e sem impô-la.

*Os Ensaios* foi escrito como fruto das paixões sentidas por Montaigne, pela melancolia da solidão, a ausência de sua melhor companhia o atingia firmemente. Entristecia-se com o cotidiano torpe, odiava o estudo solitário, quis se mover, dar graça à sua vida. Sua alma foi perturbada pela ruína da situação pública francesa, entristecia-se novamente e não se contentava com o que assistia, precisava ser útil de alguma forma. Irritava-se com as provas de vaidade dadas pelos homens. Sentia os abalos de sua tranquilidade como qualquer outro homem, a fortuna agia como bem entendia. Montaigne se desanimava com suas incapacidades. Seu corpo foi atingido pelas doenças, suas cólicas e isso o desânimo se agravou com a ameaça da peste que invadiu seu castelo e quase arruinou sua família. Por fim, ele quase morreu em um acidente ao andar de cavalo. Escrever mais um tratado, mais um manual do bom fidalgo, um presunçoso livro de filosofia para pensar e agir politicamente melhor parecia-lhe um

exercício vão: como convencer os homens de suas fragilidades sem dar provas dessa vaidade? Era necessário reaprender a viver. Provando-se, experimentando-se.

*Os Ensaíos* surgem como o próprio homem, e Montaigne tornava sua experiência aberta ao leitor, ele era o livro aberto, o livro era o seu corpo e a sua alma. Ele e seu livro estavam sujeito às flutuações pelas condições e natureza humana. A melhor forma que Montaigne encontrou de descrever o homem foi falando de si, por isso o livro é vivo, o livro é ação, não se reduz à palavra e folha, ele tem uma vida e sofre todas as limitações da existência. O livro não negava a força das paixões, abraçava a incapacidade de constância, fazia do movimento sua força, refazia-se em movimento, na agitação, por contraditório que fosse, era sua base fixa. Montaigne via-se frágil como os homens também o são, e ele fez da fragilidade sua base de sustentação.

Seu livro foi escrito por um homem e para os homens, não foi além da existência, suspendeu a transcendência e se agitava a cada situação, no entanto, o movimento era sereno, moderado. Montaigne se contentou com o registro desordenado de sua experiência, fez dele mesmo a matéria principal do livro, e isso de maneira nenhuma constituía para ele a fraqueza da tentativa. *Os Ensaíos*, assim, não eram a opinião do sábio com o discípulo leitor, o livro foi escrito como conversação e para a conversação. A relação com o leitor não era feita de forma impositiva e Montaigne se colocou muitas vezes na posição de leitor, de receptor, alheio ao que ele mesmo escreveu, por vezes como um estrangeiro de si, correu o risco de perder-se em si mesmo, havia coragem em sair e voltar para si mesmo. Não apenas isso, essa relação de Montaigne com seu leitor era a de um amigo com o outro, como uma franca relação assentada no prazer do movimento. O prazer do movimento era tanto o prazer de perceber nas constatações próprias suas próprias fragilidades, por isso, ele ia sempre mudando a forma de compreender as coisas e experimentava o prazer do movimento de si. O prazer da agitação também estava relacionado à contestação serena do amigo, que também percebia em suas constatações a certeza da fragilidade do argumento e, assim, os simulacros ganhavam seu lugar.

O lugar da conversação era possibilitado dentro do texto de Montaigne, que diferente dos outros escritos em seu tempo, era feito de carne e osso, não se limitava a apenas tinta e página. Montaigne produzia mais liberdade quanto mais usasse metáforas, e *Os Ensaíos* ganhavam corpo e vida na medida em que seu exercício introspectivo ganhava fôlego com a escrita não-assertiva. Essa característica era fundamental para o

livro, pois com seu metaforismo e sua linguagem não-assertiva, o movimento se fortalecia, mas não se desviava para a retórica empolada e vazia, para o pendantismo. O livro era corpo, era homem, tinha vida, estava sujeito às inconstâncias da natureza humana e da condição humana, por isso, um múltiplo Montaigne surgia pelas páginas que se avolumavam. Com isso, Montaigne não negava as fragilidades, nem as voluptuosidades, nem o movimento, mas direcionava-se para que os desejos não trouxessem o esquecimento de si e nem a exteriorização imperiosa.

Dessa forma, Montaigne habilitava a vontade como forma de associação entre os homens. Pela moderação e pela sinceridade, ele tornava possível a reconstrução do espaço público da França pelo costume e pela amizade. Com a coragem na confissão de fragilidade e na franqueza do conhecimento de si mesmo, Montaigne abandonou a razão reta, do homem reto, e usou a forma circular, da ação como ida a si mesmo e ao que é externo ao homem. Assentada no presente, no costume, na amizade, na sinceridade, essa era a melhor maneira de fazer a ação humana menos destrutiva por sua natureza e condição se diferem do homem possuído pela ira descrito por Sêneca.

“Observa a aparência deles, pois assim como são sintomas claros dos loucos o aspecto audaz e ameaçador, o semblante sinistro, a face enviesada, o passo apressado, as mãos inquietas, a cor mudada, os suspiros sucessivos e veementes, assim também o são os sinais dos que enraivecem: seus olhos inflamam e cintilam, é intenso o rubor por todo o rosco, devido ao sangue lhes ferve desde o fundo do peito, os lábios tremem, cerram-se os dentes, arrepiam-se e eriçam-se os cabelos, a respiração intensa e estridente, o estalido dos dedos retorcendo-se, os gemidos e mugidos, a fala abrupta, com palavras pouco claras, e as mãos que a todo tempo se entrechocam, e os pés a baterem no chão, e o corpo todo convulso e lançando avultantes ameaças de ira, a face de aspecto disforme e horrendo dos que se desfiguram e intusmecem”<sup>388</sup>.

Assim, Montaigne buscava uma fisionomia firme, um semblante condizente com a alma serena, aquela que ia a si mesmo de forma verdadeira, que não se escravizava aos desejos como esse homem inquieto de Sêneca. Se internamente esse homem estava subjugado, sua exteriorização não era a do camponês conformado com a morte, da fisionomia tranquila, que admite a fragilidade, mas com agitação salutar. A atitude fundamental para aquela função sem nome, para a ação pública que pacificaria os homens e fortificaria seus laços, pela sinceridade mostrava-se evidente. A crueldade, a mentira e a dissimulação eram úteis para a manutenção do governo, mas elas se

---

<sup>388</sup> SÊNECA. *Sobre a ira*, p.92.

desgastavam, não se sustentavam, pois essa postura era destrutiva. O movimento salutar, assim, não tirava do homem sua vontade, não o fazia negar a si mesmo e colocava-o dentro de seus limites. Esse limite, no entanto, não era negativo, era positivo, e dentro dele as possibilidades eram infinitas. *Os Ensaaios* se configuravam como o exemplo vivo da possibilidade da novidade feita pelo movimento salutar, da ida a si mesmo sem se escravizar, da ida ao mundo público sem se esquecer de si mesmo. É nesse sentido, enfim, que *Os Ensaaios* de Montaigne eram um exercício espiritual, uma prática das relações humanas sinceras que se ancoravam pela amizade e pela manutenção dos costumes pela constatação de fragilidade e pela vida voluptuosa.

## Fontes

ARISTÓTELES. *Poética*. In: A poética clássica / Aristóteles, Horácio, Longino. São Paulo: Cultrix, 2014.

BODIN, Jean. *Os Seis Livros da República*. São Paulo: Ícone, 2011.

CASTIGLIONE, Baldassare. *O cortesão*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

MARCO AURÉLIO. *Meditaciones*. Tradução de Ramón Bach Pellicer. Madri: EDITORIAL GREDOS, S. A, 1997.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*. Villey-Saulnier avec images digitales correspondentes de l'Exemplaire de Bordeaux.  
<https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio* (3 volumes). Tradução de Sérgio Milliet. Brasília: Editora UNB; Hucitec, 1987.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaio* (3 volumes); Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

SEXTO EMPIRICO. *Hipotiposes Pirrônicas livro I*. Tradução por Danilo Marcondes. *O que nos faz pensar*, n.12, dez.1997. Disponível em: [http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/traducao\\_hipotiposes\\_pirrônicas/n12traducao.pdf](http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/traducao_hipotiposes_pirrônicas/n12traducao.pdf).

SEXTO EMPÍRICO. *Contra os gramáticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SÊNECA. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma* : Diálogos / Sêneca ; tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. — 1a ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.



## Referências bibliográficas

ADVERSE, Helton. *Retórica, educação e política no Renascimento italiano*, *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v.2, nº04, p.08-27, 2º sem. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/2825/311>>, consultado em 11.fev.2014.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *Mennocchio e Riviére: criminosos da palavra, poetas do silêncio*, Resgate (UNICAMP), Campinas, v. 2.

ARAÚJO, Sérgio Xavier Gomes de. *A vivência de si nos Ensaios de Montaigne e o culto humanista da glória. Conhecimento e diversidade*, n.1, p.98-109, jan.-jun.2009. Disponível em: <[http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/conhecimento\\_diversidade/article/view/477/344](http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/conhecimento_diversidade/article/view/477/344)>.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ARENDT, Hannah. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

ARGOT. *Aspects de la langue française à l'époque des Essais*. In: *L'Information Grammaticale*, N. 95, 2002. pp. 13-16.

AUERBACH, Erich. *O escritor Montaigne* (p.154-166). *Ensaios de literatura ocidental: filologia e crítica*. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2007.

AZAR FILHO, Celso. *Método e estilo, subjetividade e conhecimento nos Ensaios de Montaigne*. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 126, Dez./2012, p. 559-578.

BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UnB, 1987.

BLUMENBERG, Hans. *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Ed.Pretextos, 2008.

BLUMENBERG, Hans. *Aproximação antropológica à atualidade da retórica*. In: *História da Historiografia*, n. 26, jan-abr, ano 2018, 277-303 - DOI: 10.15848/hh.v0i26.1354.

BRAHAMI. *Das Hipotiposes aos Ensaios. O que está em jogo numa ruptura*. Tradução de Plínio Junqueira Smith. In: *sképsis*, ano V, no 8, 2012.

BRAHAMI. *Montaigne e a política*. Tradução de Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB). In: *Sképsis*, ano VI, no 9, 2013.

- BROCHARD, Victor. *Os cétricos gregos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.
- CARDOSO, Sérgio. *Montaigne: uma ética para além do humanismo. O que nos faz pensar*, n.27, 2010, p. 257-278. Disponível em: <[http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/montaigne:\\_uma\\_etica\\_para\\_alem\\_do\\_humanismo/sergio\\_cardoso\\_p257-278.pdf](http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/montaigne:_uma_etica_para_alem_do_humanismo/sergio_cardoso_p257-278.pdf)>.
- CARDOSO, Sergio. *A crise da razão política na França das guerras de religião (173-195)*. In:NOVAES, Adalberto. *Crise da razão*. Brasília, DF:Ministerio da cultura, SP: Companhia das letras; Fundação Nacional de Arte, 1996.
- CARDOSO. *Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne*. In : CARDOSO, Sérgio (org). *Os sentidos da paixão*. São Paulo : Companhia das Letras, 1987.
- CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1948-57, v.1, 1948.
- CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem*. São Paulo : Mestre Jou, 1977.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001.
- CLASTRES, Pierre. *Liberdade, Mau encontro, Inominável*. In: Clastres. *Arqueologia da violência*
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1992.
- COMPAGNON, Antoine. *Montaigne ou la parole donnée*. in: *Rhétorique de Montaigne* : Actes / sous la resp. de Frank Lestringant et Société Des Amis De Montaigne. H. Champion, Paris, 1985.
- CONCHE, Marcel. *El pirronismo en el método*. Traduzido por Diego Pérez. *Revista Légein* nº 2, ENE - Jun. 2006.
- CURTIUS, Ernst. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1996.
- DAVIS, Nathalie Zemon. *Culturas do Povo - Sociedade e Cultura no Início da França Moderna*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1990.
- DAVIS, Nathalie Zemon. *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo : Companhia das Letras, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. SP: Editora Perspectiva, 2000.
- DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo; Pioneira, 1989.

DEMONET-LAUNAY. *La logique de la métaphore (Essais, III, 1)*. In: *Rhétorique de Montaigne : Actes / sous la resp. de Frank Lestringant et Société Des Amis De Montaigne*. H. Champion, Paris, 1985.

DESAN, Philippe. *De la nature du Troisième livre des Essais*. In : *Lectures du troisième livre des Essais de Montaigne*. Paris . H. Champion, 2006

DUARTE, Regina Horto. *Nietzsche e o ser social histórico ou Da utilidade de Nietzsche para os Estudos Históricos*. Cadernos Nietzsche 2v.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa: EDITORIAL ESTAMPA, 1994.

DUBOIS, Claude-Gilbert. *O imaginário da Renascença*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

EVA, Luis. *A figura do filósofo: Ceticismo e subjetividade em Montaigne*. SP: Edições Loyola, 2007.

EVA, Luiz. Montaigne, leitor de sexto empírico: a crítica da filosofia moral. *Kriterion*, Belo Horizonte, v.53, n.126, p.397-419, Dec.2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v53n126/05.pdf> >.

FERRO, Marc. *História de França*. Lisboa: Edições 70, 2003.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas : uma arqueologia das ciências*. São Paulo : Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FUMAROLI, Marc. *La diplomacia del ingenio: de Montaigne a La Fontaine*. Barcelona, Ed. Acantilado, 2011.

FUMAROLI, Marc. *Préface*. in: *Rhétorique de Montaigne : Actes / sous la resp. de Frank Lestringant et Société Des Amis De Montaigne*. H. Champion, Paris, 1985.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Cia das Letras: São Paulo, 1987.

GREENBLATT, Stephen. *A virada – o nascimento do mundo moderno*. Companhia das Letras, 2012.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2017.

HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga: aula inaugural de cadeira de história do pensamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HARTLE, Anne. *The invisibility of philosophy*. In *Essais of Michel de Montaigne. The review of Metaphysics* (p.795-812) nº 65, 2012.

HARTLE, Anne. *Montaigne and skepticism*. In: LANGER, Ullrich(org). *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, 2005.

HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

JOSEPH, Miriam. *O Trivium: as artes liberais da lógica, gramática e retórica: entendendo a natureza e a função da linguagem*. São Paulo: Editora É Realizações, 2008.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do Rei: um estudo sobre a teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KNOP, Déborah. *Approches rhétoriques des Essais*. In: *Rhétorique de Montaigne : Actes / sous la resp. de Frank Lestringant et Société Des Amis De Montaigne*. H. Champion, Paris, 1985.

KOYRÈ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

LESTRINGANT, Frank. *A oficina do cosmógrafo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

LESTRINGANT, Frank. *O Brasil de Montaigne*. *Rev. Antropol*, São Paulo , v.49,n.2,p.515-566,Dec.2006.disponívelem:&lt;[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012006000200001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012006000200001&lng=en&nrm=iso)&gt;,access on 31 July 2016.<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012006000200001>.

LESTRINGANT, Frank. *Renaissance ou XVIe siècle ? Une modernité étranglée*. *Revue d'histoire littéraire de la France* 2002/5 (Vol. 102), p. 759-769.

LESSA, Renato. *Agonia, aposta e ceticismo: ensaios de filosofia política*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2003.

LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MARCONDES, Danilo. *A "felicidade" do discurso cético: o problema da Auto-Refutação do Ceticismo*. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 6, n. 08, p. 131-144, nov. 1994.

MCGOWAN. “*Il faut que j’aie de la plume comme des pieds*” (III, 9, 991b). In: *Rhétorique de Montaigne : Actes / sous la resp. de Frank Lestringant et Société Des Amis De Montaigne*. H. Champion, Paris, 1985.

POPKIN, Richard H. *Ceticismo*. Niterói: EDUFF, 1996.

POPKIN, Richard. *La historia del ascepticismo desde Erasmo hasta Espinoza*. Mexico: Fondo de cultura econômica, 1983.

PORCHAT, Oswaldo. *A noção de phainómenon em Sexto Empírico*. *Revista Analytica*, v.7, n.2, 2013, p.298-323. Disponível em: <<http://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/2175/1905>>.

SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed.34, 2006.

SKINNER, Quentin. *Fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER, Quentin. *Uma Genealogia do Estado Moderno*. Lisboa: ed. Imprensa de Ciências Sociais, 2011.

STAROBINSKI. *Montaigne em movimento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

TOURNON, André. *Montaigne*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

TOURNON, André. *Le prosopopées ironiques dans les Essais*. In: *Rhétorique de Montaigne : Actes / sous la resp. de Frank Lestringant et Société Des Amis De Montaigne*. H. Champion, Paris, 1985.

TOURNON, André. *Justice and the law: on the reverse side of the Essays*. In: LANGER, Ullrich(org). *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, 2005.

VILLEY, Pierre. *Os Ensaio de Montaigne*. In: Montaigne, M. *Ensaio*. Tradução de Sérgio Milliet. Brasília: UNB; Hucitec. v.II.