

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA

ALAN BARBOSA BUCHARD

O SUJEITO ETOPOÉTICO NOS *ENSAIOS* DE MONTAIGNE:
ética da imanência e estética da existência mediadas pela escrita ensaísta

NITERÓI, RJ

2016

ALAN BARBOSA BUCHARD

**O SUJEITO ETOPOÉTICO NOS *ENSAIOS* DE MONTAIGNE:
ética da imanência e estética da existência mediadas pela escrita ensaísta**

Dissertação submetida à Banca examinadora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia (PFI-UFF).

Linha de Pesquisa: História da Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Celso Azar Martins Filho.

Bolsista CAPES.

Niterói, RJ

2016

ALAN BARBOSA BUCHARD

**O SUJEITO ETOPOÉTICO NOS *ENSAIOS* DE MONTAIGNE:
ética da imanência e estética da existência mediadas pela escrita ensaísta**

Dissertação submetida à Banca examinadora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia (PFI-UFF).

Linha de Pesquisa: História da Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Celso Azar Martins Filho.

Bolsista CAPES.

Aprovada em / /

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Celso Azar Martins Filho (Orientador)

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Prof. Dr. Pedro Süssekind Viveiros de Castro (Arguidor)

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Prof. Dr. Fernando Santoro (Arguidor)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Niterói

2016

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais pelo apoio e subsídios durante estes anos de estudos; ao meu irmão Caio, por nossa parceria e por nossas conversas

Ao prof. Celso M. Azar Filho pela confiança que depositou desde cedo em meus estudos sobre Montaigne. Sempre entusiasmado com minha pesquisa, suas contribuições foram decisivas para este trabalho.

Aos professores e professoras do Departamento de Filosofia, graduação e pós-graduação, de quem pude experimentar e viver a dialética do conhecimento.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e ao Centro de Amparo à Pesquisa Acadêmica (CAPES), pelo fomento que me proporcionou tempo hábil para pesquisa.

Aos hermanos de nosso multiplural Sítio Dona Santa: Carla Martins e Marcos Philipe, com quem compartilho não só a mesma formação, como uma vivência de afetos; Camila Paola, Beatriz da Mata, Felipe Bailuni, amigêis artistas com quem aprendo a transformar o improvável em arte; Viviane Coutinho e Apoena Coutinho, mãe e filha, com quem tenho o privilégio de conviver desde os primeiros anos de graduação, e com quem aprendo a ser criança novamente.

Aos queridos amigos de ontem e de hoje: William Lizardo, Antônio Ricardo, Rafaga Mello, Fernanda Lima, Ricardo Vieira, Laura Vaz, Bianca Madruga, Luiz Eduardo, Yasmin Nigri, Diana Deyse, Sarah Almejeiras.

Não só agradeço, como dedico esse trabalho com todo amor de que sou capaz a Rannier Ribeiro, companheiro de vida, amor dentro e fora de mim, que me acompanhou durante todo esse processo. Estar ao seu lado é ser rerepresentado ao mundo, descobrindo toda uma infinidade de novas experiências que me transformam e que me lançam para além das fronteiras do meu ego. Nas palavras de nosso querido Guimarães Rosa: “Os outro eu conheci por acaso. Você eu encontrei porque era preciso”.

A você e aos nossos nenês felinos, Lumi, Mist e Nyx, todo o amor que existe em mim!

*Estudo a mim mais do que a outro assunto.
Essa é minha metafísica, essa é minha física.*

(Ensaio, III, 13, 1072)

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar a relação entre ética e estética nos *Ensaaios*, obra literária do filósofo e ensaísta francês, Michel de Montaigne (1533-1592): compreender o paralelo entre a elaboração estética de um ensaio e os desdobramentos éticos dessa forma de escrita. Encontramos na obra de Montaigne, sobretudo no Livro III e nos acréscimos posteriores à edição de 1588, muitas referências sobre a possibilidade do indivíduo de tomar a si mesmo como sujeito de transformação moral: um indivíduo “etopoético”, isto é, que faz de sua vida, de seu comportamento a finalidade do exercício filosófico. Ética e estética estão correlacionadas e intimamente imbricadas tanto na escrita do ensaio, como na conversação – ou *conférence* montaigniana. Herdeira do pensamento antigo, a filosofia humanista de Montaigne não foi somente responsável pela retomada do ceticismo antigo no contexto da Renascença, como é um elemento essencial para a elaboração da subjetividade moderno: o autor cria a obra, a obra recria existencialmente sujeito-autor.

Palavras-chaves: Renascimento. Montaigne. Humanismo. Ética. Estética.

RÉSUMÉ

Le présent travail vise à analyser la relation entre l'éthique et l'esthétique dans les *Essais*, œuvre littéraire du philosophe et essayiste français Michel de Montaigne (1533-1592) pour comprendre le parallèle entre le développement esthétique d'un essai et les conséquences éthiques de cette forme d'écrit. Nous trouvons dans l'œuvre de Montaigne, en particulier dans le livre III et les ajouts ultérieurs à l'édition de 1588, de nombreuses références sur la possibilité de l'individu se prendre soi-même comme sujet de transformation morale : un individu étho-poétique, c'est-à-dire, qui fait de sa vie, de son conduite, le but de l'exercice philosophique. Ainsi, éthique et l'esthétique sont corrélâtes et étroitement liés à la fois dans l'écrite de l'essai que dans la conversation – ou *conférence* montaignienne. Héritière de la pensée antique, la philosophie humaniste de Montaigne a été non seulement responsable du retour du scepticisme antique dans le contexte de la Renaissance, mais elle est aussi un élément essentiel pour le développement de la subjectivité moderne : l'auteur crée l'œuvre, l'œuvre recrée existentiellement le sujet-auteur.

Mots-clés: Renaissance, Montaigne, Humanisme, Éthique, Esthétique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1. HUMANISMO RENASCENTISTA E FILOSOFIA MORAL NOS ENSAIOS DE MONTAIGNE	15
1.1. Origens históricas do humanismo renascentista	20
1.2. A revolução espiritual da Renascença: fatores de ruptura	24
1.3. Linguagem e práxis: a função etopoética da retórica humanista	30
1.4. A linguagem humanista de Montaigne: o ensaio da interioridade	33
1.5. Humanismo e filosofia moral: a <i>l'humaine condition</i>	36
CAPÍTULO 2. A FORMAÇÃO ÉTICA DO SUJEITO MEDIADA PELA ESCRITA ENSAÍSTICA	48
2.1. Mimesis e ensaio: a representação do <i>eu</i> na escrita ensaística	50
2.2. O ensaio da subjetividade: a “pintura do eu” e o exercício de aperfeiçoamento moral	57
2.3. A exigência ética do “conhece-te a ti mesmo” na elaboração do ensaio	66
2.4. Ética do “viver adequadamente”	73
CAPÍTULO 3. ANÁLISE DO ENSAIO “DA ARTE DA CONVERSAÇÃO”: ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA NA <i>CONFÉRENCE</i> DE MONTAIGNE	77
3.1. Entre oralidade e escrita <i>conférence</i> : termos e conceitos	81
3.2. A “conversaço” como ordenamento do espírito: a ética do diálogo	98
3.3. Diálogo da interioridade na <i>conférence</i> : o <i>eu</i> como teleologia da ética montaigniana	106
5. CONCLUSÃO	111
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	116

INTRODUÇÃO

“Homo sum, humani a me nihil alienum puto”

(Terêncio)

Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), filósofo e ensaísta francês, recobriu as vigas de sua biblioteca (*Livrarie*) com sentenças e máximas retiradas das tradições filosóficas greco-romana e cristã. O conjunto dessas inscrições latinas e gregas da *Livrarie* revelam a atmosfera de pensamento que Montaigne habitava nos primeiros anos de seu retiro, após a morte de seu pai, Pierre Eyquem, em junho de 1568. Com o falecimento, Montaigne herda as terras de sua família – a propriedade “de Montaigne” –, e a nobreza do nome de seu pai. Aproximadamente um ano depois, em julho de 1570, o filósofo cede seu cargo de conselheiro no Parlamento de Bourdeaux, e retira-se em suas terras, para desfrutar de sua própria liberdade, tranquilidade e ócio criativo. Retirado em sua torre, nos idos de 1575 ou 1576, Montaigne manda inscrever na viga de madeira uma máxima de Terêncio: “Homem sou, e nada que é humano considero alheio a mim” (*Heautontimorumenos*, I, D). Essa declaração que trazemos como epígrafe é talvez a inscrição que melhor reflete a disposição espiritual dos *Ensaaios*: o terreno do humano – não exclusivamente do “homem”, mas do humano.

Sabemos pelo *Journal de Voyage* – diário de viagem do filósofo à Itália, recuperado e publicado no séc. XVIII – que Montaigne foi um ávido e curioso observador da cultura, dos costumes, das crenças religiosas, da política e dos hábitos morais das nações que visitou durante sua viagem. De modo análogo, observamos nos *Ensaaios* que a atenção do ensaísta está voltada para aqueles aspectos da vida humana e da cultura que lhe permitem conhecer sua própria natureza. Olhando para fora de si, para o terreno das manifestações humanas, o filósofo busca compreender o mundo do qual faz parte. Os *Ensaaios*, nos diz seu autor, são exatamente esse olhar para fora, essa tentativa de compreender a antropologia humana. O olhar demorado sobre o mundo e, paralelo a ele, o olhar reflexivo sobre sua própria interioridade fazem da obra de Montaigne um ensaio de filosofia moral, no contexto do fim da Renascença. Ao adotar a condição humana e suas representações particulares sobre o mundo como objeto de estudo, a obra de Montaigne é considerada por seus comentadores como uma obra de

filosofia moral, ou seja, que se pretenda responder à questão: “O que é o homem?”. Os *Ensaaios* são a tentativa de responder essa questão ontológica: como “elemento na antropologia filosófica pós-clássica”, o *Ensaaios* é uma obra “descritiva”: descreve isto que na visão de seu autor corresponde à essência do humano, mesmo que sob uma perspectiva pessoal e intransferível – a subjetividade. No ensaio “Do arrependimento”, Montaigne afirma: “Os outros formam o homem; eu o recito” (III, 2, 804/27 B). Não pretender educar os homens, mas contentar-se em revelá-lo sob todos os aspectos, mesmo que paradoxais, é o objetivo dos *Ensaaios*: a designação “moralista”, como nos recorda H. Friedrich, não se refere aos professores e aos filósofos morais da Renascença – esses que pretendiam “formar” o espírito do indivíduo –, mas aos observadores, leitores e narradores da humanidade (FRIEDRICH, 1991, p. 3) ¹. Podemos observar nos termos empregamos (*formant* e *recite*) a oposição entre dois tipos de moral: a) a “formadora” dos filósofos – e, em alguma medida, dos próprios humanistas –; b) a “recitadora” do humanismo montaigniano; uma que preceitua e profere normas de comportamento moral, como o fazem a religião e a filosofia escolástica, outra que descreve o humano em sua natureza contraditória. Se à primeira interessa a metafísica, como fundamentação da moral, à segunda interessam os costumes culturais, a diversidade humana. A pluralidade de costumes e hábitos humanos e suas respectivas singularidades são, no pensamento montaigniano, a melhor escola de “formação” da vida².

A leitura dos *Ensaaios* nos revela que a filosofia de Montaigne está exclusivamente voltada para o terreno concreto das manifestações humanas, seja sob a forma de ensaio do julgamento, seja sob a forma dos costumes culturais³. Por restringir o foco de suas análises à tentativa de responder à pergunta “o que é o homem?”, o

¹ FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Editado e introduzido por Philippe Desan. Trad. Dawn Eng. California: University of California Press, 1991.

² “(...) a alma exercita-se continuamente em observar as coisas desconhecidas e novas; e, como já disse muitas vezes [I, 16], não conheço melhor escola para formar a vida do que propor-lhe [colocar-lhe diante dos olhos] incessantemente a diversidade de tantas outras vidas, opiniões e usos, e fazê-la saborear uma tão constante variedade de formas de nossa natureza” (III, 9, 974/283 BC). As citações dos *Ensaaios* serão indicadas com o número do livro, capítulo e páginas da edição Villey no original francês da PUF/Quadrige e, em seguida, na tradução de Rosemary Costhek Abílio, da editora Martins Fontes; as letras indicam as edições dos *Ensaaios* [A- edição de 1580; B- edição de 1588; C- adições no Exemplar de Bourdeaux].

³ “(...) este grande mundo, que alguns ainda multiplicam como espécies sob um gênero, é o espelho em que devemos olhar para nos conhecermos da perspectiva certa. Em suma, quero que seja esse o livro de meu aluno. Tantos sentimentos, facções, julgamentos, opiniões, leis e costumes nos ensinam a julgar com exatidão os nossos próprios, e ensinam nosso julgamento a reconhecer sua própria imperfeição e sua fraqueza natural – o que não é uma aprendizagem leviana” (I, 26, 158/236 A).

pensamento montaigniano permanece no âmbito da ética e da moral. O estudo sobre a natureza humana, do qual os *Ensaaios* são o produto final, parte deste olhar “para fora”, para o “espelho do mundo”, e retorna sobre o sujeito ético como aperfeiçoamento moral: “O proveito de nosso estudo está em com ele nos termos tornado melhores e mais sensatos” (I, 26, 152/227 C).

No trabalho que o leitor tem em mãos, nosso objetivo será, portanto, apresentar a filosofia de Montaigne sob seu aspecto “moral”, ou seja, naquilo que dela é voltada para o estudo da natureza humana, para questões propriamente morais como a morte, a dor, a solidão, a alegria, o prazer, o corpo, a sabedoria. Sob essa perspectiva, abordaremos os desdobramentos desse estudo para a composição dos ensaios: retrato do exercício constante de um *eu* confrontado com a diversidade e a mutação do mundo e de suas representações. Desejamos sustentar que Montaigne pertence à tradição filosófica que remonta a Sócrates, para quem havia duas ocupações para o ser humano: “conhecer a si mesmo” (*gnoti seauton*) e “aplicar-se sobre si mesmo” (*epimeleia heautou*), sobre sua alma⁴. A filosofia de Montaigne ocupa um lugar na história da filosofia que está entre o sujeito antigo, ou seja, o “sujeito ético de ações retas”, e o sujeito moderno, “a priori capaz de verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 477); estando no limiar entre duas concepções de pensar e fazer filosofia – a antiga e a cartesiana –, ela apresenta tendências antitéticas e maneiristas. A unidade do pensamento montaigniano, porém, está salvaguardada pela prática do ensaio, que a um só momento concilia conhecimento e prática de si.

Para compreendermos os desdobramentos éticos e estéticos da filosofia moral dos *Ensaaios*, dividimos nosso trabalho em três blocos. No primeiro capítulo, buscamos apresentar o contexto histórico do humanismo renascentista, com o intuito de observar o pensamento montaigniano em seu contexto retórico e espiritual. Analisaremos as origens históricas do humanismo em um mundo marcado pela crise e pela ruptura; mostraremos os fatores mais relevantes para as transformações sociais ocorridas no período da Renascença europeia, período que vai do séc. XIV ao séc. XVI. Traçando um quadro do humanismo renascentista, objetamos mostrar as diferenças e aproximações da filosofia montaigniana para com o contexto intelectual de sua época.

⁴ “(...) é da alma que é preciso cuidar, é a ela que devemos dirigir nosso olhar” (*Alceb.*, 132c); “Outra coisa não faço senão andar por aí persuadindo-vos, moços e velho, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas, como de melhor o mais possível a alma” (Platão, *Apologia a Sócrates*, 29d; 30 a. Trad. Jaime Bruna, in Sócrates, São Paulo: Abril cultural).

Enfatizamos, sobretudo, a função “etopoética”⁵ da retórica humanista, para a qual a linguagem é o meio, por excelência, da transformação moral dos indivíduos. Montaigne compartilha com seus contemporâneos o interesse pela prática da linguagem como foco do exercício moral; contudo, diferente deles, o ensaísta não limita à abordagem filológica, e à glosa dos autores antigos. Nossa hipótese é de que o cerne da filosofia ensaísta está no exercício moral, isto é, compor, constituir seu próprio *ethos*, sua própria postura como sujeito de ações morais. Acreditamos que a finalidade dos *Ensaaios* é a elaboração de uma “ética de si”, isto é, “fazer da própria existência, desse material essencialmente mortal, o lugar da construção de uma ordem que se mantém por sua coerência interna” (FOUCAULT, 2010, p. 480)⁶. Nessa perspectiva, um de nossos intuitos é resgatar a dimensão ética-estética do pensamento montaigniano, sem nos restringir, como é de costume, ao tema da recepção do ceticismo antigo na Modernidade, via filosofia ensaística.

Os contornos da teoria e da prática da filosofia moral e humanística de Montaigne são pormenorizadamente abordados no segundo capítulo de nosso trabalho; nele pretendemos abordar os aspectos estilísticos-formais do ensaio montaigniano. Traçamos um paralelo entre ensaio e mimesis, entre reflexão e escrita: discutimos o projeto da “pintura do eu” em sua relação com o devir do mundo e do sujeito. Procuramos fundamentar a imbricação existente entre a composição dos *Ensaaios*, isto é, a tarefa estética de compor uma obra literária e filosófica, e o exercício ético que ela lhe permite. Aqui está subjacente a concepção do ensaio como método eficaz contra o

⁵ Termo de extrema relevância para nossas análises; designa na filosofia grega e romana aquilo que é “capaz de constituir, de formar o *êthos*”: “Os gregos usavam uma palavra muito interessante, que encontramos em Plutarco e também em Dionísio de Halicarnasso, sob a forma de substantivo, de verbo e de adjetivo (...): *ethopoiêîn*, *ethopoiía*, *ethopoiós*. *Ethopoiêîn* significa: fazer o *êthos*, produzir o *êthos*, modificar, transformar o *êthos*, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo. É *ethopoiós* aquilo que tem a qualidade de transformar o modo de ser se um indivíduo (...). Retenhamos o sentido encontrado em Plutarco, isto é, fazer o *êthos*, formar o *êthos* (*ethopoiêîn*); capaz de formar o *êthos* (*ethopoiós*); formação do *êthos* (*ethopoiía*)” (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France, 1981-1982*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma annus Muchail. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010, p. 122-13).

⁶ Foucault em seus últimos trabalhos – *A história da sexualidade* e os cursos ministrado no Collège – resgata as dimensões práticas e espirituais da filosofia antiga. Nossas análises devem muito às suas indicações sobre a ciência ética na Antiguidade. Em *A hermenêutica do sujeito* Foucault assinala a recepção do tema do “retorno a si” (*epimeleia heautou*) na pré-modernidade: “(...) creio também ser necessário observar que o tema do retorno a si foi sem dúvida, a partir do século XVI, um tema recorrente na cultura ‘moderna’. (...) por certo, encontramos no século XVI toda uma ética e estética de si que é, aliás, muito explicitamente referida à que encontramos nos autores gregos e latinos dos quais lhes falo [Plutarco, Sêneca, Epiteto, Marco Aurélio, Sócrates]. Penso que seria necessário reler Montaigne nessa perspectiva, como uma tentativa de reconstituir uma estética e uma ética do eu” (FOUCAULT, 2010, p. 224).

natural desregramento do espírito humano; escrever, isto é, ensaiar é uma ocupação “terapêutica” na qual Montaigne toma consciência de sua natureza inconstante, e a partir disso recria a si mesmo enquanto sujeito moral. A ética da filosofia montaigniana estaria, portanto, fundamentada na concepção, herdada da antiguidade, da filosofia como forma de vida; como terapia contra os humores que destroem ou diminuem a liberdade e potência de existir.

No terceiro e último capítulo de nosso trabalho tentamos aplicar as conclusões retiradas das análises anteriores ao contexto da *conférence* montaigniana. Nossas leituras do “Da arte da conversação” (III, 8) têm por objetivo compreender a ética de Montaigne em seu aspecto prático, isto é, no diálogo. Para tanto, distinguimos dois aspectos da arte de *conférer*: o aspecto oral, a *conférence* propriamente dita, e o aspecto discursivo, isto é, a manifestação escrita do diálogo interior – o ensaio. A premissa que conduz nossa leitura é aquela que vê na “conversação” o ideal de exercício filosófico: segundo Montaigne, é a *conférence* o “mais proveitoso e natural exercício de nosso espírito”. Sendo assim, nas páginas reservadas ao tema da *conférence*, procuramos apresentá-la em sua totalidade: abordamos as “regras”, cujo conjunto constitui o núcleo da arte de *conférer* –, bem como enfatizamos o ordenamento moral a que ela contribui⁷. Se os capítulos anteriores nos permitem traçar uma imagem teórica da ética montaigniana, no terceiro capítulo essa imagem é um retrato da teoria filosófica na *práxis* do embate discursivo – intra ou intersubjetivo.

Buscando apresentar a unidade do pensamento de Montaigne em termos ético-morais recorreremos à totalidade dos *Ensaio*s; isto é, não restringimos nossas análises a abordagem hermenêutica de determinado ensaio – excetuando o terceiro capítulo, no qual centramo-nos sobre o ensaio “Da arte da conversação”. Nossa abordagem é temática, feita com o intuito de esclarecer determinada questão – em nosso caso: como articular ética e estética na escrita ensaística, no contexto de uma filosofia moral. Feita a partir de um tema, nossa abordagem não é, portanto, linear ou exegética, mas propedêutica; não tem o objetivo de exaurir a problemática em torno do tema, e sim de introduzir o leitor no conhecimento do que há de mais essencial no pensamento de Montaigne: a moral.

⁷ “Ora, para essa aprendizagem [da verdadeira filosofia, que segundo o parecer de Platão é a firmeza, a honradez e a sinceridade], tudo o que se apresenta a nossos olhos serve de livro eficiente: a malícia de uma pajé, a tolice de um criado, uma conversa à mesa, tudo são matérias novas. Por essa causa, o comércio dos homens é admiravelmente adequado para isso” (I, 26, 153/228 A).

Em nossas pesquisas nos servimos de importantes e diversos comentadores sobre os temas centrais que estabelecemos; nos servimos tanto de abordagens históricas acerca do séc. XVI, quanto de comentadores analíticos que contribuíram com precisas análises de ensaios centrais à obra de Montaigne. Não pretendemos, contudo, empreender uma abordagem exclusiva de determinado ensaio, mas estabelecer paralelos entre temas específicos ao pensamento montaigniano. O tema da ética montaigniana permeia todos os três livros dos *Ensaaios*, de modo que nos convêm abordar nosso tema na totalidade da obra. Tanto nos primeiros momentos da composição dos *Ensaaios*, em 1572, quanto nos últimos acréscimos encontrados no Exemplar de Bourdeaux, o projeto filosófico de Montaigne não muda, embora, e inevitavelmente, se diversifique ao longo de seus vinte anos de composição: ao projeto estético que toma a vida como objeto da representação, se acrescenta o projeto de fazer da vida a finalidade da ética da obra. O filósofo não apenas deseja conhecer-se na escrita, e pintar-se para amigos e parentes próximos, como faz da composição dos *Ensaaios* uma oportunidade para volta-se sobre si mesmo [*récule sur soi*].

Nos últimos momentos da composição dos *Ensaaios* – sobretudo no livro III e nos acréscimos tardios – a ênfase da reflexão montaigniana está direcionada para aquilo que o filósofo chama de “passagem”, isto é, o devir perene do ser; sua atenção concentra-se sobre sua própria passagem, sobre o natural processo de escoamento da vida e de desintegração do *eu*. Montaigne sente em seu corpo o sutil escoamento da vida – “escoando pouco a pouco, não sem uma certa doçura natural” (III, 13, 1095/468 C) – e a inescapável transitoriedade da matéria. Seu olhar, porém, não escapa de si mesmo, nem se aliena da realidade corpórea: é preciso é “retesar bem a alma para fazê-la sentir como vai se esvaindo” (III, 13, 1105/484 C). Em todo o *Ensaaios*, embora, como dissemos, mais específico aos ensaios mais tardios, está relatado o fruto amadurecido de duas décadas de experiências pessoais e reflexões filosóficas, seu ideal de sabedoria. Reunidas sob a forma de uma arte de viver: “Há arte em desfrutá-la [a vida]; desfruto-a em dobro dos outros, pois na fruição a medida depende do maior ou menor empenho que lhe dedicamos” (III, 13, 1111/494 C)⁸.

⁸ Ou seja, o ideal de “ética da imanência” ou de “estética da existência”: “A moral dos gregos está centrada em um problema de escolha pessoal e de uma estética da existência. A ideia do *bíos* como material para uma obra de arte estética é algo que me fascina. Também a ideia de que a moral pode ser uma estrutura muito forte de resistência sem estar ligada a um sistema autoritário, nem jurídico em si, nem a uma estrutura de disciplina” (FOUCAULT, *op. cit.*, p. 479-480).

CAPÍTULO 1: HUMANISMO RENASCENTISTA E “FILOSOFIA MORAL” NOS *ENSAIOS* DE MONTAIGNE

“... *Nostra vagatur*

in tenebris, nec caeca potest mens

cernere verum.” (Michel de l’Hospital).

Em uma aula inaugural para o Collège de France, em fevereiro de 1983, Pierre Hadot traça um breve, porém, abrangente *Elogio da filosofia antiga*. Recordando a metodologia de pesquisa utilizada por seu antecessor na cátedra do Collège, Hadot apresenta o princípio de que “se deve interpretar um texto em função do gênero literário ao qual pertence” (HADOT, 2012, p. 11-12)⁹. Esse princípio, inicialmente esboçado por Pierre Courcelle, marca a distância temporal, espiritual e simbólica existente entre uma obra, seu contexto histórico, e a pesquisa e estudos contemporâneos. Se não superado, ou pelo menos minimizado, tal distanciamento conduz a análises incompletas e conclusões anacrônicas. Desejamos, portanto, partir da compreensão do contexto histórico a qual pertencem os *Ensaio*s, para então observá-lo em seu contexto literário – a partir da noção de “ensaio”, um conceito literário-filosófico. Aplicado o princípio de compreender determinada obra a partir de seus contextos, selecionamos como epígrafe do capítulo uma citação do chanceler Michel de l’Hospital – inscrita nas vigas da biblioteca de Montaigne, sua *Librarie*: “Nosso espírito vagueia nas trevas; cego, não pode discernir a verdade”. As palavras de l’Hospital correspondem à condição espiritual do Renascimento: o homem dividido entre “coerção” e “anarquia”, ameaçado pelo caos que destruturava o mundo espiritual da Renascença.

Se, por ora, o espírito renascentista está representado pela frase do chanceler francês, por outro lado temos a indicação, de que essa disposição espiritual se imiscuía no pensamento montaigniano: “Não há nada certo exceto a incerteza, e nada mais miserável e mais orgulhoso que o homem” (Plínio, *História natural*). Essa citação de Plínio, traduzida por Montaigne e também inscrita nas vigas de sua *Librarie*, reflete, por sua vez, tanto a retomada do estudo e glosa dos autores da Antiguidade, bem como a

⁹ HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga: aula inaugural da cadeira de história do pensamento*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012).

disposição humanística de Montaigne: descrença dos valores absolutos e convencimento da presunção e vaidade humana. Os séculos da Renascença foram considerados séculos de “crise”; um período de “transição” entre as trevas da Idade Média e a luzes da Modernidade. O homem europeu vivenciou, na expressão de Arnold Hauser, “intervalos de euforia entre períodos de miséria e sofrimento, sofrimento do homem por causa do mundo e por causa de si mesmo” (HAUSER, 1993, p. 17). A arte renascentista, por exemplo, é testemunha dessa tensão própria desses momentos de transição: a arte clássica – com seus ideais de “disciplina da forma”, princípios de “ordem” e sujeição da autoexpressão à “harmonia” e “beleza” – entra em conflito com as novas formas de representação artística, sobretudo o maneirismo – que reivindicava o direito de a arte divergir deliberadamente da natureza.¹⁰ A Renascença foi um período de transição, marcada por profundas “crises”, mas, como todo período de transição, carregou consigo os germes de sua própria transformação.

Podemos dividir – apenas com o pretexto didático – o Renascimento em duas fases: a Alta Renascença (séc. XIV-XV), de Petrarca, Erasmo e Maquiavel; e a Baixa Renascença (séc. XVI), de Rabelais, Montaigne e Bruno. Nosso enfoque é sobre o declínio da cultura renascentista; sobre a crise da Renascença que culmina com a “crise do humanismo” (*id.*, p. 18): questionamento da validade de toda síntese filosófica herdada da tradição, bem como a tentativa de conciliar o legado da Antiguidade com as novas concepções da Modernidade. O pensamento clássico, isto é, greco-romano acreditava no valor inerente ao ser humano e na verdade objetiva como modo de fundamentar-se moralmente; entretanto, o séc. XVI presencia a ruína dos valores absolutos. Nas diversas esferas da realidade humana essa ruptura se fez sentida: o “enigma da predestinação” na religião, o “ceticismo” na filosofia, o “relativismo” na ciência, o “padrão duplo” na política, o espírito “je ne sais quoi” na estética. A “quinta essência” do humanismo – a *sequere naturam* (cf. *id. ibid.*) –, isto é, o “naturalismo” e

¹⁰ Conforme às análises de A. Hauser, o Maneirismo representava um afastamento radical do ideal clássico de arte, recusando doutrinas estéticas baseadas em princípios de ordem, proporção de equilíbrio, economia de meios, racionalismo e naturalismo na interpretação da realidade. As obras de representantes do Classicismo tais como dos artistas renascentistas Leonardo da Vinci, Rafael e Michelangelo correspondem mais a uma “grande arte utópica” do que a representação de um mundo harmonioso e ordenado, que com todo efeito não era o do Renascimento. Tendências artísticas anti-clássicas procuravam reabilitar a arte em sua dimensão performática: representar não o ideal de mundo, mas o real concreto caótico e desordenada. Segundo o autor: “O maneirismo assinalou uma revolução na história da arte e criou padrões estilísticos inteiramente novos; e a revolução reside no fato de que pela primeira vez a arte divergia deliberadamente da natureza”. cf. HAUSER, Arnold. *Maneirismo: a crise da Renascença e o surgimento da arte moderna*. Trad. J. Guinsburg e Magda França. São Paulo; Editora Perspectiva, coleção *Stylus*, 1993, p. 16-17.

ideal de natureza foi dinamitada por Montaigne, junto com Lutero, Calvino, Copérnico, Marlowe e Shakespeare. Paradoxalmente, no fim da Renascença coexistem crenças e ciências opostas, como podemos observar pelo crescente racionalismo e pelo forte viés anti-intelectualista¹¹. Tendências antitéticas dominavam o espírito dos pensadores, filósofos e cientistas renascentistas; diversos fatores foram responsáveis por essas disposições.

Contexto histórico marcado por inúmeras rupturas, transformações e contradições, o Renascimento remonta sua origem ao *Trecento* italiano, por volta da virada do séc. XIII para XIV, no interior de grandes centros urbanos e intelectuais tais como Florença e Pádua, em suas respectivas universidades. Inicialmente um fenômeno italiano, mas propagando-se até a França, Alemanha e Inglaterra, o Renascimento foi vivenciado pelo homem europeu como uma “renovação espiritual”, segundo a expressão de Ernest Cassirer¹². Na história da filosofia aparece como o momento intermediário entre a escolástica medieval e a modernidade do *cogito* de Descartes; séculos marcados pela ruptura, pela contradição, pelo paradoxo e pela “melancolia”¹³, que traduzem a falência dos valores do passado e a incerteza dos valores do presente; a Renascença ocupa a fronteira entre cosmovisões radicalmente diferentes. As mudanças sociais, políticas e econômicas que a Europa então atravessou foram tão profundas, complexas e abrangente que a partir delas surgem novas compreensões acerca do humano e novas concepções de indivíduo. O conflito é evidente: de um lado as representações ideais de homem, mundo e natureza, de outro a realidade do mundo político e espiritual. Nesse embate, porém, reside o núcleo central e o símbolo mais icônico da filosofia renascentista. Não raro as vigas da biblioteca de Montaigne, e também sua filosofia, ressoam como eco dessa dialética.

¹¹ “Nessa época paradoxal, racionalismo e irracionalismo, intelectualismo e anti-intelectualismo, iluminismo e misticismo apareciam juntos. Montaigne e Maquiavel eram rígidos racionalistas, enquanto Giordano Bruno e Agripa von Nettesheim eram irracionalistas imprevisíveis” (HAUSER, 1993, p. 19).

¹² CASSIRER, Ernest. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. Trad. João Azenha Jr. São Paulo: Editora Martins fontes, 2001, p. 3.

¹³ “A concepção do tempo e da história exprime a mesma dialética: na ordem temporal, nascimento, morte, renascimento. (...) Mas há também uma concepção pessimista do tempo, associada à imagem da morte: concepção saturnina, na qual se alimentam os sonhos macabros dos ‘melancólicos’. (...) O passado não existe mais, o futuro ainda não existe, o presente é o ponto absurdo do encontro entre um tempo que já não existe e o que ainda não existe” (DUBOIS, Claude. *O imaginário da Renascença*. Brasília: Editora da UnB, 1995, p. 24-25). Na opinião de Dubois, teremos oportunidade de verificar, essas características do imaginário da Renascença estão presentes na *Apologia de Raymond Sebond*.

A dialética homem-mundo foi o tema com o qual a filosofia do Renascimento teve que se confrontar constantemente: o modo de inserção do gênero humano na ordem do universo, do modo de inserção do *eu* na realidade, o ser-no-mundo. O ser humano é parte integrante do cosmo, bem como o *eu* parte integrante do homem; um contém o outro, e entre homem e *cosmos*, nos diz Cassirer, se estabelece uma relação de reciprocidade e transformação, mútua e constante: “ (...) pois o espírito iguala-se ao mundo que ele concebe.” (CASSIRER, 2001, p. 308).

Com o Renascimento, e mesmo responsável por ele, surge um novo grupo de eruditos [*sçavants/scholars*], pensadores e professores de cultura clássica e greco-romana, que retomam nesse contexto o estudo das obras da Antiguidade, particularmente as da Antiguidade tardia e do período imperial, em meio ao cânon filosófico da escolástica medieval. O Humanismo nasce no norte da Itália, em particular nos departamentos de Direito, nos tribunais de justiça e nas escolas de retórica que se organizavam nos interiores das Universidades europeias¹⁴. Primeiramente nas universidades de Pádua do séc. XI e na de Bologna do séc. XII que iniciou o processo de retomada do pensamento antigo e o ressurgimento do interesse pelas obras da literatura clássica, sobretudo em função dos estudos sobre as leis romanas – assunto reiterado nesse momento em que novas universidades surgem, expandindo e laicizando o conhecimento obtido a partir dos estudos exegéticos: o conhecimento começa a libertar-se do monopólio e dominação dos meios eclesiásticos¹⁵. O acesso ao mundo concreto passa a assumir contornos laicos, científicos, emancipando-se do dogma religioso, a despeito de todo misticismo envolvido nas primeiras manifestações do espírito científico. Tomar-se-á o *eu* como ponto de partida para análises filosóficas, e não somente a “revelação”.

¹⁴ “ (...) humanism first emerged in the (by medieval standards) increasingly secular world of Northern Italy; in particular, lay notaries who rose in the ranks of town and chancery and law teachers who organized new universities were important advocates of early humanism.” (COPENHAVER, Brian P.; SCHMITT, Charles B. *A History of Western Philosophy: Renaissance Philosophy*. Oxford University Press, 1992, p. 24).

¹⁵ Nicholas Mann afirma que durante esses séculos iniciais os mosteiros continuavam a ser o centro da escolarização e da produção de livros, promovendo o interesse pela literatura clássica. Durante o séc. XII essa sofreu um novo ressurgimento; nas cortes e nas cátedras escolares que se tornaram, inevitavelmente, universidades os eruditos enfatizaram não apenas os aspectos e finalidades literárias das obras clássicas, mas enfatizaram seus aspectos práticos e seculares: “Junto de homens das letras e dos filósofos, a sociedade necessitava de advogados, doutores e servidores públicos, e para esses o estudo das obras da antiguidade assumiam um papel de treinamento pessoal. [Não apenas expandiam os campos da literatura, da gramática e da retórica] (...) mas agora incluíam traduções latinas de textos científicos e filosóficos em grego: tratados médicos, Euclides, Ptolomeu e algumas obras de Aristóteles”. cf. MANN, Thomas. “The origins of humanism”. In: KRAYE, Jill. (ed.). *The Cambridge companion to Renaissance Humanism*. Cambridge University Press, 2011, p. 4.

O surgimento dos Estados absolutos modernos coincide com o desenvolvimento urbano e econômico europeu dos sécs. XV e XVI¹⁶. O capital financeiro europeu tomava forma, e o investimento fazia progressos; a economia – radicalmente transformada pela entrada de uma enorme quantidade de metais preciosos, oriundos da extração abusiva das riquezas naturais do interior do solo das Américas – assumiu novas formas, e impulsionou o desenvolvimento demográfico, tecnológico, científico e artístico do continente europeu. A essa época de desigualdades corresponde a “desintegração da Renascença”, para usar a expressão de Hauser (1993, p. 29), bem como a crise do humanismo.

Ao fim do séc. XVI a principal preocupação dos humanistas renascentistas era fazer da alma humana tanto o “sujeito do conhecimento” quanto o sujeito da ação; caberia, pois, a ela revelar a realidade objetiva do cosmos e a dimensão subjetiva da individualidade. À alma humana estava reservada a tarefa de compreender o cosmos e transformar a si mesma a partir desse conhecimento; reivindicava os predicados atribuídos anteriormente à divindade – poder penetrar e conhecer todas as coisas. Ao passo que na Idade Média o espírito religioso tivera primazia sobre toda as demais formas de expressão, no Renascimento é à interioridade que se confere o primado das investigações do espírito humano. Em outras palavras, o *eu* diviniza-se: “O *eu* está à altura do cosmos, pois encontra em si mesmo os princípios a partir dos quais pode conhecê-lo em infinitude” (CASSIRER, 2001, p. 309). Na teoria do conhecimento renascentista os humanistas propunham um método científico que recusava o abstracionismo e fórmulas retóricas; o conhecimento era de ordem intuitiva e da experiência, cuja fonte não está no entendimento racionalizado e lógico, mas no princípio vital e específico da interioridade – o *eu*.

Da passagem do humanismo do séc. XIII e XIV para o humanismo francês do séc. XVI, encontramos a mudança do ideal de humanismo entendido como estudo das “belas-letras”, da literatura clássica e das obras do pensamento greco-romano, passamos para o humanismo como interioridade, como subjetividade, como narrativa – cujo exemplo mais paradigmático e singular é o ensaio e a filosofia ensaística de

¹⁶ Segundo Ullrich Langer, da metade do séc. XV até a metade do séc. XVI a França experimentou uma demográfica e econômica expansão que permitiu a recuperação de desastres que precederam os séculos (a Peste Negra e a Guerra dos Cem-Anos): “Urban populations increased dramatically, and rural populations, less subject than before to malnourishment and famines, followed.” (LANGER, Ullrich (ed.). “Montaigne’s political and religious context”. In: _____. *The Cambridge companions Online: Montaigne*. Cambridge University Press, 2006, p. 16).

Montaigne¹⁷. Nosso objetivo é compreender os *Ensaio*s de Montaigne em seu contexto histórico e literário; uma obra que participa tanto da cultura erudição humanista, como cria o terreno para a “sagração do indivíduo”¹⁸.

1.1. Origens históricas do humanismo renascentista

O contexto do final da Renascença é um momento de insurgência contra as autoridades da tradição filosófica-científica. Enquanto que os sécs. XIV e XV redescobrem a autoridade dos antigos pensadores gregos e romanos, o séc. XVI desconhecerá “autoridades” ou tutelas – medievais ou escolásticas – sobre o pensamento e sobre a arte. Consequência direta da recusa deliberada dos métodos da tradição cristã-medieval, o método de investigação característico do final do séc. XVI assume como objeto de análise o mundo material concreto, a psicologia humana e o estudo das faculdades cognitivas produtoras de conhecimento.

Quando observado em suas origens, não encontramos a ocorrência do termo “humanismo” nos séculos abrangidos pelo Renascimento¹⁹. Inexistente na forma de conceito, o humanismo compreendia duas famílias de sentido: 1) no sentido da educação clássica: estudo da retórica e da literatura greco-romana, em suas línguas originais (o grego e o latim); 2) “humanismo”, entendido como postura filosófica que fundamenta seu ponto de vista sobre a perspectiva humana, e adota como tema de reflexão filosófica os problemas existenciais da condição humana. Ao primeiro tipo corresponde o “humanista” propriamente dito, isto é, os eruditos [scholars], professores de retórica e de literatura clássica das universidades renascentistas; o segundo tipo, a

¹⁷ “The essay was the most importante new genre of the sixteenth century” (MACK, Peter. “Humanism rhetoric and dialectic” in KRAYER, Jill. *The Cambridge companion to Renaissance Humanism*. Cambridge University Press, 2011, p. 95).

¹⁸ Luiz. C. Lima utiliza essa expressão, “sagração do indivíduo” para designar o que, na concepção moderna de literatura, Timothy Reiss chama de “emergência do sujeito” (cf. REISS, T., 1992 apud LIMA, 1993). Segundo essa compreensão ao indivíduo consagra-se “o direito de o sujeito individual expressar experiências pessoalizadas do mundo sem já recorrer a modelos legitimados. (...) A emergência da literatura está diretamente ligada à sagração do indivíduo, à sua separação da individualidade antiga e seu afastamento do modelo retórico” (LIMA, Luiz. Costa. *Limites da Voz: Montaigne, Schlegel*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p.17; 25).

¹⁹ J. Hankins nos indica que o termo “humanismo” surgiu no início do séc. XIX, cunhado no encontro da influência de Hegel e modernas adições de sufixos *-ismos* – derivado do grego, indicativo de progresso, que reforçavam ideologias e tendências modernas. cf. HANKINS, James. “Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy” in *The Cambridge Companios to Renaissance Philosophy Online*, 2007, p. 30.

uma espécie de “método de investigação” e interpretação do real. A essa segunda concepção corresponde a expressão de J. Hankins: a “filosofia humanista do homem”²⁰.

O termo “humanismo” – vimos ser criação do séc. XIX – não está presente nas produções da Renascença²¹; por outro lado, o termo “humanista” designa precisamente os responsáveis pelo Renascimento. Em latim *humanitas*, o termo era empregado por Cícero, e por outros pensadores clássicos, para referir-se a um produto daquilo que foi usualmente chamado de “educação liberal”: a *studia humanitatis*²². Esta educação corresponde ao estudo daquilo que hoje designamos por “humanidades” – retórica, literatura, história e filosofia moral. Essa terminologia já era, segundo N. Mann, conhecida no séc. XIV por eruditos, como no caso notável de Petrarca – que considerava Cícero seu autor favorito (cf. MANN, 2011, p. 1). Importante recordarmos, a partir do trabalho de Mann, que os “estudos humanistas” foram incorporados ao *curriculum* universitário. Por sua vez, o termo italiano *umanista* foi utilizado no séc. XV como um jargão acadêmico, para caracterizar determinado professor ou estudante de literatura clássica, de arte ou de retórica clássica. Originalmente, “humanista” designava uma ocupação, uma atividade, não um conceito; Mann considera o “humanismo” um “legado da antiguidade” – em particular, mas não exclusivamente, um “legado literário” – que caracterizaria o trabalho de *scholars* renascentistas. Envolveva, claramente, a retomada e o interesse renovado na redescoberta e estudo dos textos da antiguidade grega e romana; a restauração e interpretação do pensamento antigo e a assimilação de seus ideias e valores. Na expressão do já citado Mann, isso estende-se de um interesse arqueológico no passado a atenção altamente focada nos detalhes filológicos dos estilos de escrita – de inscrições em poemas épicos a todas as áreas da cultura pós-medieval (cf. MANN, *op. cit.*, p. 2).

²⁰ Um segundo sentido do termo “humanismo”: uma perspectiva que reduz o divino ao humano, e que se contrapõe a qualquer sorte de dogma ou revelação – “baseado numa reflexão filosófica sobre a concepção do ser humano como puramente biológica inteiramente formado como um resultado de um processo evolutivo, sem um natural espírito imaterial.” (HANKINS, 2007, p. 30).

²¹ Nicholas Mann concorda com Hankins quanto ao surgimento do termo no séc. XIX. Conforme as análises de Mann, foi provavelmente em 1809, na Alemanha, que o atributo “humanista” se transformou em substantivo: “humanism, standing for devotion to the literatures of ancient Greece and Rome, and the humane values that may be derived from them” (MANN, 2011, p. 1-2).

²² “Their model was Cicero, the ancient Latin master of the philosophical as well as the literary *studia humanitatis*. Cicero wrote in a forceful, elegant style that the humanists preferred to the living but unlovely Latin of the scholastics, and his writing discovered many of the topics that they found most necessary for an active life in the contemporary world.” (COPENHAVER; SCHMITT, 1992, p. 11).

Durante esses séculos a literatura chamada “humanista” foi intensamente influenciada pelas obras de Cícero, Sêneca, Tucídides, Isócrates, Plutarco, bem como de Platão e de neoplatônicos como Porfírio e Santo Agostinho. Devido a essa retomada por mais de um século os “humanistas” ficaram conhecidos por seus contemporâneos como *literati*, *poetae* ou *oratores – philosophae* ainda não figurava entre os primeiros humanistas. Nos primeiros séculos do Renascimento, conforme J. Hankins, o humanismo não podia ser considerado uma “filosofia do homem”; esse movimento cultural foi inicialmente um movimento de “homens das letras” (cf. BOUTCHER in LANGER, 2006, p. 45)²³, originários da tradição retórica medieval, que reviviam e reatualizavam os preceitos e doutrinas da Antiguidade clássica²⁴. Estes primeiros humanistas sequer eram professores de filosofia, cátedra ocupada pelos filósofos de orientação escolástica²⁵.

Pelo menos um século antes de Petrarca a Itália desenvolvia novas linhas de estudo, em particular, os estudos retóricos – entendidos como uma habilidade necessária para a vida contemporânea. No séc. XII e XIII os italianos enfatizaram aquilo que nos tempos clássicos foi chamado de “arte de falar em público”, mas que no início da Renascença italiana foi chamado de *ars dictamis*, isto é, a arte de “escrever-ler” (MANN, 2012, p. 5). Inicialmente os humanistas eram menos “eruditos” [scholars] e mais professores de retórica [*rhetoricians*], que, conforme nos diz Mann, desenharam sobre modelos antigos para atingir eloquência na escrita de cartas e de discursos; suas posições sociais e políticas iam de professores, secretários ou chanceleres de governantes ou de civis, frequentemente envolvidos em “assuntos de estado” (*id.*, *ibid.*). Pouco posteriormente, a França do séc. XIV desenvolve estudo dos textos clássicos a partir do interesse de conceber a gramática como uma ferramenta para entender, e às vezes imitar, os escritores romanos. Em decorrência das grandes transformações

²³ BOUTCHER, Warren. *Montaigne’s legacy*. In: LANGER, Ullrich. *The Cambridge Companion Online to Montaigne*. Cambridge University Press, 2006, p. 45.

²⁴ Em outras palavras, os humanistas italianos da Renascença criaram uma nova forma de cultura, inspirada na literatura Greco-Romana, o qual eles se referem com muitos nomes tais como *studia humanitatis* (as humanidades), *studia humaniora* (mais estudos humanos), *studia honestarum artium* (estudo das honrosas artes), *bonae litterae* (boas letras), *bonae artes* (boas artes), *eruditio legitima et ingenua* (nobre e legítima aprendizado). Essa cultura ocupa meio caminho entre estudos puramente práticos como as leis, a medicina ou as artes mecânicas de um lado, e as puramente teóricas como a filosofia natural, avançadas teorias lógicas, metafísica, e teologia de outro” (HANKINS, *op. cit.*, p. 30).

²⁵ “Humanists were not professors of philosophy; they were neither producers nor even large consumers of philosophy as that discipline was practised in late medieval and early modern universities. They cared most about poetry, rhetoric, grammar, and history, but also about ethics, politics, and oeconomics.” (COPENHAVER; SCHMITT, 1992, p. 28).

presenciadas pelo homem europeu nos sécs. XV e XVI, deslocou-se o eixo temático do interesse humanista: da ênfase na cultura da erudição e da eloquência, os humanistas enfatizarão o ideal ético e moral do pensamento greco-romano. Ressurge o interesse pela filosofia moral, “a única parte da filosofia considera útil a vida humana” (HANKINS, 2007, p. 45). Montaigne não escapa a esta tendência: tanto os livros I e II, fortemente marcados por um ideal de eloquência típica dos primeiros humanistas, como o posterior livro III, que se centraliza sobre a “pintura do eu”, correspondem aos ideais humanistas praticados por uma gama de pensadores no séc. XVI²⁶. Entretanto, ele elabora um humanismo muito particular nesse contexto: uma filosofia moral centralizada no sujeito individual, na representação do *eu* e da interioridade subjetiva das opiniões humanas. Assim como o humanismo renascentista, a filosofia de Montaigne desdobra-se em uma meditação sobre a condição existencial e moral dos seres humanos.

Certamente os humanistas do séc. XVI não recusam a metafísica, a psicologia, a filosofia natural e a retórica, contudo, acreditam que essas pouco podem ir além da obscuridade e da persuasão. O estudo das “belas-letras”, portanto, não poderia ter sua finalidade em si mesmo, mas na transformação ética que ele pode proporcionar: acreditavam os humanistas que o estudo da literatura clássica e do pensamento greco-romano tornava o ser humano melhor, mais virtuoso, mais sábio e mais eloquente. Na primeira fase do Renascimento, como nos informa J. Hankins, ao estudo da filosofia veio incluir os estudos filológicos²⁷. O gosto literário dos humanistas era abrangente, como observa-se pela grande variedade de gêneros literários, tais como os gêneros da história, da biografia, da lírica, da poesia, da épica, da comédia e da tragédia, assim como as incontáveis produções literária sob a forma de cartas, orações, novelas, tratados morais, diálogos e confissões. A maioria desses gêneros foram relativamente negligenciados na Idade Média, em especial, na Itália; e nessa mesma Itália, humanistas como Petrarca buscaram novas formas de expressão, fundamentada sobre um novo

²⁶ Na última edição dos *Ensaio*s Richard Regosin defende a presença de um “autêntico humanismo”: “In this vast space the surface may be designated as the early A layer, the more impersonal, derivative text which must be pulled aside to reveal the later, more mature and intimate C level of the self-portrait. The earlier texts may also be taken to represent stoic and skeptic attitudes, tried out (essayist) and discarded in favor of the authentic humanism of the essays’ later additions which finally pushes through into prominence.” (cf. REGOSIN, R. L. “Recent Trends in Montaigne Scholarship: A Post-Structuralist Perspective”. In: *Renaissance Quarterly*, Vol. 37, No. 1 (Primavera, 1984), p. 34-54).

²⁷ “The dialogic, open-ended exploration of different positions, modeled on Cicero, was preferred to systematic exposition or analysis. The study of philosophy began to include philological study of the text in order to come closer to the philosopher’s thought and language.” (HANKINS, 2007, p. 45).

Latim²⁸ – distinto do latim medieval –, que retomava dos autores antigos a precisão, a eloquência beleza que lhes era atribuído (HANKINS, 2007, p. 32).

Em seu início a Renascença estava se autonomizando das autoridades medievais; batalhava pela independência intelectual. A primeira manifestação crítica desta tradição medieval se dá com Francesco Petrarca, unanimemente considerado o “pai do humanismo” (HANKINS, 2007, p. 39; MANN, 2011, p. 9). Nas universidades europeias, filósofos escolásticos²⁹ confrontavam os representantes do neoplatonismo e da Reforma com as obras de Aristóteles; por sua vez, esses utilizavam obras de Platão, de Plotino e de Santo Agostinho contra a eloquência clássica daqueles. As disputas entre as doutrinas de Platão e de Aristóteles possuíam como critério de acordo as premissas religiosas e as escolhas dogmáticas, de modo que é possível verificar que no âmbito filosófico do Renascimento os pensadores ainda mantinham estreitas relações com a sistemática das teologias medievais. A querela entre neo-aristotélicos e neo-platônicos, por exemplo, se estenderá até o séc. XVII. Se observados de perto, a oposição entre o “homem medieval” e o “homem do Renascimento” se liquefaz (CASSIRER, 2001, p. 9).

1.2. A revolução espiritual da Renascença: fatores de ruptura

Entretanto, seria forçoso assimilar o indivíduo renascentista ao indivíduo medieval; a Renascença se confrontará ainda com problemas postulados pela filosofia medieval, sobretudo por Aquino, Scotus e Ockham – questões como a imortalidade da alma, a redenção humana e o problema do mal. Essas, porém, serão abordadas de uma nova perspectiva: a perspectiva humana. Diversos são os fatores decisivos para essa “revolução espiritual” no interior da Renascença; selecionamos aqui os fatores de transformação mais radicais.

²⁸ “The humanist movement of the fifteenth century and later equipped more and more philosophers to cope with Plato or Aristotle in Greek, but even the most skillful Hellenists continued to express their own thoughts in Latin. This common language of learning connected not only Paris and Rome but also Aberdeen and Cracow, Stockholm and Prague. (...) Especially in the sixteenth century, some Greek authors—including a few philosophers-- attracted vernacular translators, but Latin remained the functional language of learning throughout the whole period. Italian, French, Spanish, German, English, and other modern languages became the ordinary vehicles of serious philosophy only after the midsixteenth century” (COPENHAVER; SCHMITT, 1992, p. 11).

²⁹ Uma boa definição de filósofo escolástico é dada por J. Kraye: eram “estudiosos dos tratados de Aristóteles, pelo viés da lógica e de outros meios analíticos; procuravam não elucidar suas palavras [dos autores clássicos], mas entender seus argumentos e resolver problemas complexos, a maior parte deles derivados da Idade Média” (KRAYE, Jill (ed.). “Philologists and philosophers”. In: _____. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge University Press, 2012, p. 142).

O primeiro fator corresponde ao reaparecimento dos textos filosóficos da Antiguidade clássica e dos primeiros séculos de nossa era, através dos esforços humanistas de tradução para o latim de obras de filosofia gregas e árabes. A redescoberta de manuscritos, fragmentos e cópia de manuscritos considerados perdidos ou destruídos produziu novas perspectivas, debates e conhecimento³⁰. Notório é o caso do platonismo e do neoplatonismo, revivescido pela querela religiosa da Reforma. Sobretudo pelas obras de Porfírio, o neoplatonismo ressurgiu para se estabelecer como uma das novas escolas de pensamento do Renascimento, ao lado de outras já existentes³¹. Para a retomada dessas obras contribuiu a técnica da imprensa de Gutemberg. Com as novas técnicas de impressão e reprodução possibilitadas pela imprensa o intercâmbio de obras filosóficas aumentou consideravelmente a difusão de novos conhecimentos³². A tradução e/ou publicação sistemática de obras da Antiguidade, científicas ou poéticas, fomentaram o quadro de debates acerca dos temas próprios ao Renascimento.

O segundo fator foi responsável por declarações de Montaigne, que se diz viver “em uma época tão atormentada...” (II, 18, 666/500 A), ou em um “século tão corrompido” (III, 2, 807/30 C). Nos séculos XV e XVI as guerras de religião, oriundas da Reforma protestante e da Contra-Reforma católica foram as responsáveis pelos principais tumultos sociais e políticos. Mais intensamente na França dos anos de

³⁰ Um dos exemplos é Francesco Petrarca, considerado o “pai do humanismo”, que em 1330 adquiriu em Avignon uma cópia de um raro manuscrito do geógrafo do primeiro século Pomponius Mela. A cópia de Petrarca datava do séc. XII, embora descendesse de um manuscrito do séc. IX feito por Auxerre, comentado por um professor carolíngio chamado Heiric. Esse foi um influente erudito e professor que nos transmitiu inúmeros textos clássicos de Pomponius e alguns notáveis fragmentos de Petrônio. Foi pupilo de um grande filologista do séc. IV, Lupus of Ferrières. Heiric organizou uma substancial biblioteca de textos e manuscritos raros, produzindo e comentando à mão suas cópias. Muitas obras clássicas, incluindo obras de Cícero, Valerius Maximus e Aulus Gelleius, foram preservadas pelos cópias-manuscritos de Heiric. Cinco ou seis séculos após sua morte seus manuscritos foram redescobertos por humanistas italianos, como foi o caso de Petrarca (cf. MANN, 2011, p. 2-3).

³¹ Geórgio Gemisto Pléton (1360-1452), filósofo grego, fundou em Mistra, nos arredores de Esparta, uma Academia que seguia o modelo platônico; a Academia servia de local para ensino da doutrina platônica (neoplatônica), mas “visava também à formação de uma comunhão filosófica de vida” (SCHULZ, Peter. “A controvérsia entre platônicos e aristotélicos no século XV” in BLUM, Paul Richard (org.). *Filósofos da Renascença: uma introdução*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 35). Pléton foi um dos primeiros e principais responsáveis pelo “renascimento de Platão” no início da Renascença.

³² “A descoberta da imprensa, que teve sua origem no trabalho dos fundidores e não dos copistas, consiste de fato na aplicação da *ars combinatória* dos caracteres gráficos, em número limitado, tendo em vista a obtenção de um número quase ilimitado de textos. (...) Com o desenvolvimento dos meios de imprensa e o aperfeiçoamento da qualidade da tinta e do papel, a impressão permitia reproduzir o documento original em número de exemplares considerável para a época. Esse duplo aperfeiçoamento tecnológico acelerou a produção de cópias e levou à publicação de obras que podiam rivalizar com os manuscritos, dada a sua qualidade, alcançando uma difusão que esses, por razões técnicas evidentes, nunca conseguiram atingir.” (DUBOIS, 1995, p. 39).

Montaigne, a guerra civil dizimou os franceses entre 1562 e 1598. Montaigne, que morre em 1592, não foi testemunha do término do derramamento de sangue. Os desastrosos confrontos, motivados por inúmeros interesses políticos e econômicos, entre esses dois partidos foram responsáveis, pelo “sentimento de fragilidade e contingência” (LANGER, 2006, p. 9), presentes em diversas obras renascentistas³³. A disputa político-religiosa por zonas de influência, deixa atrás de si um rastro de sangue³⁴.

O terceiro fator consiste na “conquista” das Américas. Fruto do desenvolvimento tecnológico e de novos instrumentos de navegação, a saída de naus europeias em direção ao continente americano correspondeu ao início do processo de colonização e tomada de posse de terra para as coroas da Europa. Conquistadores como Hernan Cortéz e Cristovão Colombo trouxeram as guerras de religião para as terras americanas as doenças, o extermínio em massa e algumas quinquilharias que os colonizadores utilizaram como objeto de uma troca injusta com os nativos. No solo do Brasil e de outras colônias latino-americanas foram plantados o açúcar e o tabaco; levaram a partir da extração o pau-brasil, metais preciosos como ouro e prata, bem como pedras preciosas como o diamante. A conquista dos novos continentes e o contato – enriquecedor para a metrópole, porém desastroso para a colônia – inaugurou uma nova fase para o pensamento europeu. A alteridade cultural e a diversidade de costumes são fatores essenciais para a relativização de etnocentrismos. O pensamento europeu descobre o *outro* na figura do “*selvagem*”; a pergunta metafísica “O outro tem alma?” foi problematizada e revista junto da ontologia (O que é o homem?). O que quer dizer a expressão “a natureza humana”? A conquista – de terras e povos tropicais para as coroas europeias e para a cristandade – do “Novo Mundo” exigiu a revisão das concepções

³³ “*Melancholia* [de Dürer], o olhar que o anjo triste lança sobre os instrumentos dispersos do conhecimento. É o vazio inicial de todo empreendimento. É também o ponto de interrogação fundador, o ‘que sei eu?’ [*qui sais-je?*, fórmula montaigniana] que não termina aí, mas prepara um ‘que fazer?’ A melancolia de Dürer é também a que vai gerar os *Essais* de Montaigne. [Por outro lado] o ‘Jardim das delícias’ é uma visão Pânica, toda em efervescência, da unidade que se estabelece pelo amor entre o homem, o mundo e a divindade”. (DUBOIS, *id.*, p. 243).

³⁴ Ullrich Langer nos recorda que oito distintas guerras de religião afetaram a parte leste de Bourdeaux, regiões vizinhas a de Montaigne. Durante as duas primeiras (Março-Abril 1562 – Março 1563 / Setembro 1567 – Março 1568) a população de Huguenotes ou simpatizantes organizaram uma resistência armada no vale de Garonne. Na terceira guerra (Agosto 1568 – Agosto 1570) os exércitos reais marcharam sobre o norte e o sul de Montaigne. Após o Massacre de São Bartolomeu em Paris (24 de agosto de 1572), um massacre similar de Huguenotes teve lugar em Bourdeaux (3 de outubro de 1572). Durante a sétima guerra (Novembro 1579 – Março 1580) Huguenotes marcharam sobre Cahors; a oitava guerra duraria de Abril de 1585 a Março de 1598. Durante esses anos tumultuosos, Henrique de Navarra visitou Montaigne em seu castelo em duas ocasiões, e jantou com ele em uma outra, em Coutras. (LANGER, U. “Montaigne’s political and religious context”. In: _____. *The Cambridge Companions Online to Montaigne*. Cambridge University Press, 2006, capítulo 2, p. 22-23).

européias sobre o que é o homem, lançando os primeiros fundamentos de uma ciência que apenas no séc. XIX ganha como nome o termo “antropologia”. Entretanto, existem antropólogos, como Claude Levi-Strauss, que relativizam a importância desse contato inicial [nos primeiros anos da colonização] para o pensamento³⁵.

O quarto fato de transformação da Renascença está representado pelo desenvolvimento técnico-científico das ciências empíricas e dos métodos de investigação da natureza. Os conhecimentos físicos e astronômicos, embora mesclado a elementos alquímicos, místicos e simbólicos conheceram uma nova fase com os trabalhos de Copérnico e Kepler. O cosmos medieval era habitado por seres metafísicos cristãos, e a Terra ocupava o centro do universo – influência do *cosmos* aristotélico e da tradição ptolomaica do *Tetrabiblos*; até esse momento, o homem estava conformado com sua posição privilegiada no universo e na natureza. A “revolução copernicana” representou para o pensamento uma espécie de *metanoia* – termo grego que significa “conversão”: “Quando Copérnico passou a terra do centro para uma posição periférica no universo, privou os homens da sensação de que ocupavam uma posição central no mundo da criação; o senhor da criação foi relegado à condição de infeliz penetra num mero planeta” (HAUSER, 1993, p. 44). Com Copérnico o Ocidente assiste ao reconhecimento da natureza perspectiva do pensamento, e, por conseguinte, da relatividade da verdade – considerada até a Renascença como absoluta e inteiramente objetiva. O significado da expressão “revolução copernicana” significa, portanto, a “primeira reorientação metódica em que se mostrou que o erro procedia, não da inadequação da observação ou dos meios de conhecimento, mas das falsas suposições do observador” (*id.*, *ibid.*). Lançando as bases de uma nova ciência, o trabalho de Copérnico mudou a estrutura simbólica do pensamento; a revolução científica propriamente dita estava reservada para Kepler e Galileu, cientistas que não pertenciam à Renascença, mas a uma geração que foi testemunha do que Hauser chama de “colapso

³⁵ Conforme o antropólogo: "Não parece que, durante as décadas subsequentes, a descoberta do Novo Mundo tenha agitado consideravelmente a consciência europeia. Como outros historiadores das ideias, Lucien Febvre chama a atenção para a indiferença desses 'cosmógrafos que, quarenta anos após a publicação em francês das viagens de Vespúcio, continuavam, em seus livros, consagrados à descrição do globo, passando ao largo, simplesmente, das duas Américas - o continente novo cuja revelação, tenderíamos a pensar, causaria em toda a Europa uma espécie de revolução intelectual e filosófica sem precedente." (LEVI-STRAUS, Claude. *Relendo Montaigne*. p. 190). No caso de Montaigne, como o próprio antropólogo não demora a reconhecer, a crítica não se encaixa adequadamente, uma vez que para o ensaísta o que importa não é tanto “o fato da descoberta visto de fora, quanto os ensinamentos particulares, ampliados e vistos de dentro, que nela encontra” (*id.*, p. 194).

da concepção renascentista do mundo”. Kepler formula um método concebido e baseado na observação, na empiria; como ele o diz, seu desejo é “mostrar que a máquina celeste não é uma espécie de ser divino, animado (...) também mostrar como essas causas físicas encontram expressão aritmética e geométrica” (KEPLER, *Astronomia Nova*). O novo espírito científico passa a conceber o universo ilimitado, tendo na matemática sua linguagem metodológica; Kepler, no séc. XVII, foi o primeiro dar a devida atenção aos fatos concretos, se recusando a ignorar qualquer aspecto real de um fenômeno.

Quinto e último fator está representado pela relação entre a “nova economia e a velha aristocracia”, para utilizar a expressão de U. Langer (LANGER, 2006, p. 16). Em outras palavras, corresponde a ascensão do capitalismo moderno. Diversas são as causas para esse surgimento, contudo, a principal razão pela qual o séc. XVI marca o início do capitalismo moderno é que, nessa época, nos informa Hauser, o “capital financeiro” se tornou um poder mundial a que as próprias classes e os próprios donos do capital reinantes estavam subordinados: “O controle político tornou-se uma função do capital” (HAUSER, *op. cit.*, p. 52). O domínio mundial do capitalismo foi assegurado por Carlos V, que com financiamento do governo alemão³⁶ e italiano, conquistou a Itália e tornou-se Imperador, transferindo o eixo do comércio mundial do Mediterrâneo para o Ocidente³⁷. Eduardo Galeano nos informa que a sucessiva e constante exploração das colônias européias “foi o meio mais importante para a acumulação primitiva de capitais que, desde a Idade Média, possibilitou o surgimento de uma nova etapa histórica na evolução econômica mundial” (GALEANO, 2009, p. 47). Por sua vez, Ernest Mandel

³⁶ Conforme nos indica Hauser, a Alemanha no séc. XVI obtinha a maior acumulação de capital do Ocidente. A Alemanha, como informa Galeano [vide nota seguinte], obteve essa grande acumulação de transações com as coroas portuguesa e espanholas – proprietárias das maiores e mais lucrativas minas de metais preciosos das Américas. Sem o monopólio dos lucros obtidos com os meios naturais e de produção das colônias latino-americanas o financiamento a Carlos V poderia ter assumido outro aspecto. De todo modo, a exorbitante entrada de metais preciosos na Europa foi desastrosa para toda a população: “Toda Europa viu-se tomada de uma febre de especulação que cresceu ainda mais quando as companhias de comércio ultramarino inglesas e alemãs ofereceram ao público oportunidades de participar em seus lucros fantásticos” (HAUSER, 1993, p. 52).

³⁷ Em *As veias abertas da América-Latina*, Galeano diz: “A América era um negócio europeu”. Eduardo Galeano a utiliza para resumir o tipo de relação existente entre Europa e América no Renascimento e na Modernidade – a mudança para nossos dias é nominal: de “Europa” para “Estados Unidos da América”. Ele nos diz: “Um memorial francês do fim do século XVII permite-nos saber que a Espanha dominava, por essa época, apenas 5% do comércio com ‘suas’ possessões coloniais, apesar do ilusionismo jurídico do monopólio: cerca de um terço do total estava em mãos holandesas e flamengas, uma quarta parte pertencia aos franceses, os genoveses controlavam mais de 20%, os ingleses 10% e os alemães, um pouco menos”. (GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*, São Paulo: editora Paz e Terra, 2009, p. 42).

[*La teoria marxista dela acumulación primitiva y industrialización del Tecer Mundo*, 1968] observa que os capitais acumulados a partir da extração dos metais preciosos das Américas “estimulou o ‘espírito de empresa’ e financiou diretamente o estabelecimento de manufaturas, dando grande impulso à revolução industrial” (*id. ibid.*). O caso mais evidente, ocorrido a partir das riquezas de Ouro Preto, é o desenvolvimento da indústria inglesa³⁸.

Montaigne, que nasce durante esse período da conquista das Américas pode presenciar o surgimento de uma nova ordem econômica, e em seus ensaios se dedica a questão do nativo indígena brasileiro, mesmo que matizada pela perspectiva do europeu. O séc. XVI foi testemunha de todas transformações – notáveis ou perniciosas – nos setores político, religioso e, sobretudo, econômico. A entrada de capitais estrangeiros estimulou o comércio interior dos países europeus, e com ele a classe responsável por sua administração: a burguesia; como sustenta Ullrich Langer, a expansão econômica produziu uma excepcional mudança social, movimentos na pirâmide social – a própria família de Montaigne foi por ela beneficiada³⁹. Em sua conduta e em sua opinião pessoal Montaigne admira a vida militar, característica de sua nobreza própria – *noblée d'épée* –, e repetidas vezes e insistentemente evoca seus títulos de nobreza: ordenado cavaleiro da ordem de São Michel [1571], *gentilhomme* da corte protestante de Henrique de Navarra [1577] (futuramente, Henrique IV, monarca católico). A “espada” era marca do serviço militar, da nobreza de cavalaria; um elemento comum a essa “velha aristocracia”, detentora dos meios de produção do capital.

Todos esses fatores compõem o contexto histórico das transformações ocorridas no Renascimento. Não se deve tomar esses cinco fatores como os únicos fatores de transformação do pensamento. Muito há para ser compreendido, por exemplo, pela

³⁸ “(...) a Inglaterra, seguindo uma política clarividente em matéria de desenvolvimento industrial, utilizou o ouro do Brasil para pagar importações essenciais de outros países e pôde concentrar inversões no setor manufatureiro. Rápidas e eficazes inovações tecnológicas puderam ser aplicadas graças a esta gentileza histórica de Portugal. O centro financeiro se trasladou de Amsterdã para Londres. Segundo as fontes britânicas, a entrada de ouro brasileiro alcançava 50 mil libras por semana em alguns períodos. Sem esta tremenda acumulação de reservas metálicas, a Inglaterra não teria podido enfrentar, posteriormente, Napoleão” (GALEANO, *op. cit.*, p. 79).

³⁹ O bisavô de Montaigne, Ramon Eyquem, enriqueceu em decorrência do comércio de peixes e frutos do mar, comprando a propriedade de Montaigne em 1477; seu neto, Pierre Eyquem, renuncia ao comércio e se junta a outros nobres em guerras na Itália – voltando de lá entusiasmado com o humanismo –, vivendo posteriormente como fidalgo em suas terras no Périgord. Montaigne, que nasce em 1533, filho de Antoinette de Louppes – que por sua vez pertencia a uma família de judeus espanhóis comerciantes (burgueses) convertidos ao cristianismo, os Lôpes – é o primeiro de sua família a renunciar ao sobrenome Eyquem, adotando apenas o nome de sua propriedade, “de Montaigne” (cf. LANGER, 2006, p. 9; 15-16).

perspectiva da arte. O já muito citado Hauser é uma preciosa fonte para a compreensão do séc. XVI a partir de estilos artísticos como o Naturalismo e Maneirismo – cujo representante filosófico mais importante é Montaigne⁴⁰. Seriam necessárias outras tantas páginas para tratar desse âmbito tão rico e plural da arte renascentista⁴¹. Os fatores aqui selecionados foram decisivos para mudanças no interior do humanismo – a referida “crise do humanismo”.

1.3. Linguagem e *práxis*: a função “etopoética” da retórica humanista

A partir da segunda metade do séc. XVI, presenciou-se a formação de um novo Renascimento, mais complexo, cuja principal questão orbita em torno da relação entre a atividade da reflexão teórica e as demais formas e forças vitais que determinam o conteúdo espiritual do sujeito. Como consequência, a atividade do pensar não será mais concebida como externo e isolado da vida; não representa uma “parte que se une a outras partes”, mas representa o todo da vida, conferindo-lhe expressão conceitual e simbólica. Em outras palavras, a nova “vida universal” pretendida pelos humanistas do séc. XVI conduz à exigência de “um novo universo de pensamento” (CASSIRER, 2001, p. 11): a vida se reflete no pensamento e nele encontra sua plenitude⁴².

Um dos exemplos que ilustram essa mudança no eixo temático é a *práxis* da linguagem humanista. Já dissemos anteriormente que os humanistas se caracterizavam inicialmente por serem professores de retórica e gramática latina e grega. A partir da segunda metade do séc. XV, sobretudo pela influência de Erasmo de Rotterdam, o humanismo francês conceberá a linguagem como meio de expressão do contanto entre homem e mundo; a linguagem, aqui, não deve ser resumida ao estudo da gramática e da retórica. Na interpretação de Richard. L. Regosin, a ênfase humanista na “linguagem” foi uma literária, uma figura retórica⁴³ importante para compreender aspectos textuais

⁴⁰ “Montaigne e Giordano Bruno são sem dúvida os dois filósofos mais importantes e representativos do maneirismo” (HAUSER, 1993, p. 48).

⁴¹ A relação entre humanistas e artistas é descrita por C. Hope e E. McGrath: “The ideals of humanists could have influenced artists, by encouraging them to emulate the achievements of their ancient predecessors. Equally, artists could have influenced humanists, by opening their eyes to the aesthetic and historical significance of ancient art and architecture” (HOPE, Charles; McGRATH, Elizabeth. *Artists and humanists* in KRAYE, 2012, p. 161).

⁴² A. Hauser apresenta da seguinte maneira essa “revolução”: “Com isso, chegou a terceira e última fase na história do relacionamento do indivíduo consigo mesmo, a fase em que o próprio individualismo se tornou questionável, depois de impelido a extremos absurdos, sendo seu representante característico o indivíduo alienado de si mesmo” (HAUSER, *op. cit.*, p. 37).

⁴³ “The emphasis on language, its rhetorical figures and strategies, has shed important light on how Montaigne sought to compose both book and self through the act of writing. The status of the reader has been enhanced by making him responsible for actively producing meaning from the text, meaning no

importantes. Era uma preocupação dos escritores do séc. XVI refletir, conscientemente, na escrita o confronto das dualidades e duplicidades da linguagem (cf. REGOSIN, *op. cit.* 45-46). A indissociável relação entre teoria e prática exigiu que os humanistas articulassem e desenvolvessem técnicas que realizassem em um só plano – da condição humana – a convergência entre pensamentos, estudos literários, criações artísticas e desenvolvimentos científicos.

Se atentamos para os projetos filosóficos característicos da baixa Renascença o que percebemos é a inexistência de uma distância ontológica entre teoria e prática; observamos a ideia de uma “unidade fechada em si”, da compreensão da teoria e prática como aspectos diversos da mesma totalidade: a vida humana. Por exemplo, o conceito de “harmonia”, nas obras de Da Vinci [*Homem Vitruviano, Gioconda*] e de Leon Alberti [*Tempio Malatestiano*] – que projetou o maior número de construções na Renascença. Fazia parte do projeto filosófico desses humanistas renascentistas a caça de uma teoria, voltada para a prática, que em si mesma pudesse fazer convergir ou interagir filosofia, política, literatura, arte, argumentação lógica e recursos retóricos. Essa empreitada foi traduzida no pensamento montaigniano por uma práxis da linguagem que trazia para o modo de exposição do discurso, para o estilo propriamente dito, a responsabilidade de revelar o sujeito e o mundo. Um exemplo dessa imbricação entre arte e pensamento é a *Librarie* de Montaigne: sua biblioteca particular, decorada com máximas gregas e latinas, reflexo do apreço humanista das palavras sobre as imagens, especialmente para a transmissão de preceitos éticos e filosóficos. Montaigne, que não desconhecia nem negligenciava as produções artísticas, reconhece as implicações psicológicas, e até mesmo eróticas, da forma [estilo] (cf. HOPE; MgGRATH, in KRAYE, 2012, p. 195).

Em contraposição a uma prática filosófica puramente teórica, Richard Regosin defende que Montaigne escreve como um “pensador da verdade” (*thinker of truths*), isto é, como um artista que expõe e descobre os segredos e as nuances do pensamento no plano da linguagem; engajado num modo de exploração que, apenas em decorrência de um movimento filológico (lexical e estilístico), revela a si mesmo com uma questão

longer placed there by the authoritative author or embodied as the representation of human experience.” (REGOSIN, 1984, p. 38).

filosófica. (REGOSIN, *op. cit.*, p. 40). A hipótese de Regosin é compreender os *Ensaaios* como esforço de “recriação do ‘sujeito’”⁴⁴.

Esse conjunto de práticas, influenciadas pela retomada do pensamento greco-romano na Renascença, é chamada por Foucault de “artes da existência” – ou *tekne tou biou*, para usar a expressão grega; que deve ser entendida como práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também “procuram transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e certos critérios de estilo” (FOUCAULT, 1998, p. 15)⁴⁵.

Essas “práticas de si” fazem parte da ciência ética da Antiguidade, como mostram as análises de Foucault e de Hadot, embora essas técnicas tenham sido incorporadas pelo cristianismo, mudando radicalmente em sua “substância ética”. Os textos de filosofia clássica e imperial que foram retomadas na Renascença permitiram a reintrodução dessas técnicas de existência do contexto da pré-modernidade. Tais textos são “práticos”, ou seja, são “eles próprios, objetos de ‘prática’ na medida em que eram feitos para serem lidos, aprendidos, meditados, utilizados, postos à prova, e visavam, no final das contas, constituir a armadura da conduta cotidiana” (FOUCAULT, *id.*, p. 16). A função dessas obras filosóficas, recorda o filósofo contemporâneo, é de serem “operadores” que permitiriam aos indivíduos realizar o exame de consciência, interrogando-se sobre sua própria conduta – velar, formar e conformar a si próprio como “sujeito ético”. Para usar uma expressão já presente em Plutarco, os textos filosóficos possuem, portanto, uma função “etopoética”. O ensaio montaigniano, por exemplo, é repleto de digressões, interrupções e paradoxos, refletindo em seu estilo o “status decadente da linguagem” – o próprio ensaio exige uma disposição poético-literária e, até mesmo, retórica para se exprimir (I, 26, 146/218 A, 169/253 AC)⁴⁶.

⁴⁴ Interest has begun to shift from the essays as re-creation of the "subject" (Montaigne and his ideas) to a concern with the writing itself, its internal workings and mechanisms, its rhetorical devices and arguments. Consequently, the subject of the essays, some of these critics have implied, is properly constituted only as a function of the internal workings of the text. (REGOSIN, *op. cit.*, p. 37).

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998. Segundo o filósofo, Burckhardt já havia sublinhado em sua obra a importância dessas artes da existências e “técnicas de si” para o Renascimento.

⁴⁶ “De muito melhor grado torço [deforma, modifica, altera] uma boa frase para costura-la em mim do que torço meu fio [do discurso] para ir buscá-la. Ao contrário, cabe às palavras servir e seguir; e que o gascão o consiga, se o francês não conseguir até lá” (I, 26, 171/256 CA).

1.4. A linguagem humanista de Montaigne: o ensaio da interioridade

O foco da pesquisa dos humanistas do séc. XVI recai sobre a textualidade (a escritura), e não é diferente com Montaigne. Vimos anteriormente que se determinado código linguístico é insuficiente para escrita do ensaísta, de bom grado ele há de procurar um outro código, uma outra língua que lhe sirva; há de “torcer” as palavras para que estas produzam um novo estilo. Conforme um trecho dos *Ensaaios*:

“O falar que aprecio é um falar simples e natural, tanto no papel como na boca; um falar suculento e musculoso, breve e denso, não tanto delicado e bem arrumado como veemente e brusco (...) antes difícil que tedioso, livre de afetação, desordenado, descosido e ousado: cada trecho conforme seu corpo próprio, não pedantesco, não fradesco, não rabulesco (...)” (I, 26, 172256 AC).

Montaigne tanto apresenta seu ideal de fala – “simples e natural” –, na oralidade e na escrita, quanto critica um tipo de linguagem que seja calcada em retóricas religiosas (estilo fradesco) ou retóricas sofisticadas dos advogados (estilo rabulescos). Atacando de uma só vez a linguagem eclesiástica e a retórica clássica, o filósofo apresenta sua alternativa ao debate: o estilo ensaístico, livre do pedantismo, da afetação, mas ainda assim consistente e prazeroso, marcado pela dialética e despretenso; um estilo que se insinua na fala, tornando-a simples e natural, e que se imiscui na escrita tornando-a “descosida” e “desordenada”.⁴⁷

Quanto à linguagem dos *Ensaaios*, o que a caracteriza é “transitoriedade”: “Escrevo meu livro para poucos homens e para poucos anos. Se fosse uma matéria para perdurar, seria preciso confiá-la a uma língua mais firme” (III, 9, 982/296 B). Montaigne não escreve para nós; sabe que a matéria de sua obra é transitória – tanto seu assunto quanto seu ensaio são, ambos, “passagem” –, de modo que escrever para uma posteridade próxima (parentes e amigos próximos). O ensaísta confessa que se desejasse que seu livro permanecesse o escreveria em latim, não em francês, uma língua que no séc. XVI apresentava sua sintaxe, morfologia e semântica ainda instáveis⁴⁸ – “Pela

⁴⁷ “De bom grado venho imitando esse descaso que se vê em nossa juventude, no porte de suas vestimentas: o manto de banda, o capote em um ombro, uma meia mal esticada, o que manifesta uma altivez desdenhosa desses ornamentos estrangeiros e despreocupada de artifícios. (...) fazemos bem em desviar-nos um pouco para o natural e o despretenso” (I, 26, 172/257 BC).

⁴⁸ “O Renascimento é uma época única na história das literaturas e das línguas europeias; ele marca o fim da dualidade das línguas e uma transformação linguística. (...) Essa delimitação de línguas fazia-se sentir em relação a cada coisa, cada noção, cada ponto de vista. Pois é verdade que duas línguas correspondem a

contínua variação que a nossa [língua] tem seguido até agora, quem pode esperar que sua forma atual esteja em uso daqui a cinquenta anos?” (*id.*, *ibid.*)⁴⁹. Montaigne adequa a si mesmo até mesmo a língua que adotada para se expressar – em francês para homens e mulheres da nobreza, em latim para eruditos e homens da ciência, em gascão para conterrâneos seus, em italiano quando em viagem à Itália. Montaigne adota como veículo para seu estilo uma língua vacilante para a representação literária de um objeto igualmente vacilante; para os objetivos almejados pelo filósofo, bastava uma língua de pouca duração: “Ela escapa diariamente de nossas mãos e desde que estou vivo já mudou em metade” (III, 9, 982/296 C).

Chamamos atenção para o ensaio “Dos livros” (II, 10), através do qual Montaigne dá a conhecer a si mesmo, representando seu *eu* em meio aos gostos intelectuais; um ensaio que também apresenta uma importante crítica da cultura erudita da linguagem. Chamando também a atenção para o ensaio como um exercício de sua faculdade de julgamento, Montaigne nos diz:

“Está aqui puramente o ensaio de minhas faculdades naturais, e não das adquiridas; (...) Quem estiver em busca de conhecimento que o pesque onde ele se aloja: não há nada que eu professe menos. Estão aqui minhas fantasias, pelas quais não procuro dar a conhecer as coisas e sim a mim mesmo...”. (II, 10, 407/114 A).

Definindo os *Ensaio*s como o “ensaio de minhas faculdades naturais”, Montaigne recusa expressamente qualquer pretensão dogmática ou absoluta. São tentativas [*essais*] e experiências particulares; reflexões feitas de um único e singular ponto de vista. Montaigne, que se confessa inapto para o conhecimento, só é capaz de

duas concepções de mundo. (...) a fronteira que dividia as duas culturas, a popular e a oficial, passava diretamente, em uma das suas partes, pela linha divisória das duas línguas: a vulgar e o latim. A língua popular, ao englobar todas as esferas da ideologia e ao expulsar desse domínio o latim, veiculava os pontos de vista novas, as formas novas de pensamento, as apreciações novas” (BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 2013, p. 410-411).

⁴⁹ Montaigne escreve em francês pois em sua época a língua estava em vias de construção e estabelecimento: “Encontro em nossa língua bastante material [palavras], mas uma certa falta de elaboração” (III, 3, 874/133 B). O latim que representava a imobilidade da linguagem medieval e escolástica. “Especially in the sixteenth century, some Greek authors—including a few philosophers--attracted vernacular translators, but Latin remained the functional language of learning throughout the whole period. Italian, French, Spanish, German, English, and other modern languages became the ordinary vehicles of serious philosophy only after the midsixteenth century. The humanist movement of the fifteenth century and later equipped more and more philosophers to cope with Plato or Aristotle in Greek, but even the most skillful Hellenists continued to express their own thoughts in Latin. This common language of learning connected not only Paris and Rome but also Aberdeen and Cracow, Stockholm and Prague” (COPENHAVER; SCHMITT, 1992, p. 11).

produzir “fantasias”⁵⁰; fantasias essas, que por sua vez, permitem que o leitor faça uma imagem real de seu autor. Como antecipa P. Villey na introdução ao ensaio, “aqui tudo é pessoal; o interesse está unicamente em levar-nos a conhecer Montaigne e despertar nossas impressões no confronto com as suas”. Confessando não possuir “garantia de certeza alguma”, sobretudo por sua “pouca leitura” e por péssima memória, Montaigne prefere relatar a si mesmo – conhecimento que se dá não pelo conteúdo do ensaio, e sim por sua forma: “Não se dê atenção às matérias e sim à maneira como as apresento” (II, 10, 408/114 A). Montaigne escolhe seu tema e ocupa-se em elaborar seu estilo com a finalidade de representar a si mesmo. À medida que registra seus “devaneios” (409/116 A) e divulga suas “fantasias”, o que o ensaísta revela não é outra qualidade senão seu próprio ser, “em meu andamento natural e habitual, tão descontraído como é”. Para realizar seu objetivo o filósofo “deixa-se ir” tanto no conteúdo – digressões ao tema – quanto na forma – “não se trata aqui de matérias que não seja permitido ignorar ou abordar ao acaso e irrefletidamente” (409/116 A).

O ensaísta justifica sua abordagem afirmando que seu parecer sobre as coisas é estritamente particular: “O que opino sobre elas [as coisas] é também para expor a medida de minha visão, não a medida das coisas” (410/118 A). O que os *Ensaaios* revelam são os produtos da meditação filosófica e do exercício de registrar seu *eu* na escrita. A conclusão disso é a ênfase no estudo dos autores antigos como uma preparação para o exercício da vida: “Não procuro neles [nos livros] mais do que a ciência que trate do conhecimento de mim mesmo, e que me ensine a bem morrer e bem viver” (II, 10, 409/116 A). A escrita está orientada, nos *Ensaaios*, para a aquisição do “bem supremo”; Montaigne o identifica à “volúpia” – “Todas as opiniões do mundo coincidem em que o prazer é a nossa meta” (I, 20, 81/119 AC) –, que o exercício do bem viver nos permite desfrutar.

⁵⁰ “O termo ‘fantasia’ também surge, nos *Ensaaios*, como sinônimo de concepção ou de imaginação (conotando igualmente a natureza fortuita e caprichosa de nossa faculdade de imaginar). Trata-se de uma faculdade própria, de uma das ‘peças da alma’ que, por mais que ambigualmente se mescle com as demais, é possuidora de particularidade e de vida própria, por assim dizer, nos *Ensaaios*” (EVA, Luiz. *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: edições Loyola, 2007, p. 404).

1.5. Humanismo e filosofia moral: a *l'humaine condition*

Montaigne não concebe um tipo ideal ou um modelo exclusivo de humanidade⁵¹; como postular uma categoria conceitual universal quando sua experiência só lhe revela o movimento, a passagem, a impotência de nossa razão, a incerteza de suas representações e a impossibilidade de conhecer o “ser” das coisas? Como fixar um conceito se o terreno epistemológico sobre o qual ele se fundamenta não passa de um solo movediço?⁵² O esforço montaigniano é por tentar estabelecer não um conceito – isso ficou reservado à recepção da filosofia ensaística nos séculos seguintes –, mas uma imagem; o retrato⁵³ do *eu* montaigniano no instante em que este toma e apreende determinado objeto. No caso dos *Ensaïos* o objeto do estudo do ensaïsta é o homem, “(...) c'est un subject merueilleusement vain, divers, et ondoyant” (I, 1, 9/10 A). Esse tema, esse assunto que Montaigne diz “maravilhosamente vão, diverso e ondulante” é o homem; sua essência, sua natureza própria – isto a que Montaigne chama, entre outros termos, de *l'humaine condition*.

O conteúdo inovador e inaugural de Montaigne é fazer da interioridade humana o objeto de estudo e de exercício moral; revelar a si mesmo – “Je propose une vie basse, et sans lustre” (III, 8, 805/28 B) –, mas não por uma marca “particular e externa”, mas por seu “ser universal” [*mon estre universel*], isto é, a partir de si mesmo e de suas próprias experiências: Montaigne já não parte de livros, como em 1572; parte de sua experiência pessoal cotidiana. Nos ensaios redigidos após 1580 o ensaïsta experimenta novos alcances para sua filosofia moral: “Ligamos toda a filosofia moral tão bem a uma vida comum e privada quanto a uma vida de mais rico estofa: cada homem porta em si a forma integral da condição humana” (*id.*, *ibid.*).

⁵¹ “Montaigne défend un humanisme sans réserve, car il place la dignité de l’homme non dans un archétype d’humanité accessible à certains seulement, mais dans une condition universelle qui n’est autre qu’une capacité indéfinie de variation et de transformation. Cette capacité, qui définit l’homme dans sa dignité, est universelle car elle est présente même dans les vies les plus diminuées, les plus affaiblies.” (BOURIAU, Christophe. “Dignité humaine et imagination selon Montaigne”. *Camenaë* n° 8, décembre 2010, p. 4).

⁵² “A experiência segundo Montaigne não apresenta nem os caracteres físicos ou ontológicos da regularidade, da previsibilidade, da dimensão acumulativa, da estruturação temporal forte; nem os caracteres éticos da maturidade, da moderação, do julgamento aguçado. A experiência é em geral pensada como produto da homogeneidade e da estabilidade. Não é o caso em Montaigne” (SÈVE, Bernard. *Montaigne: Des règles pour l’esprit*. Paris: Press Universitaires de France, 2007, p. 108).

⁵³ “Nesse ponto, Montaigne declara a esse proposito que ele tem doravante um objeto ao escrever os *Ensaïos*, e esse objetivo é o 'estudo do eu', 'a pintura do eu'. E, de fato, os *Ensaïos* serão todo doravante não apenas as ideias de Montaigne, mas sua vida, suas experiências, seus humores, de suas fantasias. A palavra *essai* à época que teve precisamente o sentido de experiência” (VILLEY, 1926, p. 345).

O ponto de partida para a filosofia moral de Montaigne é esse todo integral da forma humana, *l'humaine condition*. O ensaísta não parte de esquemas ou qualidades universais para descrever o homem; ele toma a si mesmo, sua “vida qualquer” como matéria para reflexão, e passa a uma detalhada e exata descrição de um só exemplar: Michel de Montaigne: “Os outros formam o homem; eu o *recito*, e reproduzo um *homem particular...*” (III, 2, 804/27 B – grifos nossos). O reconhecimento da inescapável singularidade de cada condição humana presente em cada um dos indivíduos vem a se encontrar com a exigência do autoconhecimento no âmbito da composição dos *Ensaaios*; Montaigne tem a convicção de que não há absolutamente nenhum conhecimento ou ciência cuja aquisição seja possível com tal perfeição e exatidão que dispensaria o conhecimento de si mesmo: “Para ele, o conhece-te-a-ti mesmo não é só uma exigência prática e moral, mas também uma exigência da teoria do conhecimento.” (AUERBACH, 2013, p. 265)⁵⁴.

Se questionado sobre a natureza humana, sobre a essência dos seres humanos Montaigne responderia: sua “condição humana”. A *humaine condition*, mas uma das manifestações da natureza é sentida e vivenciada também como inconstância e ondulação. Há um paralelismo entre a experiência do eu para consigo – o exame de consciência conduz ao reconhecimento da “passagem” –, e a experiência da impermanência e contingência do mundo concreto – que é diversidade, transformação e movimento. A *l'humaine condition* de Montaigne assume como qualidade essencial a natureza contraditória e variável dos costumes e da cultura; portanto, se trata de extrair dessas diversas manifestações culturais os exemplos e preceitos que podem servir como alimento nutritivo para a alma. O preceito de conduta para a questão da “condição humana” é aquele que incita os homens o desejo de “seguir a natureza” – a *sequere naturam* que falamos anteriormente: preceito característico sobretudo da escola helenística cínica – a ideia de “retorno à *physis*”⁵⁵. Na filosofia montaigniana, o ensaísta interpreta esse retorno como a aplicação prática do preceito de delfos do “conhece-te a ti

⁵⁴ AUERBACH, Eric. *Mímesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Trad. J. Ginsburg. São Paulo: Perspectiva, 2013.

⁵⁵ “O cínico escolhe seu gênero de vida por considerar que o estado de natureza (*physis*), tal qual se pode reconhecer no comportamento do animal ou da criança, é superior às convenções da civilização (*nómos*). Diógenes joga fora sua tigela e sua taça ao ver crianças que dispensam utensílios, e se sente assegurado em sua maneira de viver ao ver um rato escondido comer algumas migalhas de pão. (...) Sua filosofia é totalmente exercício (*áskesis*) e esforço, pois os artifícios, as convenções e comodidades da civilização, o luxo e a vaidade enfraquecem o corpo e o espírito” (HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Sandra Garcia. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 164).

mesmo”. Como para Sócrates, Montaigne buscava na prática filosófica o reconhecimento da ignorância de sua condição.

Nas adições posteriores à edição dos *Ensaaios* de 1588 e nos acréscimos do Exemplar de Bourdeaux, Montaigne apresenta uma finalidade para os *Ensaaios* diferente daquela enunciada na advertência “Ao Leitor”: em 1580 o ensaísta estabelece como finalidade de sua escrita o “autorretrato”, a “pintura de si” para a posteridade próxima e para um restrito círculo de parentes e amigos, nas edições mais tardias dos *Ensaaios* o que encontramos o desejo do filósofo de fazer de seu relato uma ontologia da “condição humana”. Certamente Montaigne não é dogmático nem tem pretensões objetivas de estabelecer uma ontologia, porém, deseja revelar a realidade de nossa condição. Como nos diz Pierre Villey:

“[Montaigne] pretende ser útil aos seus leitores e já não diz que é para seus parentes e amigos que escreve. Se somos todos diferentes uns dos outros em alguma coisa, também nos parecemos todos em outros pontos, e conseqüentemente a experiência de cada homem pode em certa medida ser utilizada para todos os homens” (VILLEY, A vida e a obra de Montaigne, introdução aos *Ensaaios*, 2002, p. LXXV).

A filosofia moral de Montaigne toma como ponto de partida para a conduta a recusa de qualquer espécie de subordinação ou formatação; sua experiência lhe revela que a “condição humana” não possui outra qualidade que não a diversidade e a impermanência. O que equivale a dizer que o sujeito montaigniano não está definido pela grafia antiga de *subject* como “súdito”, e sim como um novo conteúdo, um novo *sujet*, que carrega consigo a identidade da múltipla *l'humaine condition*. A natureza, que desconhece a similitude ou semelhança, não produziu um objeto ou ser que fosse idêntico ao outro⁵⁶; e mesmo em seu interior o homem diverge de si mesmo de instante a instante. Diante dessa dupla realidade da transformação perene, os ensaios montaigniano são o retrato de um exercício constante de um juízo confrontado incessantemente com a diversidade e a mutação.

⁵⁶ Bernard Sève nos apresenta “princípios de diferença e totalidade do real”, que melhor esclarecem nosso ponto: 1) diferenças que marcam a natureza; 2) as diferenças, humanas e sociais, entre os seres humanos; 3) as diferenças internas ao sujeito; 4) a posse “mè-ontologique” do princípio da diferença (cf. SÈVE, *Des règles pour l'esprit*, 2007, p. 110). Ele nos diz: Nunca dois homens julgaram do mesmo modo a mesma coisa. E é impossível ver duas opiniões exatamente iguais, não somente em diversos homens, mas num mesmo homem, em diversas horas” (III, 13, 1067). Essa diferença interna no indivíduo em Montaigne tem um nome, que é ‘inconstância’ (II, 1, 332)” (cf. *id.*, p. 117-118).

Os *Ensaaios* são não só um relato da individualidade de seu autor, como nos últimos momentos de sua composição Montaigne desloca sua ênfase para a concentração do sujeito sobre a escrita; isto ocorreu como consequência da mudança que se efetivava no interior do ensaísta à medida que compunha seus ensaios: “O movimento, portanto se inverte: ao invés de o autor transmitir sua marca pessoal à sua criação, é esta que transmitirá sua identidade a Montaigne” (LIMA, 1993, p. 82). A expressão que caracterizaria os *Ensaaios* montaigniano é “transcendência íntima”, na qual sujeito e objeto trocariam “suavemente” de posto.

Segunda o pensamento de Montaigne nenhum homem poderia ser excluído da ‘humanidade’ porque ele não corresponde a tal modelo cultural, ou a tal grau de santidade, ou a tal norma social, etc. É da condição humana poder se transformar indefinidamente, sem se subordinar ou aprisionar a modelos de natureza: Para Montaigne, o homem não tem uma forma natural, mas dá forma à sua vida pelas atividades e costumes que adota: “é o costume que dá forma à nossa vida” (III, 13, 1080/?):

“A condição humana se presta assim à multiplicação, à variação infinita de suas formas de vida. Apenas o homem, entre todos os seres terrestres e celestes, pode decidir sua forma de vida. Seja como forma, a ideia de uma ‘natureza’ humana contém a ideia de uma predestinação ontológica (...), aquela de ‘condição’, em revanche, designa uma abertura sobre uma pluralidade de orientações possíveis” (BOURIAU, 2007, p. 4).

Dessa perspectiva, a humanidade é capacidade de se “metaformosear” presente em cada um. A espécie humana adquire sua humanidade na medida em que atualiza essa capacidade. O humanismo montaigniano está, portanto, fundamentado sobre o ponto de vista “heraclítico” da vida humana, sobre a possibilidade de variar suas formas de vida – “(...) eu o descrevo, e reproduzo um homem particular muito malformado e o qual, se eu tivesse de moldar novamente, em verdade faria muito diferente do que é.” (III, 2, 804/27 B). O estudo acerca da humanidade do homem vem acompanhada de uma crítica da linguagem. Montaigne se contrapõe à retórica humanista, que criava uma distância entre as palavras e as coisas, e que postulava a linguagem como autônoma do sujeito. “(...) devemos nos proteger contra as generalizações do conceito e da linguagem. (...) a crítica da linguagem em Montaigne está conectada com sua qualitativa individualidade e categoria de variedade” (FRIEDRICH, 1991, p. 156). Para Montaigne,

e essa é sua crítica, a linguagem não estava desassociado do exame analítico do homem: tanto o sujeito quanto a linguagem estão subordinado ao movimento perene das coisas, de modo que, em ambos, pode-se verificar a mobilidade e a variação. A linguagem vem acompanhada da transformação, de modo que toda aproximação para com ela, e dela para com o sujeito, é sempre por um “flutuante momento” (id., p. 157). Não só a “humanização” quanto a possibilidade de entender e julgar os atos dos outros homens passa pela pesquisa da *l’humaine condition* geral⁵⁷.

No Renascimento, bem como nas tradições filosóficas que o animam, o conhecimento de si mesmo possui um interesse puramente teórico; na Renascença esse preceito não é apenas mais um tema para a especulação filosófica, mas era reconhecida como uma obrigação fundamental do homem. A figura filosófica mais emblemática da convergência desses ideais é Sócrates. O filósofo ateniense defendeu o ideal de uma verdade objetiva, absoluta e universal, contudo, não ignorava que o tema filosófico disposto ao seu alcance é o terreno da ação moral. A filosofia de Sócrates, “se [esse] possui alguma, é estritamente antropológica” (CASSIRER, 2001, p. 10). Em Sócrates encontramos, segundo Cassirer, uma análise detalhada e meticulosa das diversas qualidades e virtudes humana, tais como bondade, justiça, temperança e outros, contudo, não se aventura a dar uma definição do homem. A resposta negativa de Sócrates – a famosa “ironia socrática” – aponta para uma concepção de homem, que podemos descobrir do mesmo modo que podemos conhecer a natureza das coisas físicas: “Se descrevemos as coisas físicas nos termos de suas propriedades objetivas, o homem só se pode descrever e definir nos termos de sua consciência” (id., p. 10). Aqui, a marca distintiva de Sócrates para a história da filosofia não é o conhecimento objetivo, quanto uma nova atitude filosófica: “ocupar-se consigo mesmo”. Essa é a tarefa a que Sócrates incube a Alcebiades realizar, se esse deseja fazer parte da política ateniense: o “ocupar-se consigo mesmo” é, portanto, uma exigência não só individual, mas também, e sobretudo, política – sem o governo de si mesmo dificilmente Alcebiades poderia governar corretamente a cidade (*Alceb.*, 127 d-e). Pierre Hadot considera o *Alcebiades*

⁵⁷ “Montaigne objeta com sua investigação da vida comum o reconhecimento da *l’humaine condition* em geral. Manifesta com essa vontade o princípio heurístico do qual fazemos uso continuamente – consciente ou inconscientemente, sensata ou insensatamente – quando estamos empenhados em avaliar e julgar os atos dos outros homens: aplicamos-lhes as escalas que a nossa própria vida e nossa própria experiência interna nos oferecem; de tal forma que “o nosso conhecimento dos homens ou da história depende da profundidade do nosso conhecimento de nós mesmo e da amplidão de nosso horizonte moral.” (AUERBACH, 2013, p. 265).

platônico um dos textos introdutórios da temática da “cultura de si” na Antiguidade (HADOT, 2011, p. 65-66). Essa fórmula designa o que os gregos antigos chamavam de *heautou epimeleisthai*, isto é, aplicar-se sobre si, ocupar-se consigo mesmo⁵⁸.

Se Sócrates não formula uma definição última para a natureza humana, temos, por outro lado, a indicação de que o ser humano é uma criatura que constantemente busca a si mesmo – “Uma vida não examinada [*anexetastos bios*] não vale a pena ser vivida”, afirmou Sócrates no diálogo platônico *Apologia a Sócrates*. Uma postura filosófica que assegure que as ações do sujeito estarão em conformidade com suas crenças é admirada por Montaigne. Sócrates é o “mestre dos mestres” (III, 13, 1076/439B) porque em sua prática cotidiana o filósofo ateniense guardava sua medida, não afirmando nada além do seu desconhecimento, cuidando para que suas ações correspondessem a sua filosofia. Na compreensão de Montaigne, Sócrates faz “sua alma mover-se com um movimento natural e comum” (III, 12, 1037/380B), e por isso é um paradigma de conduta ética, de conversão a si mesmo:

“Não precisamos da ciência para vivermos a nosso gosto. E Sócrates nos ensina que ela está em nós, e a maneira de encontrá-la e de recorrer a ela. Toda essa nossa sapiência, que está além da natural, é mais ou menos vã e supérflua” (III, 12, 1039/383B).

Influenciado pela figura socrática, o filósofo de Bourdeaux adota uma postura ética que procura obedecer às condições existenciais e as qualidades essenciais do sujeito. Assim como sua obra é consubstancial a si mesma, suas opiniões estão em harmonia com sua prática filosófica: “Das ideias das filosofias, adoto de melhor grado as que são mais sólidas, isto é, as mais humanas e nossas: minhas opiniões são rasteiras e humildes, em conformidade com meu temperamento. (III, 13, 1113/497 B). “Viver a nosso gosto”, “conformidade com meu temperamento” são expressões de um posicionamento filosófico que não extrapola os limites de nossa condição humana e de nossa liberdade individual. O posicionamento de Montaigne sobre a finalidade da

⁵⁸ Foucault por sua vez utiliza o termo “cuidado [*souci*] de si” – termo também empregado por Hadot, porém não para falar do pensamento antigo, mas de sua reatualização. Tanto “cultura” quanto “cuidado” correspondem às “artes da existência” [*tekne tou biou*]. Foucault defende que é consagrado ao valor da intenção moral de Sócrates o núcleo central desse conjunto de práticas da Antiguidade que tinham por finalidade a transformação moral e individual. Em suma, a “arte da existência” desenvolveu-se em procedimentos e “práticas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ela constitui assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações (...); ela proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e elaboração de um saber” (FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2009, p. 50).

filosofia moral torna o pensamento montaigniano único no quadro dos pensadores do Renascimento; sua insistência por fazer convergir sobre a escrita o caminho para o “conhece-te a ti mesmo” e para o agir ético, tudo isso mediado pelo tomar a si mesmo como objeto de sua arte e princípio de ação.

A ética montaigniana é a realização da dupla tarefa, ação ética e criação estética: Trata-se da exigência de um retrato (criação artística, trabalho estético) e ação ética (conduzir-se, salvar-se, viver). Montaigne aproveita as dissensões entre as filosofias antigas e renascentistas acerca dos limites do conhecimento humano e da aquisição da felicidade em seu próprio benefício, recombina elementos de tradições diversas, e frequentemente jogando com suas oposições, para apresentar novas soluções a partir de uma reconstrução dos problemas filosóficos antigos e medievais. Desse movimento combinatório, digressivo, e muitas vezes paradoxal surge o ensaio montaigniano: meio de verificação da consciência e instrumento de aperfeiçoamento moral⁵⁹. A reciprocidade observada entre a postura existencial de Montaigne e suas concepções nos *Ensaaios* só nos mostram a busca do autor por fundamentar sua própria identidade:

“E, mesmo que ninguém me leia, acaso terei perdido meu tempo ao entreter tantas horas ociosas com pensamentos tão úteis e agradáveis? Ao modelar sobre mim esta figura, tantas vezes tive de me ajustar e compor para transcrever-me que o molde se consolidou e de certa maneira formou a si mesmo. (...) Não fiz meu livro mais do que meu livro me fez, livro consubstancial ao seu autor, com uma ocupação própria, parte de minha vida (...).” (II, 18, 665/498 C)

As diretrizes da conduta de Montaigne estão fundamentadas sobre uma “autocultura”, ou *culture de l’ame* (II, 17, 656/486 A), que remonta à fórmula de Cícero nas *Tusculanas* de *cultura animi* (*Tuscul.* III, 13, apud FRIEDRICH, 1991, p. 307-308). Nesse tipo de cultivo do espírito humano, a finalidade de toda ética é *vivre à propos*; ou seja, viver em conformidade com a vida, e unicamente para desfrutá-la, como dirá o ensaísta: “Nossa grande e gloriosa obra-prima é viver adequadamente” (III, 13,

⁵⁹ “(...) a busca do refinamento do estilo como noção que faz convergir ética e estética bem poderia ser indicada como o supremo alvo moral montaigniano, se noções mais gerais como medida, ritmo, natureza não dividissem tal posto. Veja-se que a instabilidade do aparato conceitual montaigniano – multiplicidade e mobilidade dos sentidos dos termos – é deliberada, parecendo ser considerada mais eficaz pelo seu autor do ponto de vista, tanto da felicidade da representação, quanto da força de convencimento” (AZAR FILHO, Celso M. “Morte e prazer: sobre a noção de exercício em Montaigne”. In: PINHEIRO, Marcus R.; AZAR FILHO, Celso M. *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: Editora da UFF, 2013, p. 174, nota 12).

1108/489 C). Pensamento filosófico e desejo artístico se realizam no exercício da vida: transforma a vida em princípio e finalidade de todo esforço filosófico. Esse é o aspecto autorreferente do pensamento montaigniano, uma vez que a vida “tem de ser seu próprio alvo, o seu próprio propósito”. Se nossa vida é nossa “grande e maravilhosa obra prima” cabe a nós sabermos conduzi-la: “Soubeste planejar e manobrar vossa vida? Cumpriste a maior tarefa de todas” (III, 13, 1108/488 C).

No ensaio “Da presunção” (II, 17) encontramos formulações semelhantes: “Em suma, para voltar a mim, a única coisa pela qual me valorizo um pouco é algo que homem nunca se considerou falho: meu elogio é banal, comum e vulgar” (II, 17, 656/486 A). Os sábios, a quem Montaigne diz que compete a “jurisdição livresca” (657/486 C), só reconhecem valor filosófico na ciência, e não aprovam outro procedimento ao espírito humano que não “o da erudição” e da “arte” – procedimentos artificiais. Montaigne, cuja alma é “bem ajustada” (657/487 C), prefere as ocupações mais banais e comuns; aquilo que é dito “vulgar” por uma elite da palavra, isto é, a atenção à sua própria vida. Enquanto os filósofos, que do alto dos “píncaros” da filosofia não fazem surgir no indivíduo “nenhum aperfeiçoamento real” (III, 13, 1077/442 B), estavam preocupados apenas com problemas lógicos e com questões metafísicas, nos *Ensaíos* seu autor toma a si mesmo como objeto de estudo:

“O mundo sempre olha face a face; quanto a mim, recolho minha vista para o interior, fixo-a, ocupo-a nele. Cada qual olha diante de si; eu olho dentro de mim: só de mim me ocupo, examino-me sem cessar, vigio-me, experimento-me. Os outros vão sempre alhures, se pensarem bem; vão sempre adiante (..) eu giro em mim mesmo” (II, 17, 657/658/488 A).

O significado do projeto filosófico de Montaigne está resumido no trecho supracitado. A denúncia montaigniana é dirigida contra o estado de alienação ético-existencial dos indivíduos; contra estes que extraviam seus olhares da mais natural e essencial tarefa filosófica: conhecer a si mesmo. Montaigne, como Sócrates, faz de sua própria interioridade o objeto de sua prática filosófica: “giro sobre mim mesmo”. O percurso – *mét-hodós* – da filosofia montaigniana parte do *eu* para retornar sobre si. Não se trata, porém, de uma “cultura do ego”, uma vez que o autoconhecimento da interioridade passa pelo “conhecimento do outro” – mundo e indivíduos.

Todos esses exemplos retirados dos *Ensaíos* servem para confirmam a parte teórica das reflexões montaigniana estiveram a serviço de sua própria vida; a

composição dos *Ensaïos*, inicialmente um esforço de representação do *eu* [mimesis e pintura de si] é também o espaço de transformação da interioridade. Em seu relato não raro nos deparamos com os frutos práticos desse tipo de humanismo, tais como a crítica da intolerância e da tortura – J. Lacouture nos informa que por sua influência, Montaigne impediu que 14 mulheres acusadas de bruxaria fossem queimadas na fogueira ⁶⁰–, na relativização da cultura e na absorção da alteridade cultura em sua vida cotidiana, bem como em estilo de escrever, que apresenta as mesmas características de seu autor. Em suma, o que Montaigne denuncia com frequência é o não reconhecimento de nossa condição humana, dos limites aos quais a natureza nos encarregou de observar. O conhecimento adquirido a partir da cultura e a partir das ciências, se não acompanhados de um exame crítico de nossa consciência, bem como de um autoconhecimento por parte do sujeito conhecedor, pode se transformar na causa da vaidade denunciada por Montaigne. Na *Apologia de Reymond Sebond* (II,12) e em ensaios como “Da presunção” (II, 17) e “Da experiência” (III, 13), o ensaísta não poupa críticas a essa presunção humana de, ao se perceber portadora de um conhecimento, se colocar acima de sua própria condição. Se o conhecimento não for aplicado à vida, se as conclusões a que chegam os filósofos e cientistas não nos auxiliarem a viver bem, seus conhecimentos não passarão de vaidade.

Por sua perspicaz compreensão do *Ensaïos* como espaço de conversão do “cuidado de si” helenístico – que sob a pena de Montaigne revela-se com exercício de autoconhecimento e de ação – e do exame da consciência, a obra de Montaigne foi decisiva para o despertar da filosofia como “algo distinto de um discurso filosófico”. Sobretudo o ensaio “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20) foi marcante para seus estudos sobre o que é a filosofia antiga. Segundo ele, o “reconhecimento do valor infinito da vida em si mesma” foi a mais influente herança da filosofia antiga sobre o ensaísta, o qual compreendeu muito bem “o sentido da filosofia antiga, sobretudo epicurista” (HADOT, 2001, p. 199-200).

Habitualmente o séc. XVI é considerado e caracterizado como o início da Modernidade; talvez por sua antecedência cronológica em relação à modernidade. Período de transição, como todas as épocas históricas, o séc. XVI assiste ao colapso da

⁶⁰ Mas e quanto a efeitos mais diretos [dos *Ensaïos*] sobre a sociedade? Géralde Nakam sugere que o autor dos *Ensaïos* salvou nada menos que quatorze bruxas em Tours, em 1590” (NAKAM, *Montaigne et son temps*, p. 369 apud LACOUTURE, 1996, p. 152).

Renascença, bem como os primeiros humanistas presenciaram as últimas sombras da Idade Média. Nesse sentido, esse século é efetivamente um divisor para a história da filosofia ocidental: o colapso da Renascença criou as condições para o surgimento do “homem moderno”. Até então, esse homem do início do Renascimento era [também] um homem do passado, herdeiro da Antiguidade e da Idade Média; os humanistas, professores de literatura clássica, ávidos entusiastas da cultura e dos ideais greco-romanos. Essa primeira geração de filósofos e humanistas renascentistas, isto é, da alta Renascença, foi pouco atingida pela crise espiritual da Modernidade (HAUSER, 1993, p. 35); foram espíritos que ainda sentiram os últimos desdobramentos da Idade Média, e seus espíritos eram marcados pelo antinaturalismo, tradicionalismo, irracionalismo e antiindividualismo. Na baixa Renascença do séc. XVI o espírito do homem e do humanista renascentista sofre uma radical transformação. Usamos anteriormente a expressão de Cassirer, “renovação espiritual”, para ilustrar esse descolamento na ênfase espiritual desses períodos; acrescentamos que a transformação cultural que melhor ilustra essa “renovação” é a mudança operada no conceito de “individualismo”.

Após Renascença é que surgiram indivíduos “não só cômicos de sua individualidade mas que deliberadamente a cultivaram ou procuravam cultivá-la” (HAUSER, *id.*, p. 36). Até então existiam indivíduos que vivenciavam a individualidade sem a problematização do *eu*; após estes séculos renascentistas, o individualismo surge como um conceito e um modo de conduta e vivência. Isto só foi possível, entretanto, graças às mudanças no interior dos interesses humanistas e filosóficos, que passaram a cultivar o “exame de consciência” – só existe individualismo onde há consciência reflexiva e cultivo do ego, não apenas reações individuais a estímulos e impressões. A autoconsciência individual seria, portanto, legado da Renascença.

Sem dúvida, a revolução espiritual do séc. XVI foi produzida pelos séculos precedentes. Como tivemos oportunidade de verificar, a redescoberta e tradução de obras da cultura clássica, bem como a produção de cópias de manuscritos antigos permitiu que o conhecimento da antiguidade renascesse no Ocidente. A retomada de conhecimentos esquecidos e a concomitante produção de novos conhecimentos é o motor do Renascimento; uma boa metáfora para esse fenômeno é o termo “bricolagem”, ou seja, a reutilização do pré-fabricado: “O pensamento evolui retomando elementos pré-fabricados e preexistentes, aos quais ele dá um novo sentido em seu esforço para integrá-los a um sistema racional” (HADOT, 2012, p. 33). Neste contexto de retomadas

o ceticismo aparece pela primeira vez como uma força intelectual que marcou o séc. XVI, como um princípio básico da epistemologia moderna. Sobretudo através da filosofia de Montaigne, o ceticismo ressurgiu no Ocidente⁶¹ como fruto da crise do humanismo e do processo de desintegração da Renascença: “uma das primeiras e mais claras manifestações do espírito da Contra-Renascença, [o ceticismo] é uma das mais vívidas demonstrações do colapso do sistema de valores que a Renascença recebera da Idade Média e que ainda acreditava” (HAUSER, 1993, p. 46).

A “dúvida” em Montaigne, como ocorrerá em Descartes, era “metódica”: mesmo que ilimitado, o método dubidativo de Montaigne era provisório, isto é, era aplicado a todos os valores, mas não implicava a recusa absoluta de todos eles. O ensaísta, que não era um cético aos moldes de Pirro e de Sexto, sabia reconhecer os valores que sobreviviam à razão crítica e ao raciocínio cético – e que de algum modo infundiam significado à sua própria vida; não há nenhum valor, porém, que no pensamento de Montaigne seja aplicado universalmente a todas as pessoas, em todos os tempos e sob todas as circunstâncias – a utilidade de cada valor é sempre circunstancial. O ceticismo montaigniano estava fundamentado na certeza a cerca da relatividade dos valores e na natureza condicional e arbitrária da verdade: a instabilidade dos padrões morais e a variabilidade de nossas representações, da moda, do costume e dos hábitos é o ponto central da filosofia ensaística do filósofo de Bourdeaux. A revolução do pensamento montaigniano para o final do humanismo renascentista está no emprego do ceticismo para a relativização das verdades absolutas da tradição filosófica: “Qualquer que seja a validade atribuída a valores e princípios, estes não são de origem super-humana ou sobrenatural, mas se baseiam nos princípios humanos” (HAUSER, *id.*, *ibid.*). No pensamento de Montaigne nada é bom ou mau “em si”, mas essas qualidades são artificialmente, isto é, culturalmente, predicadas aos objetos; a lição de seu

⁶¹ J. Kraye nos informa que os humanistas foram responsáveis por trazerem de uma região a oeste de Bizâncio manuscritos dos textos mais influentes do ceticismo: as *Hipotiposes Pirrônicas* e o *Contra os Matemáticos.*, do médico e físico grego Sexto Empírico. O interesse pelas obras não era tanto filosófico, quanto etnográfico: esses textos portavam preciosas informações sobre o mundo antigo. A primeira exposição filosófica de Sexto, porém, foi realizada pelo sobrinho de Pico della Mirandola, Gianfrancesco, na obra *Examen vanitatis doctrinae gentium*: seguidor de Savonarola, ele emprega argumentos céticos de Sexto para demonstrar a irrealidade de todo conhecimento, em particular da filosofia aristotélica, comparando com a absoluta certeza da revelação divina da Bíblia. Somente em 1562 foi publicada uma versão latina das *Hipotiposes*, pelas mãos do historiador Henri Estienne; a publicação do *Contra os Matemáticos* ficou ao encargo de Gentian Hervet, sete anos depois (1569). No caso da filosofia montaigniana, os argumentos de Sexto foram utilizados por Montaigne como um arsenal contra o dogmatismo religioso e filosófico de seu tempo. cf. KRAYE, Jill. *Philologists and philosophers* in KRAYE, 2012, p. 155.

humanismo é: os valores que o homem cria para si não são eternos, imutáveis nem inequívocos.

A Renascença, e aqui concluímos, representou um período no qual a filosofia pode examinar as tradições do pensamento em que se situava, e na qual buscava compreender as mudanças linguísticas e culturais que o Ocidente atravessava. Nessa perspectiva, o estudo dos filósofos renascentistas beneficiou o surgimento da filosofia moderna, na medida em que permitiu uma maior aproximação entre filósofos e as obras da antiguidade greco-romana. Esses “monólogos anacrônicos”, na expressão de Hankins (2007, p. 341), ofereceu muitos paralelos entre a filosofia renascentista e a filosofia do passado; em uma época de fraturas e crises de autoridade, um novo pluralismo de perspectivas filosóficas, e de inquietantes revoluções na informação⁶². Sem essas aproximações para com a filosofia clássica – clássica e imperial –, o pensamento moderno dificilmente teria se desenvolvido. Seja como forma, na filosofia renascentista, como em todos os períodos da história do pensamento, defende Hankins, não há uma promessa de lucro imediato; o que os filósofos e humanistas puderam nos oferecer, isso eles nos dispuseram: a revelação da percepção do “todo” – percepção esta que surge no momento em que a filosofia se olha no espelho. No próximo capítulo buscamos compreender a relação que existe entre estilo e conteúdo filosófico nos *Ensaio*s, bem como o exercício ético e terapêutico de ordenamento do espírito que a composição ensaística lhe permite. O que desejamos remarcar aqui foi o ideal de eu montaigniano, segundo o qual o papel (*role*) da alma é forjar a si mesma – “prefiro forjar minha alma a mobiliá-la” (III, 3, 819/49 C).

⁶² “Tivemos filósofos hóstias à sistemas e demonstrações rigorosas, que duvidaram da possibilidade de argumento apodítico; filósofos que preferiram ver a filosofia como uma forma de terapia física ou de uma conversação civil, ou uma forma de persuasão e edificação. Tivemos céticos e fideístas; também houveram estes que procuraram no passado da filosofia visões alternativas de vida filosófica. Houveram filósofos intensamente que se comprometeram com uma larga gama de posições sobre a própria relação entre fé e razão; existiram também filósofos que ajudaram a influenciar a deliberação e a forma da vida pública” (HANKINS, James. *The significance of Renaissance philosophy*, in HANKINS, 2007, p. 344-345).

CAPÍTULO 2: A FORMAÇÃO ÉTICA DO SUJEITO MEDIADA PELA ESCRITA ENSAÍSTICA

Montaigne é o primeiro autor da renascença francesa a utilizar uma operação prática (*essai*) para nomear sua obra literária (*Essais*)⁶³. Usando um termo que na semântica do francês do séc. XVI designava um conjunto de ações práticas, tais como “sentir, testar, provar, experimentar, induzir a teste, arriscar, pesar, fazer tentativa” (FRIEDRICH, 1991, p. 340). Derivado do latim *exagium*, cujo sentido é “pesagem, verificação de peso” (NIERMEYER, 1976, p. 387), *essai* designava à época do ensaísta as mais diversas e variadas ações como “sentir”, “testar”, “provar”, “experimentar”, “induzir à tentação”, “expor a si mesmo ao perigo”, “arriscar”, “pesar”, “fazer uma tentativa”⁶⁴. O termo *essai* se refere um produto de sua reflexão e do julgamento de seu autor do que uma determinada categoria literária; designa, antes, uma noção de método, ou, exercícios do julgamento: “Quanto às faculdades naturais que existem em mim, cujo ensaio [*l’essay*] aqui está...” (I, 26, 146/218 A).

Montaigne, como ele o diz, só avança “às apalpadelas, cambaleando, tropeçando, e pisando em falso” (*id.*, *ibid*), que só enxerga “numa visão turva e nublada, que não consigo decifrar” (*id.*, 146/219 A); deixa suas ideias “correrem assim fracas e insignificantes, como as produzi, sem lhes rebocar nem remendar os defeitos” (*id.*, 147/219 A). Esse texto que, segundo o ensaísta, não é corrigido nem revisado⁶⁵, não passando de “fantasias” (*fantasie*) produzidas por seus “meus meios próprios e naturais” (*id.*, 146/219 A) é propriamente o que Montaigne chama de “*l’essay*”. Trata-se, como nota Hugo Friedrich, de um método próprio e particular de pensar, ordenar a vida, de se autodescobrir; uma maneira singular de viver⁶⁶. O ensaio montaigniano resgata a

⁶³Sobre o reconhecimento da inovação montaigniana do emprego do termo *essai* como título de uma obra literária: “Montaigne foi o primeiro autor a chamar seu livro *Essaios*” (FRIEDRICH, 1991, p. 340).

⁶⁴ Seguimos a leitura de H. Friedrich quando relacionamos o termo *essai* com o latino *exagium*. Porém, Ann Hartle acrescenta que no latim o termo *essai* corresponde a *periculum*, que segundo o dicionário de latim-francês Gaffiot é 1) “ensaio, experiência, prova”: *alicujus rei periculum facere* Cic. *Verr.* pr. 34, “fazer ensaio de qualquer coisa”, *in isto periculo* Cic. *Leg.* 1, 4; 2) “perigo, perigoso, risco”: *in periculum vocari* Cic. *Pomp.* 12; “estar exposto ao perigo”, etc. (GAFFIOT, 1934, p. 1150).

⁶⁵ “(...) recuso corrigir-me pela metade” (III, 9, 947/242 B); “Também nestes devaneios temo a traição de minha memória, que por inadvertência ela me tenha feito inserir uma coisa duas vezes. Detesto passar-me em revista, e só a contragosto esquadrinho [releio] o que uma vez me escapou” (962/264 B); “Acrescento, mas não corrijo” (963/267 B).

⁶⁶ A. Hartle também nos informa que de algumas alternativas de sentido para o termo: a) *essai* como “*assay*” (ensaio): o ensaio como “*assays* “de si mesmo por si mesmo” (M. A. Screech); b) “Marcel Conche’s interpretation emphasizes not the tentativeness but the boldness of the form: ‘s’*essayer*’ means “to try to think by oneself.”; etc. (HARTLE, *Ann. The Essay as Self-Knowledge: Montaigne’s Philosophical Appropriation of History and Poetry*. Cambridge University Press, p. 6).

concepção de “método” tal como significava para os gregos da antiguidade: *met-* (através), *hodós* (caminho)⁶⁷.

Os *Ensaaios* são a representação gráfica do movimento que a alma faz ao retornar sobre si, uma imagem literária do percurso (método) filosófico de Montaigne. São relatos e experimentações, isto é, de tentativas e ensaios de todo tipo de observação, reflexão, ou julgamento que empreende o ensaísta. Como dito por seu autor, os *Ensaaios* são, o registro dos “des essais de ma vie” (III, 13, 1079/444 B), “les essais de mon jugement” (I, 50,301/448 A), “les essais de mes facultés naturelles” (I, 26, 146/218 A), e “ensaio de minha pintura” (III, 9, 964/267 B). Quatro importantes perspectivas da função do ensaio: ensaios da vida, ensaios de julgamento, ensaio das faculdades naturais, ensaio da pintura do *eu*. Em outras palavras, o conjunto dos ensaios montaigniano delimitam um conjunto de operações práticas, que reunidas formam os preceitos com os quais o sujeito ético aplicar-se-á, e para quem o terreno é o da filosofia moral: cada capítulo, isto é, cada ensaio representa uma tentativa, um jogo narrativo no qual Montaigne exercita seu julgamento, sonda seus conteúdos e matérias, experimenta suas conclusões, e tateia os objetos de sua reflexão. Sua finalidade, como veremos, é o exercício de seu julgamento⁶⁸ e o exercício da vida: Montaigne insiste no fato de que seus ensaios são produtos do seu próprio julgamento – portanto, não possuem validade universal –, cujo benefício é para sua saúde interior (III, 13, 1079/444 B). Toda uma arte voltada para a aquisição do bem, para a saúde corporal e para o ordenamento do sujeito ético.

O ensaio, compreendido então como uma atividade – não apenas como uma categoria ou gênero literário –, recusa toda e qualquer pretensão de ser utilizado como veículo para um pensamento fechado ou sistemático. Teremos oportunidade de entender

op. cit., p. 64).

⁶⁷ “Tal como na língua francesa, nossa palavra portuguesa ‘método’ é calcada no termo grego métodos que é um composto derivado de *hodos* cujo significado primordial é ‘caminho, rota, viagem’ e logo, por metáfora, ‘via, meio, método’” (AZAR FILHO, 2012, p. 574).

⁶⁸ Marc Foglia nos diz que o “ensaio do julgamento” organiza o reconhecimento e a apreensão desses fenômenos que condicionam originalmente a vida de todo ser humano, como a morte, a vanidade, a possibilidade conférer. Nesse sentido, os ensaios do julgamento têm uma dimensão prática – exercício do autoconhecimento: “Montaigne réactive concrètement la philosophie, à partir du sens donné par Socrate au précepte de Delphes. (...) L’essai du jugement est une quête de la condition humaine pour elle-même, comme ensemble de phénomènes fondamentaux, originaires et communs. L’essai du jugement vise ainsi à dépouiller l’homme des artifices, tels que la coutume, le savoir, les honneurs, etc., pour le ramener à lui-même.” (FOGLIA, MARC. *Montaigne, les Essais: une philosophie du jugement replacé dans son contexte historique*, ano desconhecido. Paris: Université de Paris I – Sorbone, 2008, p. 6).

o ensaio em sua estreita relação com o fluxo de representações do sujeito montaigniano. Para tanto, analisaremos o estilo ensaístico, na tentativa por compreender como que sua forma é tomada pelo filósofo como a expressão mais adequada para sua filosofia. Já adiantamos para o leitor que o ensaio montaigniano rejeita tomar como guia as regras e leis artificiais da retórica escolástica e humanista. Montaigne concentra-se sobre a prática da linguagem que é capaz de revelar o sujeito da enunciação, e não somente os conteúdos do discurso. Isto é, o ensaio é tido como um meio, uma oportunidade para o exercício de ordenamento do espírito e de autoconhecimento – a prática da escrita revela um gesto filosófico cuja finalidade é a terapia dos humores e do desregramento natural do espírito.

A composição dos *Ensaaios* está, portanto, subordinada ao projeto da pintura de si idealizado por Montaigne na advertência *Au Lecteur* – “Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria de meu livro...”. Com seu ser é inconstante, o ensaio se revela naturalmente inconstante; trata-se, portanto, de compreender essa linguagem a partir da relação com aquele que a enuncia. Nosso desejo, portanto, é apresentar no primeiro momento a relação entre o *eu* e a pintura, isto é, do ensaio como representação mimética do sujeito montaigniano; e, em segundo lugar, passamos para a compreensão da escrita do ensaio como exercício filosófico prático, na qual o filósofo pode “retornar sobre si mesmo”. Neste segundo momento, enfatizaremos os aspectos da filosofia ensaística responsáveis pela conduta moral do filósofo: ensaiar, veremos, é ordenar a si mesmo.

2.1. O ensaio como mimesis: a representação do *eu* na escrita ensaística

Em uma adição tardia ao ensaio “Do arrependimento” (III, 2), Montaigne nos diz que a marca de sua escrita é sua interioridade: “Os autores comunicam-se ao povo por alguma marca *particular* e externa; eu, o primeiro por meu ser universal [*estre universel*], como Michel de Montaigne (...)” (III, 2, 805/28 C). Fazendo uma espécie de inversão, Montaigne chama de “universal” o que há de mais essencial no homem: sua condição humana. A continuação do trecho – “não como gramático ou poeta ou jurisconsulto” – enfatiza os aspectos *externos* ao ser individual, tais como cargos políticos, que certamente são inaptos para fundamentar a realidade do ser. Montaigne, que com frequência utiliza paradoxos para traduzir a contradição inerente à realidade, reúne em um só raciocínio a universalidade do ser e a subjetividade do ser-Montaigne.

Como, pois, conciliar universalidade e individualidade? A fala do ensaísta parte de um lugar-comum a todos seres humanos: a experiência autorreflexiva com o *eu* individual. Se o conteúdo dos *Ensaíos* pode servir de utilidade para o outro e ao mesmo tempo conservar seu tom pessoal, é devido a essa experiência primordial em todos os indivíduos. Como conclusão, o estilo adotado pelo ensaísta é aquele “familiar”, “particular”, “subjetivo”, “relativo” e qualquer outra qualidade comum à experiência humana. Este ser fala a partir de sua própria interioridade, e, portanto, própria subjetividade, pode pretender-se universal.

A forma do ensaio é uma representação mimética da interioridade montaigniana, a imagem fidedigna de si, o retrato literário do seu *eu*. Através do estilo que lhe é próprio, a escrita ensaísta revela todas as singularidades do seu autor: “Quero que me vejam aqui em minha maneira simples, natural e habitual, sem apuro e artifício: pois é a mim que pinto” (*Au Leteur*). Uma metáfora retirada do domínio da arte para descrever o projeto representado pelos *Ensaíos*: uma pintura, que mimetiza a vida de seu autor. O desejo e o ideal de representação de Montaigne assemelham-se aos do naturalismo, com suas exigências de fidedignidade e de máxima exatidão objetiva na representação da natureza dos seres. Entretanto, e Montaigne não tarda a perceber, os traços da pintura ensaísta naturalmente “se extraviam” do projeto natural: da redação da advertência *Ao leitor* da edição dos *Ensaíos* de 1580 para as reformulações teóricas e práticas na edição de 1588 e do Exemplar de Bourdeaux, o retrato do *eu* transmuta-se diante daquilo que Montaigne chama de “passagem” (III, 2, 805/27 B). Sobretudo no livro III dos *Ensaíos*, a escrita de Montaigne revela um filósofo consciente das consequências estilísticas – estéticas – de um relato que adota o “movimento” como objeto de sua reflexão: “Este é um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de pensamentos indecisos e, se calhar, opostos (...)” (III, 2, 805/27 B). A inconstância e a volubilidade do espírito de Montaigne fazem da sua obra um registro, portanto, de tentativas, isto é, de ensaios: Montaigne não descreve senão a si mesmo (*id.*, 805/27 B) – esse homem particular, malformado, cuja universalidade do ser repousa em sua própria singularidade. O desafio é, portanto, de cujo estético: ajustar a representação [relato], a forma da escrita vida às circunstâncias do “momento”; o gênero ensaístico é o método mais adequado na solução desse desafio. A escrita de Montaigne consistirá em um reflexo de si mesmo “Aqui, vamos conformes e no mesmo passo, meu livro e eu” (*id.*, 806/29 B).

Da experiência da “passagem” Montaigne retirará conclusões sobre a natureza da condição humana; a partir delas elaborará um estilo próprio. E. Auerbach traduz esse processo com um silogismo: “descrevo a mim mesmo; sou um ser que muda constantemente; logo, também a descrição deve adaptar-se a isto e mudar constantemente” (AUERBACH, 2013, p. 252). Em outras palavras, uma objetivação simbólica e gráfica dos conteúdos do pensamento e da natureza individual do autor. A ordem narrativa dos *Ensaaios* é produto das condições internas de seu autor, do modo de expressão de sua própria individualidade. O gênero elaborado por Montaigne é menos o fruto de uma escolha do que consequência de seu próprio gênio literário: “Não tenho modo de agir que não fosse variando de acordo com as circunstâncias, mas registro o que mais amiúde vi em uso, que mais se implantaram em mim até agora” (III, 13, 1080/? C) – consequência, entretanto, sempre provisória. Como consequência direta, a forma dos *Ensaaios* é essencialmente “aberta”, formada por “artigos descosidos” [*articles descousues*] (III, 13, 1076B), que produzem um texto cuja estética recorda uma “colcha de retalhos” (FRIEDRICH, 1991, p. 19). São constantes as digressões, omissões sintáticas, aporias, abandono ou variação de tema; a qualidade mais distintiva dos *Ensaaios*, já foi assinalada, é a “vagabundagem” de seu estilo⁶⁹.

O estilo ensaístico escapa à definição tradicional de método – cartesiano, por exemplo – porque Montaigne não aborda seus assuntos de modo deliberado, nem estabelece uma sistemática para a observação dos objetos. Montaigne deixa vir a si todas as coisas, até as mais insignificantes⁷⁰. A capacidade que o espírito apresenta de mover-se conforme as circunstâncias da ocasião, de desdobrar-se em múltiplos para se adequar ao fluxo dos discursos – no caso da conversação – ou do ser das coisas – que é pura passagem –, é traduzida nos *Ensaaios* pela plasticidade da escrita montaigniana:

⁶⁹ H. Friedrich caracteriza a “forma aberta” dos *Ensaaios* através das noções *ordo fortuitus e ordo neglectus*: a *ordo neglectus* é compreendida como uma “fórmula de modéstia”, através da qual os autores introduziam a si mesmos em suas obras, com costumeira “afetada modéstia”. O texto montaigniano obedece a esse princípio: o uso da *ordo neglectus* era uma exigência diante do público para o qual o ensaísta escrevia. Sobre a questão da “forma aberta” dos *Ensaaios*” (FRIEDRICH, 1991, p. 334-340). Também nos diz que o termo *fortuite* foi o termo predileto de Montaigne para caracterizar as técnicas do pensamento e da escrita. Sobre a presença do princípio de *ordo fortuitus* na prosa dos humanistas renascentistas (*id.*, p. 351-354).

⁷⁰ Montaigne acredita que tudo quanto pode absorver através do conhecimento ou através do contato com outros povos e culturas é “matéria” para sua reflexão: “... querem instruir nossa inteligência sem a colocar em movimento; (...). Ora, para essa aprendizagem, tudo o que se apresenta a nossos olhos serve de livro eficiente: a malícia de um pajem, a tolice de um criado, uma conversa à mesa, tudo são matérias novas. Por essa causa, comércio dos homens é admiravelmente adequado a isso...” (I, 26, 152/228 A).” Hugo Friedrich defende que os termos *diversité, variété e dissemblance* são palavras-chave da antropologia montaigniana (FRIEDRICH, 1991, p. 14).

“Não tenho modo de agir que não fosse variando de acordo com as circunstâncias (*accidents*), mas registro (*j'enregistre*) os que mais amiúde vi em uso, que se implantaram em mim até agora” (III, 13, 1080 C). Vemos, portanto, que o ensaio é esse registro acidental e impremeditado, de um filósofo cuja filosofia é igualmente “impremeditada e acidental” (II, 12, 409/? C); o leitor pode perder de vista o assunto do ensaio, porém, Montaigne o diz, não se trata de uma falha estilística, mas de uma desatenção. A variedade de temas e a riqueza de reflexões nas páginas dos *Ensaio*s são frutos do contatado com a variedade, da experiência obtida de “forma desmedida e tumultuosa” (III, 9, 994/315 B). O que podemos tirar de conclusão já foi formulado pelo ensaísta: “Meu estilo e meu espírito vão vagabundeando ambos” (III, 9, 994/316 C). Montaigne, que não tem outra “trilha senão a dos acidentes”⁷¹, concebe seu estilo de acordo com seu espírito; seu espírito encontra ponto de apoio para suas reflexões no estilo: é uma relação simbiótica entre autor e obra – a “vagabundagem” está presente em ambos: “É o leitor indiligente que perde meu assunto, não sou eu; (...) Vou em busca da variedade, de forma desmedida e tumultuosa (III, 9, 994/315 B).

A forma ensaística, por outro lado, não é apenas uma exigência do sujeito da representação; ela é uma ferramenta retórica, que visa determinados efeitos sobre o leitor ou sobre o público. Como os demais gêneros literários da Renascença, o ensaio foi um dos meios utilizados para a propagação de ideias humanistas; sua estrutura, por exemplo, é semelhante à “fábula” e outros exercícios do *Progymnasmata*⁷². Fazia parte dos novos costumes sociais o decoro nas publicações; certas regras estilísticas eram aplicadas com o intuito de persuadir ou enganar o leitor. No caso dos *Ensaio*s: “Não gosto de texturas em que as junções e as costuras apareçam, assim como em um belo corpo não devemos conseguir contar os ossos e as veias” (I, 26, 172 A).

⁷¹ “Sem alardes de pregador ou sistemáticas de filósofo, antes adotando a vagabundagem por método (...), Montaigne não tem outra trilha senão a dos acidentes. Acidentes do que leu, do que ouviu dizer, do que viu, sobretudo do que tenha vivido” (LIMA, 1993, p. 55).

⁷² O *Progymnasmata* – muito estudado pelos eruditos da Renascença, em uma adaptação latina feita por Agricola e Reinhard Lorich, a partir de um manuscrito grego de Aphthonius (III d. C) – era composto por quatorze pequenos exercícios de composição, incluindo a fábula, o conto, o provérbio, caracterização e descrição. A forma dos *Ensaio*s, que Montaigne considera a coisa mais “notável” em seus ensaios, é produzida, defende Peter Mack, por uma combinação de histórias e de tópicos inventados, mais comumente. Os exemplos que ele oferece ao longo do seu artigo, incluindo uma breve análise do relato da queda do cavalo no ensaio II, 6, o levam a concluir que no séc. XVI, “autores e leitores seguiam preceitos escolares de leitura dialética e de expressão estilística, e além disso, exploravam ideais humanistas sobre o uso da linguagem para seus próprios propósitos. A tradição humanistas, junto com a retórica, dialética e gramática ajudaram a criar as condições com as quais os escritores do séc. XVI puderam prosperar” (MACK, Peter. *Humanist rhetoric and dialectic* in KRAYE, 2012, p. 96).

A estética ensaística era voltada para uma linguagem que não explícita; que esconde para então revelar. A “desordem” textual dos ensaios montaignianos é apenas aparente; é, antes, uma de suas estratégias retóricas de persuasão e convencimento: a ordem narrativa suscita a atenção do leitor para o conteúdo do texto⁷³, assim como deseja produzir uma atmosfera “nonchalant”. H. Friedrich considera que ele a “desordem” do texto montaigniano faz parte de um “charme”, de uma qualidade plástica que o autor a todo momento faz uso. A escrita montaigniana apresenta um *dispositio*, isto é, um recurso linguístico e narrativo que promove a desordem linguística e finge o caos literário para, por conseguinte, criar uma atmosfera de espontaneidade e indolência – prática de uso frequente entre os filósofos e humanistas do Renascimento⁷⁴.

A desordem entre os elementos narrativos dos ensaios montaigniano é, por si mesma, um tipo particular de ordem. Esta, por sua vez, corresponde a um modo específico de expressão: a *maniere du dire* de Montaigne – segundo o ensaísta: “(...) pois estamos tratando da maneira, não da matéria do dizer” (III, 8, 928/213 B). A forma do ensaio, isto é, sua *ordre* é voltada para a honestidade do relato: “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” (III, 5, 875/135 B). Montaigne garante que tanto a *formé* dos *Ensaíes* quanto as motivações que o levaram a compô-los são honestas: a “honestidade” é tanto uma defesa contra possíveis objeções quanto um modo de precaver-se contra futuras más interpretações⁷⁵. A “fidelidade e exatidão” (III, 9, 983/297 B) que Montaigne deve a si mesmo e ao seu relato é, portanto, causa de uma forma estilística franca e despreocupada.

⁷³ “Visto que não posso prender a atenção do leitor pela importância, ‘manco male’ se advier que o prenda por minha miscelânea. – Isso é verdade, mas depois ele se arrependerá de ter se ocupado com ela. – Seguramente, mas sempre se terá ocupado com ela” (III, 9, 995/316 B).

⁷⁴ Friedrich nos dá como exemplo as produções literárias de Petrarca, Castiglione, Tasso e tantos outros como Erasmo e Rabelais. Sobre as similares entre o estilo montaigniano e as demais obras renascentistas cf. FRIEDRICH, 1991, p. 334-376.

⁷⁵ Após utilizar o exemplo do filósofo Bión que, em resposta à implicância de Antígono para com sua origem, narrou o percurso nada confiável e muito fortuito de sua vida, Montaigne declara: “A confissão generosa e livre debilita a crítica e desarma a ofensa” (III, 9, 980/293 C). Montaigne, como já indicamos, deseja que o conheçam por inteiro e de modo natural; com sua fala franca e aberta deseja que sua memória não suscite discussões e debates, uma vez que sua obra é narrar-se com fidelidade e exatidão: “Depois de tudo, não quero que (...) se ponham a discutir: ‘Ele pensava, ele vivia assim; ele queria isto; se tivesse falado no final, teria dito, teria dado; eu o conhecia melhor do que ninguém.’ (...) A verdade é que, nestas memórias, quem ficar atento descobrirá que eu disse tudo, ou indiquei tudo. (...) Não deixo coisa alguma para desejarem e adivinharem sobre mim. (...) De bom grado voltaria do outro mundo para desmentir quem me formulasse diferente do que eu era, mesmo que para honrar-me” (III, 9, 983/297 B).

Como nos recorda A. Hauser, não apenas a natureza externa e objetiva modifica-se de acordo com perspectiva subjetiva, não somente tudo é alterado por nossos órgãos do sentido, como não há “escapatória da subjetividade”: o *eu* é afetado pelos “aspectos continuamente cambiantes do eu em relação ao objeto, motivo pelo qual a dúvida é lançada sobre a própria natureza e permanência do eu” (HAUSER, 1993, p. 47). Da perspectiva do pensamento montaigniano, a forma de determinado texto revela o ser de seu autor; não traz tanto à tona o conteúdo (*subject*) – que pode ser compartilhado por diversos pensadores –, mas seu próprio sujeito: um mesmo tema pode ser encontrado em diversas filosofias, contudo, não será compreendido do mesmo modo – a singularidade de uma perspectiva está em seu modo de aproximação e de representação do tema. Montaigne fez dessa ênfase uma prática cotidiana:

“(…) diariamente ocupo-me lendo os autores sem preocupar-me com seus conhecimentos, buscando seu modo [*façon*], não seu assunto [*subject*] (...) não para que ele me ensine mas para que eu o conheça” (III, 8, 928/214 C).

No texto dos *Ensaaios* encontramos com frequência é uma superposição de comentários, de citações de outros autores, de abandonos, de desvios e digressões – “Para encerrar este comentário peculiar, que me escapou num fluxo de tagarelice, fluxo às vezes impetuoso e nocivo” (III, 5, 897/167 C). Um relato, porém, rigoroso e extenso, em que as características estilísticas e plásticas nos permitem conhecer Montaigne. Uma das características mais essenciais dos *Ensaaios* consiste em que eles “revelam no interior dos enunciados o ato contingente da enunciação que os produz, assim como a tentativa do julgamento que está sendo experimentado”⁷⁶. Consequentemente, o texto dos *Ensaaios* aparece como um “texto múltiplo”, para usar a expressão de André Tournon: não estruturado como um discurso demonstrativo, o ensaio montaigniano carrega consigo inúmeras camadas de comentário; neles, uma proposição se reflete em um comentário, e este num outro comentário, de modo que há diferentes níveis de texto, ou camadas, que não se anulam reciprocamente, mas se sobrepõem⁷⁷. H. Weber é da opinião de que a composição ou elaboração dos *Ensaaios* é voltada para conferir unidade

⁷⁶ TOURNON, André. *Self-interpretation in Montaigne's Essais*. p. 52. apud BIRCHAL, *op. cit.*, p. 98.

⁷⁷ Telma S. Birchal resume cinco modelos de variante ou comentário nos *Ensaaios*, segundo a análise de Tournon: “as de ‘síntese’, que clareiam ou aprofundam ideias já presentes (p. 20-23); os de ‘transposição’, nos quais observações e reflexões anteriores são retomadas num sentido diferente (p. 24-28); as variantes ‘críticas’, nas quais Montaigne se contradiz ou se corrige (p. 28-34). O quarto tipo seria a ‘decifração’, reflexivo, no qual Montaigne volta-se sobre si mesmo e se situa em relação ao problema que ele analisa (p. 34-45), e o quinto, as ‘reinterpretações’, quando um tema se torna outro ao ser retomado sobre uma outra perspectiva (45-50). cf. BIRCHAL, 2007, p. 230, nota 32.

ao conjunto da obra, sem que com isso se perca a originalidade da reflexão montaigniana; elaborado minuciosamente para revelar a cada nova leitura um novo aspecto do pensamento de seu autor⁷⁸.

Chamamos a atenção de nosso leitor para o quão paradoxal o texto montaigniano pode se apresentar. O “paradoxo” é uma espécie de figura de linguagem muito frequente nos *Ensaio*s; através de formulações paradoxais que Montaigne é capaz de superar a aporia a que foi conduzido por argumentos opostos e equipolentes. Em muitas ocasiões o paradoxo permitiu a convivência entre ceticismo e moralidade no interior pensamento montaigniano. Conforme as leituras de Tournon, ele é uma forma de “rapsódia” irregular”, em que toda a aparente desordem do texto é efeito do caráter múltiplo e de “comentário” do texto. Nele uma proposição se reflete em um comentário, esse primeiro em um segundo, este, por sua vez, num terceiro, e sucessivamente; de modo que, há diferentes níveis do texto, que não se excluem mutuamente, mas mantêm, cada um a seu modo, o seu significado. Montaigne reelabora constantemente seu texto, embora não tenha a pretensão de confessá-lo imediatamente. O paradoxo⁷⁹ interno à escrita montaigniana é, além disso um produto do ensaio [*essai*] do julgamento montaigniano em sua marcha natural e ordinária:

“(…) é preciso pensar justo e contornar a tendência de errar: pertinência e lucidez são as regras. Feitas as referências externas, a meditação deverá então controlar o interior, surpreender seus desvios em suas origens, medir suas digressões, avaliar exatamente os riscos da divagação. Essa vigilância necessária se traduz no texto pelas frequentes sinuosidades da palavra sobre ela mesma, as críticas, balanços e exegeses abstratas, que esclarecem e embaralham-se a seu modo, elucidando a fala (...) sem interromper a continuidade” (TOURNON, 2000, p. 291).

Em outras palavras, Tournon chama atenção do leitor para a autoconsciência que o texto montaigniano tem de si mesmo; esses inúmeros comentários, digressões, paradoxos e superposição de temas não são outra coisa senão o reflexo dessa

⁷⁸ “Cada tema é estudado em suas múltiplas facetas e a última parte de cada capítulo se esforça por agrupar em um todo sintático. Isto não é sem dar às vezes a impressão de reprise ou de repetição, mas o mais comumente a felicidade da expressão traz novas nuances a um pensamento que acreditamos já ter encontrado” (WEBER, 1984, p. 102).

⁷⁹A forma paradoxal permite a Montaigne formular juízos e emitir, à despeito da precariedade da linguagem; permite expressar aquilo que tão pouco se conhece, em meio ao fluxo perene e ao movimento. O paradoxo, na opinião de Tournon, e conforme a exposição de Telma Birchall, é apenas aparente, pois apresenta a imagem de algo tal como aparece no ínfimo instante. A sequência dessa imagem já é outro, já que se moveu.

autoconsciência. O texto montaigniano não se desenvolve ao modo de um discurso demonstrativo, mas se diversifica em vários níveis, em vários pontos de vista a partir dos quais uma questão pode ser posta. Como dois espelhos postos face a face, o pensamento montaigniano reflete infinitamente a si mesmo, apontando ora para um ponto dos *Ensaio*s, ora para outro completamente oposto, sem que o filósofo contradiga a si mesmo nesse processo⁸⁰. Esse é o fenômeno da autoconsciência narrativa no pensamento de Montaigne. Com sua escrita o filósofo objetivava a convergência entre projeto e método, entre conteúdo e forma, entre pensamento e escrita, e, por fim, teoria e prática⁸¹. Por essas razões, o texto montaigniano procura mimetizar as relações reais entre indivíduos e mundos. A escrita torna-se o instrumento e o ambiente da pesquisa, e sua forma – *ordo neglectus* – é testemunha desse esforço.

2.2. O ensaio da subjetividade: a “pintura do eu” como exercício ético de aperfeiçoamento moral

Em um artigo sobre a relação do humanismo e o processo de fabricação e impressão de obras humanistas no séc. XV, Davies Martin nos diz que “não há humanismo sem livros” (MARTIN in KRAYER, 2012, p. 47); os livros, segundo o autor, eram a matéria-prima com a qual o movimento humanista foi fundado, e o meio mais natural pelo qual o humanismo foi transmitido. Na metade do séc. XV os humanistas estreitaram suas relações com a imprensa, e muitos deles foram ávidos consumidores, produtores de livros e de manuscritos⁸². Em sua leitura, Martin defende que o livro entre os humanistas era “oferecido como veículo para uma aliança entre cultura e poder, na forma de traduções ou dedicações de obras originais, comissionadas

⁸⁰ O termo “contraditório” não é, de todo modo, adequado à expressão de uma qualidade do texto montaigniano: “É uma tolice dizer que o eles [os *Ensaio*s] mesmos contraditórios. A contradição em Montaigne é, de todo modo, um método, a 'judicio alternante', inscrita sobre as vigas da biblioteca. Ela é, sobretudo, nuance, reserva, suplemento. O eco múltiplo dos *Ensaio*s revê as teorias contemporâneas e seus discursos que Montaigne aceita ou rejeita” (WEBER, Henri. *Géralde Nakam: Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, 1984, p. 102).

⁸¹ “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” (III, 2, 806/? B).

⁸² Segundo Martin, os livros humanistas distinguiam-se pela nova maneira de preparação e redação de manuscritos; suas obras eram orientadas segundo ideais clássicos de literatura e retórica como “clareza” e “pureza”. cf. MARTIN, Davies. *Humanism in script and print in the fifteenth century* in KRAYER, 2012, p. 47-48.

ou não solicitadas” (MARTIN, *id.*, *ibid.*)⁸³. A produção desses textos seguiu o projeto humanista, segundo o qual o discurso filosófico, como as demais formas aprendidas de comunicação, deveria ser composto em um estilo latino, modelado formal e ideologicamente sobre os autores clássicos (KRAYE, 2012, p. 142). O conteúdo dessas obras, com frequência, pretendia formar humanisticamente o leitor: “É aquisição das letras (*lettres*) que permite ao *homo* desenvolver suas capacidades específicas para vir a ser um homem no sentido nobre do termo, um *humanus*” (BOURIAU, 2010, p. 2)⁸⁴.

Montaigne se diferencia dos demais humanistas – esses “autres”, que segundo ele desejam “formar”, isto é, instruir, o homem; é uma crítica aos eruditos que desejavam moldar pela educação o espírito dos homens. Na opinião do filósofo estas “reformações externas” pouco nos auxiliam, uma vez que não tocam os vícios naturais, consubstanciais e intestinos – “Os que têm tentado corrigir os costumes do mundo, em minha época, com novas ideias, reformam os vícios da aparência; os da essência deixar estar” (III, 8, 811/36 B). Um projeto realizado nessas condições era insuficiente para o retrato filosófico almejado por Montaigne; ele, que não se considera filósofo nem erudito [scholar], não possui outra ocupação que não recitar esse outro tipo de *formé*: “Les autres forment l’homme, je le recite: et en représente un particulier, bien mal formé.” (III, 2, 804/27 B). A concepção de *formé*, evocada aqui pelo autor, se refere à “forma mestra que luta contra toda educação” – uma atribuição universal, compartilhada por todo ser humano –, e que não pode ser, portanto, “reformada”. Ao passo que os demais apresentam seu projeto, trazendo suas características e comportamentos em conformidade com um modelo externo, Montaigne apresenta um retrato de um “homem particular” e “muito malformado”⁸⁵. Se Montaigne tivesse que moldá-lo novamente

⁸³ Michael D. Reeve nos informa que o oferecimento de livros e manuscritos era uma prática corriqueira já no séc. XIV. Cita como exemplo Petrarca, que descobriu em Liège, em 1533 um manuscrito do discurso de Cícero *Pro Archia*. Dezoito anos após tal descoberta, ele presenteia um amigo florentino com uma cópia desse manuscrito, em retribuição a um outro discurso de Cícero oferecido pelo amigo a Petrarca. O manuscrito de Liège se perdeu; resta hoje apenas duas cópias – uma delas de Petrarca, repleta de comentários ao texto original. Reeve nos revela que somente dois dos duzentos manuscritos-cópia do *Pro Archia* sobreviveram até hoje. A descoberta de Petrarca, Reeve acrescenta, é apenas uma das primeiras na sucessão de descobertas dos sécs. XV e XVI, que transformaram o cânon da literatura clássica latina (REEVE, Michael D. *Classical scholarship* in KRAYE, 2012, p. 21-27).

⁸⁴ BOURIAU, Christophe. *Dignité humaine et imagination selon Montaigne*. *Camena* n° 8, décembre 2010.

⁸⁵ Jules Brody apresenta a “modéstia” como uma estratégia literária: “This, exactly, is the eventual status of Montaigne’s liminal self-effacement and self-disparagement, which on closer inspection turn out to be no more sustained or convincing than his ostensibly respectful attitude vis-a-vis the others. Margaret McGowan rightly sees Montaigne’s “modesty” as functioning within a self-serving didactic strategy” (BRODY, Jules. “Du repentir” (III:2): A Philological Reading”. *Yale French Studies*, N° 64, Montaigne: Essays in Reading 1983, p. 242).

certamente o relato apareceria sob novos aspectos: seja como for, “agora está feito” (III, 8, 804/27 B). O resultado é o retrato de sua interioridade, a pintura do *eu*.

A *peinture*, isto é, a pintura desse “homem malformado”, inconstante, que não consegue fixar [*asseurer*] seu tema – “Não consigo fixar meu objeto [*object*]. Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural” (*id.*, 805/27 B) –, é propriamente a tarefa do ensaio:

“Este [o ensaio] é um registro [*contrerolle*] de acontecimentos diversos e mutáveis e de pensamentos indecisos [*imaginationes irresoluës*] e, se calhar, opostos: ou porque eu seja um outro eu [*autre moy-mesme*], ou porque capte os objetos [*subjects*] por outras circunstâncias 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 (*essaierois*): decidir-me-ia; ela está sempre em aprendizagem (*apprentissage*) e em prova (*espreuve*).” (III, 2, 805/27 B).

Ensaiar é o método desenvolvido pelo ensaísta como meio para exercer o julgamento, cultivar a alma, fixar o espírito; mais uma tentativa do que uma garantia absoluta de êxito. No trecho supracitado o que se sobressai é a definição dos ensaios como uma representação do mundo – uma mimesis da realidade –, ou, mais precisamente, das impressões e das representações de um sujeito singular: “O mundo não é mais que um perene movimento. Nele todas as coisas se movem sem cessar: a terra, os rochedos do Cáucaso, as pirâmides do Egito” (III, 2, 805/27 B). A filosofia montaigniana é moral pois assume o movimento da vida e a mudança de nossas representações como tema de sua reflexão. Contudo, chamar Montaigne de filósofo “moralista” seria ir além de seu objetivo central: “os outros formam o homem; eu o recito”. O ensaísta não diz o que é preciso fazer, mas aquilo que se faz, não diz do ideal, mas do real: “Je ne peinds pas l'estre, je peinds le passage.” (III, 2, 805/27 B)⁸⁶.

Ora, se até mesmo “a própria constância não é outra coisa senão um movimento mais lânguido” (III, 2, 805/27 B), como poderia Montaigne assegurar seu objeto, o tema de seu ensaio? Escrever os ensaios é, para o filósofo, essa tentativa de “firmar-se”, de literalmente “tomar pé” (*prendre pied*) dos movimentos da alma; o registro de seus

⁸⁶ Como afirma A. Comte-Sponville: “Não há objetivo, não há finalidade, ou então eles são todos vãos. ‘A vida é a mira de si mesma’; não vai para parte alguma; passa, simplesmente passa, sem coerência nem progresso. (...) A singularidade de Montaigne é aderir a esse movimento, descrevê-lo, narrá-lo” (COMTE-SPONVILLE, André. *Sobre a Vaidade* (prefácio). Trad. Ivone Castilho Benediti. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. VII).

humores e de seus julgamentos, mesmo que sob as inconstâncias do espírito. Este exercício⁸⁷ auxiliaria a alma montaigniana a tomar decisões em meio à inconstância: ao perene movimento do mundo associa-se a inconstância da alma e o desregramento do espírito. A utilidade do ensaio, por conseguinte, está em sua própria composição: um tipo de exercício moral – “Ligamos toda a filosofia moral...” – que pretende “expor uma vida vulgar e sem brilho” (*id.* 805/28 B)⁸⁸.

A moral em Montaigne é aquela mesma moral verificada nas obras da Antiguidade clássica e do pensamento greco-romano, e às quais Foucault chamava de “morais orientadas para a ética” (FOUCAULT, 1998, p. 30). Na filosofia antiga, a moral comportava uma relação ao real em que se efetuava, uma relação com o código cultural ao qual se referia; contudo, ela também implicava uma certa relação a si: essa relação não é “simplesmente 'consciência de si', mas a constituição de si enquanto 'sujeito moral', na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral” (FOUCAULT, *id.*, p. 28). A teleologia moral da filosofia era, portanto, o esforço (*áskesis*) estabelecimento dessa substância ética e a formação desse “sujeito moral” – como na metáfora antiga do “esculpir sobre si sua própria imagem”. Herdeiro dessa concepção antiga de exercício filosófico voltado para a prática da existência, Montaigne faz da composição dos *Ensaaios* um meio para a atividade sobre si mesmo.

Para compreendermos o modo como Montaigne atualiza preceito o antigo da “prática de si” em sua própria filosofia devemos recorrer ao trabalho de Bernard Sève, a obra *Des règles pour l'esprit*. Nela, Sève defende que o foco da reflexão montaigniana não é sobre a “razão” – ou, teoria do conhecimento –, mas sobre o exercício do

⁸⁷ Preferimos usar o termo “exercício” ao invés de puramente “atividade”, pois acreditamos que Montaigne concebe sua ocupação como um exercício filosófico e não como uma atividade qualquer. “Mesmo em relação à disposição que poderíamos chamar de prescritiva do pensamento helenístico, o ensaio trata não simplesmente de aconselhar, mas de servir de caminho, ou de exercício, já em suas linhas mesmas” (AZAR FILHO, 2013, p.183).

⁸⁸ Foucault, na *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*, apresenta duas definições de moral: "por moral' entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas, etc. (...) Porém, por 'moral' entende-se igualmente o comportamento real dos indivíduos, em relação às regras e valores que lhes são propostos: designa-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta" (FOUCAULT, 1998, p. 26). A esse segundo tipo corresponde a “moral” em Montaigne: trata-se de uma maneira de “conduzir-se”, método pelo qual deve constituir a si mesmo como um “sujeito moral”, agindo em referência aos elementos prescritivos estabelecidos pela reflexão filosófica.

“espírito”. O *l'esprit* – que não deve ser confundido com *âme*, *raison* ou *entendement*⁸⁹ – se encontra em ociosidade, sem um assunto ao qual se lançar e se ordenar, tende a perder a si mesmo. Compreendido como uma terra generosa e fértil, o espírito, pode, a partir de si mesmo e sem ajuda externa, produzir “seres” ou “objetos”, mesmo que estes sejam puramente literários ou imaginativos – ou *fantasie*. B. Sève distingue quatro operações básicas do espírito montaigniano que servem à compreensão do tema do ordenamento nos *Ensaio*s: a primeira operação fundamental consiste em “inventar”, “criar” – o espírito é inventivo e fértil, por isso, se abandonado a si mesmo e desprovido de *sujet* o espírito não permanece inativo, mas produz “fantasias” (II, 1, 333/?). Abandonado à ociosidade o espírito transforma o *otium* em *negotium*: “(...) ao contrário, imitando o cavalo fugido, ele dá a si mesmo cem vezes mais trabalhos do que assumia por outrem” (I, 8, 33/46 A). Para Montaigne, o espírito humano é uma *puissance* (potência) de invenção que deve ser conscientemente ordenada.

A segunda operação fundamental do espírito é a formulação de problemas, hipóteses, com os quais a razão humana se embaraça. Sève defende que para Montaigne os problemas postos pela filosofia, pela matemáticas e pela ciência são produções – arbitrárias – do espírito humano: “Les inquisitions et contemplation philosophiques ne servent que d'aliment à notre curiosité” (III, 13, 1073). O espírito não se preocupa com as causas e efeitos dos problemas metafísicos, lógicos e ético – essa tarefa é a tarefa da razão. Por outro lado, essa “inquirição e a busca” é “sans fin” (*id.*, 1068). A terceira operação do espírito é exatamente esta: ser “mestre em interpretações arbitrária” (II, 12, 585-586; III, 13, 1067). A quarta e última operação, corresponde à instância do espírito que é responsável pela crença – os *Ensaio*s apresentam o homem com *animal croyant*, isto é, um “animal que crê” (I, 21, 99-101; I, 21, 104).

Responsável por nossa inventividade, e uma potente máquina de produzir imagens, imaginações e imaginários, o espírito humano é pouco elogiado por Montaigne; ao contrário, enfatiza o perigo que suas operações representam e a vanidade

⁸⁹ Segundo Sève, o número de ocorrências do termo “espírito” nos *Ensaio*s corresponde a 195 trechos, ao passo que “razão” (ou, *discours*) aparece 472, o “entendimento” conta com 86 e o termo alma com 462 ocorrências. Para ele, o *l'esprit* não é um princípio de vida, de vontade, de pensamento e de individualidade como é o caso da *âme*; nem uma faculdade de segunda instância como a *raison*. Esta só raciocina sobre as coisas que já se deram e se apoia sobre princípios que ela não tem (II, 12, 333-334/540?); já o espírito é uma potência, que trabalha *ex nihilo*, sem princípio predeterminado. Enquanto a razão é flexível, isto é, possui a capacidade de responder e de se adaptar às exigências exteriores, o espírito é volúvel, tendo em si o princípio de “ampla mobilidade e de expansão por si” (SÈVE, 2007, p. 47).

de suas produções. Dentre as diversas caracterizações: o espírito humano é “precipitado e instável” (I, 47, 282), “vagabundo” (II, 6, 378), “insolente e desregrado” (II, 12, 446), “devasso e deslocado” (*ibid*), “agitado” (II 12, 491), “curioso” (II, 12, 508), “vacilante” (II, 12, 510), “perigoso e desregrado” (III, 5, 879), “volúvel e enguiçado” (III, 11, 1032), “furioso, enrolado e inquieto” (III, 12, 1039), “naturalmente mau” (III, 13, 1068), “doentio e desmancha-prazeres” (III, 13, 1106) (cf. SÈVE, *op. cit.*, p. 54). Todas essas qualidades, que mais parecem defeitos, compõem a essência da natureza do espírito humano; delas podemos denunciar toda sorte de vícios e malefícios – e Montaigne assim o faz –, mas recusar-lhes sua “naturalidade” seria conceber um espírito diferente do daquele montaigniano.

Não demora muito para que a ociosidade almejada por Montaigne se revele fértil em imagens “perturbadoras”. Um espírito ocioso é fértil em produções fantásticas – “quimeras e monstros fantásticos” –, de modo que, se não o ocuparmos com um assunto (*sujet*) com o que se ocupar, transforma-se numa máquina de proliferação de falsas percepções e falsos problemas – toda “proliferação” em Montaigne, nos diz Sève, é signo de inutilidade e dispersão absurda (SÈVE, 2007, p. 28). Esse “tema” (*sujet*), ou assunto, é entendido por Sève como um “princípio de determinação”, que retiraria o espírito do “campo vago e indeterminado” da ociosidade, para recoloca-lo sobre campos determinados (*certain*), embora não fixos: o “sujet” confere ao espírito o tema de seu trabalho, com o qual há de elaborar sua prática de si. O termo *sujet*, nesse sentido, é aquilo que “submete” (*assujettir*), “limita” (*brider*) e “coage” (*contraindre*) o espírito – Sève precisa que esse *sujet* não equivale ao “sujeito do estudo”, ou ao “sujeito teórico”, mas consiste numa ocupação prática, como a redação de uma sentença jurídica ou como a conversação: “É ‘sujet’ tudo isso que ‘ocupa’ e fixa o espírito”. (SÈVE, *op. cit.*, p. 31)⁹⁰. A interpretação de Fausta Garavini enxerga nesses seres fantásticos “realidades mentais ainda mais inquietantes”; realidades imaginárias inquietantes que ameaçam o próprio sujeito.⁹¹ A “conclusão prática” que o ensaísta tira de suas experiências com a

⁹⁰ Uma interpretação possível é ver a *âme* como sinônimo de *esprit* – a alma que não tem finalidade se perde, e se lança no vago campo das imaginações. É necessário, portanto, submetê-la, isto é, aplicar-lhe um tema, conferir-lhe um assunto com a qual exercer suas potências criadoras. Outra interpretação é possível, diz Sève, interpreta a “alma” em seu registro na ação prática, e ao “espírito” pertenceriam as elaborações teóricas. cf. SÈVE, 2007, p. 32.

⁹¹“Mas podemos, seguindo a leitura de Fausta Garavini, ver nesses monstros e quimeras as realidades mentais ainda mais inquietantes: representações mentais perturbantes, escapada do inconsciente, pensamentos agonizantes da noite e madrugada (*petit matin*), barrafundas fantasmáticas (*fantasque*) obsessivas do sujeito. (...) Montaigne interpreta as representações obsessivas de seu espírito ocioso não

produção selvagem não o incita apenas a mudar suas condições de existência e pensamento, a renunciar a ociosidade para quebrar, por uma atividade definitiva, o “assustador ‘cavalo mental’” (SÈVE, *op. cit.*, p. 272-273).

O funcionamento da alma, na opinião de Montaigne, é aparentado à “loucura” (*folie*) e ao “devaneio” (*resverie*): “minha alma me desagrada, porque costuma produzir seus devaneios (*resverie*) mais profundos, mais loucos, e que mais me aprazem, de improviso e quando menos os procuro (...)” (III, 5, 876/137 B). Embora contrária ao desejo consciente do ensaísta, sua alma, quando ociosa, produz essas “quimeras e monstros fantásticos”. A ociosidade, em si, não é um problema para Montaigne, que a reconhece e a admira como uma de suas qualidades mais fundamentais – junto da liberdade (III, 9, 969/276 C). Contudo, o ensaísta, toma então, a decisão de escrever como modo de “examinar com vagar” os produtos fantásticos de seu espírito; um “gesto filosófico” que trata de aplicar sobre si mesmo um sujeito, um determinado tema, com o objetivo de se ordenar (“envergonhar-se”):

“Porém descobro (...) que ao contrário, imitando o cavalo fugido, ele [o espírito] dá a si mesmo cem vezes mais trabalhos do que assumia por outrem; e engendra-me tantas quimeras e monstros fantásticos, uns sobre os outros, sem ordem e sem propósito, que para examinar com vagar sua inépcia e estranheza comecei a registrá-los [*mettre en rolle*] por escrito, esperando com o tempo fazer que se envergonhe [*faire honte*] de si mesmo por causa deles” (I, 8, 33/45-46 A).

O trecho supracitado marca a relação entre a composição de um ensaio e o exame da consciência – “fazer ronda”. Esse hábito, que já fazia parte dos ensinamentos pitagóricos, assumiu, sobretudo em Sêneca – um dos autores mais importantes para a formação do pensamento montaigniano –, aos traços de uma atenção contínua, uma inspeção da alma. Uma forma de “controle” sobre as representações e impulsos humanos: “O controle é uma prova de poder e uma garantia de liberdade: uma forma de assegurar-se permanentemente de que não nos ligaremos ao que não depende de nosso domínio” (FOUCAULT, 2009, p. 68-69). Essa autarquia, tanto para Montaigne quanto para os filósofos helenistas, era produto do “deslocamento do olhar, e

como a produção de um princípio de pensamento específico, o inconsciente, mas como a produção selvagem, não plenamente ‘natural’, de um espírito fértil mas infecundo porque não regrado. Esses monstros e quimeras são matérias fervilhantes, informadas, ameaçadores. Essa ameaça é simbólica pelo cavalo fugidio. (SÈVE, 2007, p. 36).

de uma “conversão” a si mesmo – *conversio ad se*⁹²; conversão que constitui o objetivo final de todas as práticas de si, e que se afirma como uma “ética do domínio” (FOUCAULT, *id.*, p. 70).

No ensaio “Da ociosidade” (I, 8), que contém provavelmente uma das primeiras reflexões acerca da forma de sua escrita⁹³, Montaigne diz que a causa original da composição dos *Ensaaios* é o exercício da reflexão, isto é, a contemplação e atenção crítica de sua interioridade, uma vez que após sua publicação, servirá ao filósofo como instrumento de regramento: “dá-lo [os *Ensaaios*] ao conhecimento de outrem é preordená-lo a si; parece-me que o prometo quando o expresse” (III, 9, 967/272 C)⁹⁴. O conjunto do processo – composição e publicação – ensaístico é o que efetivamente transforma moralmente a reflexão montaigniana⁹⁵. Ensaiar tem por finalidade a transformação ética do autor: em outras palavras, a prática de si, o exercício sobre o próprio espírito.

No *otium*⁹⁶ sem um propósito pré-estabelecido o espírito pode vir a tornar-se refém das loucuras e das tolices que ele mesmo produz em seu curso agitado, terminando por perder-se: “A alma que não tem objetivo estabelecido perde-se: pois, como se diz, estar em toda parte é não estar em lugar algum” (I, 8, 33/45 A). A expectativa do filósofo era de que com o tempo, desobrigado das funções políticas, seu espírito se tornasse mais ponderado e maduro. Entretanto, não sem certa ironia, Montaigne apresenta uma realidade completamente distinta das expectativas iniciais: se abandonado na ociosidade o espírito se compraz em produzir ilusões e fantasias⁹⁷.

⁹² “Encontramos em Sêneca a expressão [*se*] *convertere ad se* (converter-se a si). Converter-se a si, ainda uma vez, significa: fazer a volta em direção a si mesmo” (FOUCAULT, 2010, p. 189).

⁹³ “C’est le premier qui présente, dans sa version originelle, des indications sur le livre dont il fait partie, et sur le projet qui l’inspire” (TOURNON, 2000, p. 94).

⁹⁴ Em um trecho ulterior: “Sinto este benefício inesperado da divulgação de meu comportamento: que de certa forma ele me serve de regra. Advém-me às vezes uma consideração de não trair a história de minha vida. Essa declaração pública me obriga a manter minha trajetória e a não contradizer a imagem de minha maneira de ser (...)” (III, 9, 980/292 B).

⁹⁵ “Ao pintar-me para outrem pinte em mim cores mais nítidas do que eram as minhas primeiras. Não fiz meu livro mais do que meu livro me fez, livro consubstancial ao seu autor, com uma ocupação própria, parte de minha vida (...)” (II, 18, 665/498 C).

⁹⁶ Como bem observa Eric Auerbach, o *otium* nos *Ensaaios* nada tem de ciência ou de filosofia e destaca-se por ser destituído da pretensão de alcançar qualquer validade objetiva nesse sentido: “Aquilo que escreve dirige-se a ele e vale apenas para ele; se outros descobrirem aí alguma utilidade e prazer tanto melhor” (AUERBACH, 2007, p. 150).

⁹⁷ “Contudo, se como vimos até aqui, Montaigne procura exprimir no ensaio suas motivações próprias retomando as fórmulas clássicas do *otium* – parecendo aproximar-se dos ideais de excelência do humanismo – é também verdade que, ao mesmo tempo, em seu esforço de apropriação de sua verdade ele se desfaz desses valores, procurando afirmar a singularidade de sua empresa” (ARAÚJO, 2010, p. 215).

Montaigne traduz a “marcha tão errante”⁹⁸ do seu espírito com a metáfora do “cavalo fugido”. O “cavalo mental” de Montaigne, dirá Bernard Sève, “não é o cavalo que não se doma, mas o cavalo que não obedece ao seu mestre” (SÈVE, 2007, p. 37) – em sua vida o ensaísta foi atropelado, literalmente, por um cavalo que seguia nessas condições. Como forma de “tomar as rédeas” desse cavalo arreado, o filósofo tomou a decisão de registrar, em “tinta e papel” (III, 9, 845/240 B), seus pensamentos, seus humores, suas impressões. Através desse relato filosófico-autobiográfico Montaigne poderá futuramente contemplar, ao seu próprio modo, a “inépcia e a estranheza”.

Nos *Ensaaios*, o projeto de representação de si mesmo tem por objetivo produzir uma imagem fidedigna de seu autor, para que a partir dela ele possa reconhecer os limites e presunção de sua razão, e, através dela, ordenar a si mesmo. Montaigne utiliza o termo *fantasie* para designar as produções do espírito humano, os produtos de nossa faculdade de conhecer:

“Quanto às faculdades naturais que se acham em mim, das quais está aqui o exame [*l'essai*], sinto-as dobrar sobre a carga. Minhas concepções e meu juízo não avançam senão tateando, vacilando, tropeçando, esfolando-se (...). E empreendendo falar indiretamente de tudo o que se apresenta à minha fantasia, e não empregando aí senão meus meios próprios e naturais (...)” (I, 26, 146/218 A).

Ora, a escrita é aqui compreendida como uma estratégia de ordenamento, cuja finalidade é terapêutica. Fazer da escrita o meio de autoconhecimento e de ordenamento ético⁹⁹. A figura filosófica que influencia o ensaio é Sócrates. Ao passo que Sócrates

⁹⁸ Montaigne alude à “marcha tão errante” quando no ensaio “Do exercício”, em um alongamento após 1588 – o filósofo expõe seu conceito de retratar o *eu* –, ele relaciona a dificuldade da tarefa ensaística com as agitações e inconstâncias do espírito: “É um empreendimento espinhoso, e mais do que parece, seguir uma marcha tão errante como a de nosso espírito; penetrar as profundezas opacas de seus recessos internos; distinguir e fixar tantas aparências miúdas de suas agitações. É e um diversão nova e fora do comum, que nos afasta das ocupações habituais do mundo, sim, e das mais aconselháveis” (II, 6, 378/70C). Embora um empreendimento que demande exercício e comprometimento, é, entretanto, o mais aconselhável; pelo menos o foi para Sócrates, que segundo Montaigne, fora “o único a dedicar-se seriamente ao preceito de seu Deus de se conhecer, e por esse estudo chegara ao menosprezo de si, foi o único considerado digno do cognome de Sábio” (*id.*, 380/73 C).

⁹⁹ Convém lembrar que para André Tournon, e também para Sève, uma das finalidades dos *Ensaaios* é o agir ético. Seria, portanto, uma obra na qual o autor tinha por objetivo modificar a si próprio, seja no momento que a redige, seja quando retoma o texto para a leitura. Montaigne age sobre si mesmo quando escreve, pois, segundo ele: “Meu ofício e minha arte é viver” (II, 6, 379/71 C). Destarte, Tournon considera que a “empresa filosófica dos *Ensaaios* parece proceder desta ideia: capturar o pensamento quando ele se dispersa em ‘fantasias’, parar seu movimento sem limitar suas investigações, exercendo simultaneamente as funções de deliberação, decisão e autocrítica de um juiz que não descansa nas leis e sabe que sua competência pode ser desafiada” (TOURNON apud BIRCHAL, 2007, p. 97).

exercitava-se na prática do “diálogo”¹⁰⁰, um exercício dialético, Montaigne se exercitava sobre a escrita – também, e, sobretudo, pela “conversação”. Em sua prática filosófica, o ensaio percebe e incorpora a alteridade como condição de possibilidade e existência; o ensaio na escrita é um solilóquio consigo mesmo, na conversação um “comércio”, uma troca frutífera entre espíritos que se frequentam. O ensaio montaigniano assume e parte da experiência de si, tal como Foucault compreende, na contemporaneidade, o ensaio: “(...) que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, (...) é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma 'ascese', um exercício de si, no pensamento" (FOUCAULT, 1998, p. 13).

2.3. A exigência ética do “conhece-te a ti mesmo” na elaboração estética do ensaio

Nas seções anteriores apresentamos dois aspectos do pensamento montaigniano; o aspecto literário do texto montaigniano: a mimesis ente autor e obra – “precisamente escrevo sobre mim e sobre meus escritos como sobre meus atos” (III, 13, 1069/429 C). Um relato que se pretende uma representação fidedigna dos pensamentos de seu autor; relato também do mundo, da “passagem” do ser em seu perene transformar-se – o devir. O segundo aspecto, trata de uma prática filosófica propriamente. Montaigne, que repreende filósofos por desejarem dos indivíduos uma “marcha forçada muito acima das comuns”, desloca o interesse de sua reflexão o estudo de si mesmo – “Estudo a mim mais do que a outro assunto. Essa é minha metafísica, essa é minha física” (1072/434 B); poderíamos, aqui, acrescentar, essa é a “ética” de Montaigne. As “leis éticas” (1070/430 C) que almejam estabelecer o dever particular de cada um em si são, reconhece o autor, difíceis de se estabelecer; o desacordo entre as escolas de pensamento só resulta, portanto, em contradição e embate. Montaigne, que acredita ser a o mundo uma “escola de inquisição”, e nela o ceticismo é o “partido mais seguro da escola do mundo” (1076/439 B), é da opinião de que é “preciso compreender que não passamos de tolos” (1074/436 C). O reconhecimento da “ignorância” como a essência da condição humana é consequência da prática do preceito délfico “conhece-te a ti

¹⁰⁰ P. Hadot enfatiza que a dimensão do interlocutor é capital para o *elenchus* socrático: ela “impede o diálogo de ser uma exposição teórica e dogmática e o submete a ser um exercício concreto e prático.” (HADOT, 2002, p. 43).

mesmo” (1075/437 B). Dito de outro modo, o exame de consciência permitida pela composição do ensaio é o que conduz o sujeito ao reconhecimento de sua própria ignorância – se na filosofia socrática o intermediário do processo de conhecimento é o *elenchus*, na filosofia de Montaigne este intermediário é o *essai*.

Portanto, o terceiro, e último, aspecto que gostaríamos de enfatizar é um desdobramento das exposições anteriores. Na seção anteriormente apresentamos o tema do ordenamento do espírito como uma terapêutica, um modo de “prática de si”; ensaiar representava, portanto, a tentativa de transformar a realidade das “imagens perturbadoras”, de interromper a produção constante de representações falsas e ilusórias – “quimeras e monstros fantásticos”. Como um “camundongo no piche”, usando a metáfora de Erasmo (*Adágio*, II, III, 68), Montaigne acredita que a “doença original” do espírito humano é “enroscar-se” em si mesmo: “(...) este [o espírito] não faz mais que xeretar e procurar, e vai incessantemente girando, construindo, enredando-se em sua faina, como nossos bichos-da-seda, e nela se sufoca” (III, 9, 1068/427 B). Para não sufocar a si mesmo, isto é, para não se perder Montaigne propõe a si mesmo regras de ordenamento – uma arte de conduzir o espírito em meio ao devir do ser: “A grandeza da alma não está tanto em avançar para o alto [*mont*] e avançar para frente [*avant*] como em saber alinhar-se e circunscrever-se” (1110/492 C). Nessa perspectiva, para o ensaísta menos importa o progresso (“para frente”) e a erudição (“para o alto”), e mais o harmonizar-se consigo mesmo (*ranger et circonscrire*). Em suma, o terceiro aspecto que trabalharemos é a relação entre ética e estética nos *Ensaaios*; o ensaio, como um tipo de olhar demorado sobre o sujeito, é o meio através com o qual o espírito montaigniano forma e exercita a si mesmo.

Comentamos anteriormente sobre o interesse dos humanistas renascentistas pela *ética* e pela filosofia moral¹⁰¹. Eles associavam a ética não apenas à economia e à política – como ocorriam entre os gregos –, como incorporavam à reflexão ética o uso da retórica. Influenciados pela oratória romana, sobretudo de Cícero, estes primeiros humanistas italianos concebiam um ideal de orador como um indivíduo virtuoso e eloquente ao mesmo tempo – Como um orador poderia inspirar virtude em seu público se não fosse, ele mesmo, virtuoso? Os humanistas, de modo geral, associavam ética com retórica quando pressupunham que a discussão sobre a ética deveria ser também

¹⁰¹ David A. Lines traça um minucioso e consistente quadro deste interesse para os filósofos escolásticos e para os primeiros humanistas em *Humanistic and scholastic ethics* in HANKINS, 2007, p. 304-318).

eloquente (LINES, 2007, p. 305). O estudo da *ética* na Renascença deve, portanto, ser entendido nesse contexto de convergência entre os que os humanistas entendiam como objeto da retórica e a educação civil, vista como principal parte da disciplina acadêmica de filosofia (LINES, *id.*, p. 306) – na metade do séc. XVI a *ética* continuava fazendo parte do *curriculum* filosófico das universidades europeias¹⁰², e mantinha estreita relação com muitos outros campos importantes para a filosofia renascentista.

Montaigne aparece entre os humanistas tardios que rejeitavam essa “cultura da eloquência”, isto é, esta cultura de pensar a ética a partir de cânones filosóficos abstratos. O filósofo, que não aceitava para seu pensamento nenhuma autoridade ou tutela, não estabeleceu um sistema ético-moral; se o leitor procurar, não encontrará nos *Ensaïos* uma “ciência moral”, como encontraremos nos grandes sistemas de Spinoza e de Kant. Se há uma “ciência” nos *Ensaïos*, trata-se, antes de uma “insciência”: “(...) no momento certo não trato de nada a não ser do nada, nem de outra ciência que não a da insciência” (III, 12, 1057/410 C).

No paradoxo, na contradição, na assistemática, e na ausência de dogmatismo se fundamenta a “insciência” ética do filósofo. Ela se constrói sobre princípios práticos e tais como o princípio de “circunstância”, de “diferença” e “juízo”, “diversidade”, “transitoriedade”. Princípios que exigem certas condutas, tais como a recusa da mentira, a tolerância e a modéstia¹⁰³. É menos um “cânon” de normas prescritivas de comportamento, do que um conjunto de exercícios cujo cerne é o exercício ético-moral. Trata-se, sobretudo, de ações que visam a transformação interior do sujeito; que se manifestará novamente em ações, dessa vez, de “generosidade”¹⁰⁴. Em uma conhecida formulação dos *Ensaïos*, o ensaísta define a finalidade de sua arte, isto é, de sua obra: “Mon mestier et mon art, c'est vivre” (II, 6, 379/71 C). A finalidade

¹⁰² Na Itália do séc. XVI, Marc-Antoine Muret foi um dos poucos professores de filosofia moral que permaneceu dando ênfase a velha relação entre “eloquência” e “ética”. Parece que nenhum de seus sucessores, nos informa Lines, conta entre a lista dos retóricos posteriores a Muret (LINES, *id.*, p. 306-307).

¹⁰³ “(...) que defendeu a tolerância, denunciou a tortura, ridicularizou o conceito de ‘selvagem’, se abriu a todas as culturas, decidiu, estando na Itália, escrever em italiano, adorava vinho e a acolhida dos alemães, respeitou a conversão de um de seus irmãos e uma de suas irmãs à Reforma e lutou para que seus correligionários católicos reconhecessem a legitimidade de um príncipe huguenote” (LACOUTURE, 1996, p. 147).

¹⁰⁴ B. Sève distingue as atividades do “espírito” entre a teórica (debates, *conference*) e prática (*générosité*); enquanto a primeira é um exercício de ordem intelectual, a segunda é de ordem da prática cf. SÈVE, 2007, p. 318-332. “La générosité est la vertu centrale de l'éthique montaignienne. (...) la vertu de générosité est autant une vertu de l'esprit qu'une vertu de la volonté. En tant que vertu, la générosité est enracinée dans la volonté; mais en tant que rapport aux jugements d'autrui, la générosité est une qualité de l'esprit.” (*id.*, p. 326).

da filosofia montaigniana é o exercício da vida; esse, entretanto, passa pela elaboração de uma obra literária. Ao esforço ético de transformação do sujeito alia-se a constituição de uma estética literária. Uma ocupação que é, de longe, a mais extenuante, porém, mais útil: “Há vários anos que tenho apenas a mim como alvo de meus pensamentos, que apenas a mim examino e estudo; (...) Não há descrição semelhante em dificuldade à descrição de si mesmo; nem por certo em utilidade” (*id.*, 378/70 C)¹⁰⁵.

Montaigne, defende J. B. Schneewid, toma da filosofia antiga a compreensão de que o exercício da filosofia e a busca pela boa vida são inseparáveis; o ensaísta não está preocupado com os desdobramentos da lógica ou da física estoica, nem com as variações da epistemologia céptica, nem com as diferentes perspectivas sobre a liberdade humana epicurista. Sua ênfase está naquilo sobre “os antigos sabem sobre a boa vida e como vivê-la; e o que ele obteve disso foi o suficiente para obter respostas aos problemas que constituem a direção tomada pela filosofia moderna” (SCHNEEWIND, 2008, p. 208)¹⁰⁶. Montaigne considera o estoicismo (via Sêneca) e o epicurismo (via Plutarco), bem como suas reflexões e diversas visões de “boa vida”, alternativas possíveis para a prática filosófica escolástica. Contudo, considera que nenhuma delas foi convincente em seus argumentos; na *Apologia*, Montaigne com frequência utiliza o arsenal céptico para destacar a discordância sobre os critérios éticos de conduta.

A tese de J. Schneewind é aqui importante, pois tem um duplo aspecto: a) crença no radical “subjetivismo” de Montaigne; b) o ensaísta seria céptico quanto a “lei natural” (SCHNEEWIND, 2006, p. 219)¹⁰⁷. Montaigne sublinha em todo os *Ensaaios* a variedade e a mudança como qualidade inerente aos desejos e interesses humanos; a dissemelhança, segundo o ensaísta, é a qualidade mais recorrente no homem e também na natureza. Nela não existem padrões repetidos nem pré-determinados, todo ser se reveste de uma singularidade única, sem possibilidade de repetir-se; de igual modo, o “padrão” de “boa vida” é particular a cada indivíduo, segundo sua própria reflexão e autoexame. Montaigne se nega a conceber uma forma universal que abarque todas as

¹⁰⁵ “É um empreendimento espinhoso, em mais do que parece, seguir uma marcha tão errante como a de nosso espírito; penetrar as profundezas opacas de seus recessos internos; distinguir e fixar tantas aparências miúdas de suas agitações. E é uma diversão nova e fora do comum (...) e das mais aconselháveis” (*ibidem*).

¹⁰⁶ SCHNEEWIND, John B. “Montaigne on moral philosophy and the good life”. In: LANGER, Ullrich (ed.). *The Cambridge companion to Montaigne*. Oxford: University Press, 2008.

¹⁰⁷ Montaigne argumenta no resto do ensaio que a razão natural, sozinha, não é suficiente para obter o conhecimento prático que precisamos. O caminho da filosofia moral de Raymond Sebond – teologia natural – não nos informa sobre a boa condução nem sobre as leis que obedecemos. cf. SCHNEEWIND, 2006, p. 214.

particularidades e singularidades (I, 14, 67/82 A). Esse princípio de radical subjetividade¹⁰⁸ é produto da experiência de Montaigne com a “variedade”, a mais geral das manifestações; ele confessa que a qualidade mais universal é a diversidade (II, 37, 786) e que estamos mudando constantemente (III, 2, 804-805 BC).

O ensaísta testa as teorias éticas, procurando a melhor forma de aplicá-las (HADOT, 2011, p. 369)¹⁰⁹; o que encontra, porém, é a dúvida sobre a possibilidade real de viver conforme essas exigências da filosofia antiga. O radical subjetivismo de Montaigne, tese de Schneewind, impede que o ensaísta assumira para si qualquer modelo tradicional; o ceticismo montaigniano reconduz o ideal ético para a obediência a si mesmo: “Evito submeter-me a qualquer espécie de obrigação, mas principalmente à que me prende por dever de honra” (III, 9, 966/271 B). No ensaio, “Sobre a educação das crianças” (I, 26), Montaigne marca claramente que a tarefa da filosofia é “nos ensinar a viver”, pois não haveria nada mais “feliz e prazeroso” (SCHNEEWIND, *op. cit.*, p. 215).

O ressurgimento desse ideal da filosofia como “forma de vida”¹¹⁰ no contexto da Renascença é observado já em Petrarca, que no séc. XIV, rejeitava um modo de filosofar puramente teórico¹¹¹: “[Petrarca] rejeitará a ideia de uma ética teórica e descritiva, constatando que o fato de ler e de comentar os tratados de Aristóteles sobre esse assunto não tornou ninguém melhor” (HADOT, 2011, p. 368); para o humanista italiano, é verdade o axioma que “querer o bem é preferível a conhecer a verdade”

¹⁰⁸ Marc Foglia nos diz: “Ce que nous appelons la subjectivité se définit initialement chez Montaigne comme le fruit d’une décision philosophique : accepter que les pensées soient relatives à un individu singulier. Juger, c’est exprimer ses préférences. La prétention des essais du jugement à la validité générale est comme mise entre parenthèses” (FOGLIA, 2008, p. 5).

¹⁰⁹ “Nos *Ensaíos* de Montaigne, por exemplo, vê-se o filósofo procurar praticar os diferentes modos de vida propostos pela filosofia antiga” (HADOT, 2011, p. 369).

¹¹⁰ “Para nós, modernos, a noção de escola filosófica evoca unicamente a ideia de uma tendência doutrinária, de uma posição teórica. Na Antiguidade isso acontece de outra maneira. Nenhuma obrigação universitária orienta o futuro filósofo para esta ou aquela escola, mas é em função do modo de vida que nela se pratica que o futuro filósofo passa a assistir a aulas na instituição escolar (*skholê*) de sua escolha” (HADOT, 2011, p. 148); em outra ocasião, analisando um trecho de Diógenes Laércio (D. L., VII, 27), Hadot diz: “Observa-se aqui que a palavra ‘filosofia’ designa convenientemente uma maneira de viver” (*id.*, p. 152).

¹¹¹ Trazemos para o leitor a informação que nos dá Sergio X. Gomes de Araújo de que na carta proemial de suas *Familiars* Petrarca assim apresenta seu objetivo: “Não fiz quase nada além de dar a conhecer aos meus amigos os estados de minha alma”; e define seu epistolário como “imagem de minha alma” (*animi mei efigiem*) e “retrato de minhas capacidades” (*ingenni mei simulacrum*), composto em tom íntimo, familiar (*familiariter*), e de narração “simples e não elaborada” (*Fam.* I, 1, 33). cf. GOMES DE ARAÚJO, Sérgio X. *O problema do ethos da escrita de si em Montaigne e em Petrarca*, 2012, p. 548-549). As semelhanças com as afirmações de Montaigne no *Au Lecteur* são abundantes.

(*Satius est autem bonnum vele quam verum nosce*)¹¹². Segundo essa noção, mais vale o bem agir, a ação ética, do que o conhecimento verdadeiro, puramente teórico ou contemplativo¹¹³.

O Renascimento assiste não apenas ao ressurgimento das tendências filosóficas da Antiguidade, mas também à retomada das “atitudes concretas da filosofia” (HADOT, 2011, p. 368). Montaigne não escapa a esse processo; o exercício filosófico montaigniano tinha por finalidade o exercício da vida. Se a “ciência”, isto é, a filosofia, não for capaz de extrair do conhecimento uma sabedoria prática para o cotidiano, qual a utilidade de seu exercício? De que nos servem essas “letras que nada curam”? Para o ensaísta, não há ciência mais fundamental do que o conhecimento de si (III, 13, 1075/437 B), nem tarefa filosófica mais árdua (*id.*, 1110/492 C); fora dessa perspectiva moral da filosofia, a concepção do ensaio como “método” terapêutico é incompreensível. Falamos anteriormente que não havia humanismo “sem livros”; nesse sentido, o humanismo de Montaigne não é o mesmo daqueles professores de retórica e de eruditos:

“Compor nosso comportamento é nosso ofício, e não compor livros; e conquistar não batalhas e províncias, mas sim a ordem e a tranquilidade em nossa condução. Nossa grande e gloriosa obra-prima é viver adequadamente” (III, 13, 1108/489 C).

Esse trecho dos *Ensaaios* exprime o que Hadot chama de “concentração em si e exame da consciência”, que era uma marca distintiva da filosofia antiga, sobretudo entre os estoicos e epicuristas: “Na perspectiva da filosofia (...) tomar consciência de si é um ato essencialmente ético, graças ao qual se transforma a maneira de ser, de viver e de ver as coisas. Ter consciência de si é ter consciência do estado moral no qual se encontra” (HADOT, *op. cit.*, p. 284-285). Montaigne tem consciência do contexto retórico e espiritual, e os emprega para experimentar a si mesmo. O ensaio é precisamente esse ato ou ação ética, na qual o filósofo descreve a si mesmo, e a através do relato põe ordem em seu próprio espírito. A ética de Montaigne é traduzida

¹¹² Petrarca. *De sui ipsius et multorum ignorantia*, in *Prosa*, pp. 746-748 apud. HADOT, 2013, p. 368.

¹¹³ “Trata-se de os homens cuidarem de mudar seus juízos de valor: todas essas filosofias se querem terapêuticas. Contudo, para mudar de juízo de valor, o homem deve fazer uma escolha radical: mudar toda sua maneira de pensar e ser. É graças a essa escolha, a filosofia, que ele atingirá a paz interior, a tranquilidade da alma” (HADOT, *op. cit.*, p. 154-155).

textualmente pelo tom de suas formulações: “Não são meus gestos que descrevo: sou eu, é minha essência” (II, 6, 379/72 C).

Não há como entendermos, porém, o ideal de ética na filosofia montaigniana sem discorrer sobre o modelo, *par excellence*, de ação moral da Antiguidade. Sócrates, que na opinião do filósofo de Bourdeaux, fora o “único a dedicar-se seriamente ao preceito de seu Deus de se conhecer, e por esse estudo chegara ao menosprezo de si, foi o único considerado digno do cognome de Sábio” (*id.*, 380/73 C) cumpriu o preceito divino do oráculo de Delfos: inspirado pelo oráculo, Sócrates vive o “conhece-te a ti mesmo” como uma missão divina a ser executada com excelência; sua ética é, portanto, a aplicação desse preceito délfico na vida cotidiana e política de sua existência como filósofo: o relato de sua morte na *Apologia* e no *Fédon* de Platão dão testemunho dessa realização. Sócrates é tido desde o princípio como o ideal de “sabedoria natural”¹¹⁴, na medida em que sua conduta deve ser entendida como guia para o que pode ser conhecido por experiência de nossa própria natureza (O’BRIEN in LANGER, 2006, p. 67)¹¹⁵: “E Sócrates nos ensina que ela está em nós, e a maneira de encontrá-la e de recorrer a ela. Toda essa nossa sapiência, que está além da natural, é mais ou menos vã e supérflua” (III, 12, 1040/383 B).

Montaigne não elabora uma moral filosófica de “autogoverno”, como o fazem a filosofia estoica e epicurista, mas revela, destaca, sublinha a inconstância do humano e a dificuldade em adequar-se ao movimento, ao fluxo e à passagem. Ele frequentemente critica os filósofos que aspiram ser sobre humanos em seus exercícios de controle das paixões e dos desejos; a via de Montaigne é pela adequação de nossas ações para com nossa *forme maitresse*, isto é, nossa forma mestra, nosso ser – aqui reside sua originalidade. No ensaio “Sobre a educação das crianças” Montaigne remarca claramente o seu ponto de vista sobre a função da filosofia: ela nos ensina a viver (I, 26, 163/243 A) e é, ao mesmo tempo “formadora dos julgamentos e dos costumes (*ibidem*); ela não é uma disciplina erística, “sem uso e sem valor”, mas um estudo cujo proveito é “em com ele nos termos tornado melhores e mais sensatos” (*id.*, 152/227 C). Fruto de nossas decisões particulares e circunstanciais, a ética de nossa conduta é, para

¹¹⁴ “Foi ele [Sócrates] que trouxe de volta do céu [referência aos pré-socráticos e o estudo da *physis*], onde ela perdia tempo, a sabedoria humana, para devolvê-la ao homem, onde está sua mais adequada e mais laboriosa tarefa, e a mais útil” (III, 12, 1038/381 C).

¹¹⁵ O’BRIEN, John. “Montaigne and antiquity: fancies and grotesques” in LANGER, Ullrich (ed.). *The Cambridge companion to Montaigne*. Oxford: University Press, 2006.

Montaigne, o “verdadeiro espelho de nossos discursos é o curso de nossas vidas” (I, 26, 168/ 251 C). A tarefa da filosofia nos reconduzir à nossa própria natureza, tornando nossa mente e nosso corpo sãos; ao ensaio cabe o esforço por “centralização” em torno do *eu*, em meio ao movimento material e corporal da vida – que conforme o ensaísta é uma “ação imperfeita por sua própria essência, e desordenada; aplico-me em servi-la de acordo com ela” (III, 9, 988/306 B). O sujeito montaigniano assume o risco de servir-se de exemplo universalizável, porém, paradoxalmente, afasta-se, ao mesmo tempo, do vocabulário retórico e humanista sobre o tema: Montaigne define a *l’humaine condition* através de sua própria individualidade, de suas próprias vivências, pela ótica de um homem particular, o *seigneur* Michel de Montaigne. Se assim não for, de que “servem esses altos píncaros da filosofia sobre os quais nenhum ser humano pode assentar-se, e essas regras que excedem nossa experiência e nossas forças?” (III, 9, 989/307 B).

Montaigne fala de si no particular, isto é, enquanto portador de uma forma única e singular, que não se repete em outro indivíduo: uma forma *tout sienne* (III, 2, 811/37 B) da existência que é única na natureza. “Forma mestra” presente em todos os indivíduos, a forma da individualidade humana é, de todo modo, universal – não importa se se leve uma vida “comum e privada” ou de mais “rico estofado: cada homem porta em si a forma integral (*forme entiere*) da condição humana (*l’humaine condition*) (III, 2, 805/28 B). O que Montaigne revela é a realidade da condição humana, que abarca a todos, universal em seu alcance. Ao mesmo tempo que “particular” a subjetividade em Montaigne é autorreferente, distanciada deliberadamente das obrigações “mundanas”, fundando-se certamente de maneira circular, em sua possibilidade de descrição e definição de si mesma: “As vidas públicas estão comprometidas com a cerimônia; a minha, obscura e privada, desfruta de toda permissão natural” (III, 13, 1085/453 B). Consequentemente, sua ética é uma ética da interioridade, onde o indivíduo, se o interessar, tem a possibilidade de transformar a si mesmo no contato com sua própria imagem.

2.4. Ética do “viver adequadamente”

Montaigne deseja despertar a consciência humana para a singularidade individual de cada ser. O ensaio é ora um olhar para fora¹¹⁶, para a aleatoriedade e multiplicidade

¹¹⁶ Ao discorrer sobre a relação simbiótica entre forma e conteúdo, Montaigne passa em revista a forma de seus primeiros ensaios. Segundo o ensaísta, eles teriam um “cheiro de fora”: “Ora, tenho uma

dos eventos, ora um olhar para dentro de si mesmo, para o reconhecimento das inconstâncias do espírito, para o paradoxo da existência concreta. Diante da indecisão do seu *eu* e das inconstâncias no processo de apreensão dos objetos, Montaigne propõe seu ensaio como um método eficiente para a observação da realidade, em meio ao fluxo perene de todos os seres. O “ensaio” é, seja como for, ora abertura para a experimentação da realidade concreta, dos acontecimentos cotidianos, ora um olhar sobre si mesmo, um exercício do espírito – dito de outro modo, um ensaio do devir.

O que os *Ensaaios* nos revelam é que o mundo é mais rico e diverso do que as categorias da linguagem¹¹⁷; que as manifestações do gênio humano são mais numerosas do que os exemplos que o costume pode querer estabelecer. Os *Ensaaios* frequentemente relatam a infinita diversidade da natureza e o amplo poder de metamorfose do humano: por ser inquieto e inconstante o espírito humano é por isso mesmo dotado de movimento e de variação¹¹⁸. O mundo é uma escola da diversidade, e é nessa diversidade que Montaigne diz exercitar sua alma:

“Então a alma exercita-se continuamente em 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, opiniões e usos, e fazê-los saborear uma tão constante variedade de formas de nossa natureza” (III, 9, 973/ 282-283 BC).

Estamos diante da exposição dos pensamentos de um espírito que se exercita em meio à novidade e à variedade: “Apenas a variedade me satisfaz, e a posse da diversidade, pelo menos se alguma coisa me satisfaz” (III, 9, 988/305 B). A ação

tendência à macaquice e à imitação: quando me arriscava a fazer versos (e sempre os fiz só em latim), eles apontavam claramente o poeta que eu acabara de ler há pouco; e de meus primeiros ensaios alguns têm certo cheiro de fora” (III, 5, p.135). Não é nesse sentido que empregamos a expressão, como o leitor verá, contudo, cremos que essa citação ilustra bem a tendência montaigniana de se apropriar e reformular aquilo sobre qual se debruça.

¹¹⁷ Isso não significa que Montaigne despreza a linguagem. Pelo contrário, ela é o “meio” e o “cenário” para o exercício filosófico: “O ensaio sustenta uma concepção de exercício filosófico com vistas ao bem-viver que toma a linguagem, tanto como meio, quanto como cenário. A escrita é assim considerada tanto um instrumento de purificação do pensamento que conduz ao aperfeiçoamento do agente e de suas ações, como também o reflexo da atitude correta (...)” (AZAR FILHO, 2013, p. 185).

¹¹⁸“(...) esse prazer de viajar dá prova de inquietude e de inconstância. Aliás, essas são nossas características mestras predominantes. (...) apenas a variedade me satisfaz, e a posse da diversidade, pelo menos se alguma coisa me satisfaz” (III, 9, 988/305 B). Analisando as relações entre humanismo e pensamento político moderno, James Hankins defende que a maior lição do relativismo cultural de Montaigne é o reconhecimento dessa capacidade humana de se diversificar como fruto de suas próprias produções: “A major lesson of cultural relativism [of Montaigne] is that what on is in the habit of thinking of as given of nature may in fact be a product of culture. And what belong to culture, not nature, is within human power to change” (HANKINS, James. *Humanism and modern political thought* in KRAYER, 2012, p. 128).

montaigniana, ou o movimento de sua alma, se dá em meio ao fluxo da consciência e dos objetos no decurso do tempo e em determinado espaço. Porém, acreditamos que o fluxo constante das representações do intelecto humano não impede que o ensaísta faça dele uma imagem sua. Como ele mesmo afirma, “todo e qualquer movimento nos revela” (I, 50, 302/449 C). Essa é a dimensão “performática inédita” dos *Ensaio*s: o ato de escrever em si mesmo se torna exercício.

Antes de encerrarmos esse capítulo, vale ressaltar que a ética do domínio de si assume, no pensamento montaigniano, os contornos da autarquia: “Por fim reconheci que o mais seguro era confiar a mim mesmo eu próprio e minha dificuldade (...). Em todas as coisas os homens saem em busca de apoios externos para poupar os seus próprios” (III, 12, 1045/392 BC). Após passar em revista as teorias filosóficas, decidindo-se, ceticamente, pela impossibilidade de assumir qualquer modelo externo, Montaigne volta para si mesmo e para a prática da vida comum – aliás, um dos efeitos da teoria cética¹¹⁹. As práticas filosóficas às quais subordinava-se Montaigne tinham por objetivo liberar o filósofo de qualquer vínculo ou coerção externa que poderiam cercar sua liberdade: “A verdadeira liberdade é poder tudo sobre si” (III, 12, 1046/393 B). Sua conclusão é categórica: “Desfrutamos com muito mais liberdade e mais alegria os bens de empréstimo quando não se trata de um gozo obrigado e forçado pela necessidade, e quando temos, tanto na vontade como na fortuna, a força e os meios para dispensá-los” (III, 9, 969/275 B). O projeto dos *Ensaio*s, bem como da vida, e, por conseguinte, da ética montaigniana, como ele mesmo o diz, “não se fundamenta em grandes expectativas; cada jornada constitui seu final. E a viagem de minha vida conduz-se da mesma forma” (978/289 B).

No final do ensaio “Da vanidade” (III, 9), Montaigne condensa sua sabedoria prática em algumas poucas palavras. Revela o quanto de seu espírito está engajado na tarefa de fazer de sua vida a finalidade de sua ética da imanência; o quanto de sua filosofia está voltada para o exercício da vida (*bíos*), entendida como matéria para a criação de uma obra de arte estética – os *Ensaio*s:

¹¹⁹ “Este [filosofar dogmático] implica, com efeito, uma ruptura com que os cétricos chamavam de *bíos*, isto é, a vida cotidiana, quando eles recriminavam precisamente outros filósofos por não seguir a conduta comum da vida, a maneira habitual de ver e agir, que consistia, para os cétricos, no respeito aos costumes e às leis, na prática das técnicas artísticas ou econômicas, na satisfação das necessidades do corpo, na fé nas aparências, indispensável para o agir” (HADOT, 2012, p. 19-20).

“Olha dentro de vós, reconhecei-vos, apegai-vos a vós; vosso espírito e vossa vontade, que se consome alhures, reconduzi-a para si; vós escoais, vós vos espalhais; deveis contrair-vos, resistir a vós mesmos; traem-vos, dispersam-vos, roubam-vos de vós. Não vês que este mundo mantém todos os seus olhares concentrados no íntimo e os olhos abertos para contemplar a si mesmo? É sempre vanidade para ti, dentro e fora; mas ela é menos vanidade quando é menos extensa. Salva-te, ó homem, dizia aquele deus, cada coisa primeiramente estuda a si mesma e tem limites para seus trabalhos e desejos, de acordo com sua necessidade. Não há uma única tão vazia e necessidade como tu, que abraças o universo: és o perscrutador sem conhecimento, o magistrado sem jurisdição e por fim o bobo da farsa” (III, 9, 1001/325 B).

O trecho deixa-nos entrever que no cerne da filosofia moral de Montaigne habita uma prática filosófica que pretende voltar os olhos do sujeito para sua própria interioridade, para sua própria condição humana. Esse deslocamento de olhar é parte do processo de autoconhecimento e reflexão filosófica que se desenrola nas páginas dos *Ensaaios*. Concentrar-se em si, “reconduzir-se” a si, “contrair-se” em si são exercícios que visam transformar o discurso verdadeiro, a verdade em *êthos*; isto é, transformar moralmente as ações e os pensamentos do sujeito. A finalidade dessa *áskesis* filosófica é, portanto, a salvação individual, na medida em que ela não é postulada em um mundo metafísico inteligível, mas no interior do indivíduo. A filosofia ensaística é, dessa perspectiva, uma tentativa de reconstituir uma ética da imanência mediante à adoção da vida particular como matéria-prima para a elaboração de uma obra de arte [e de filosofia] estética. No próximo capítulo veremos que Montaigne concebe a “conversação” como um exercício ético, na qual terá a oportunidade de, em uma só vez, ordenar a si mesmo, e de realizar o ofício de sua vida – “passer le temps” (III, 13, 1111/493 B): “Nossa grande e gloriosa obra-prima é viver adequadamente” (*id.*, 1108/488 C).

CAPÍTULO 3. ANÁLISE DO ENSAIO “DA ARTE DA CONVERSAÇÃO”: ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA NA *CONFÉRENCE* DE MONTAIGNE

Nos capítulos anteriores nos esforçamos por apresentar ao leitor o contexto histórico e filosófico do final da Renascença, sobretudo o humanismo francês do séc. XVI. Acentuamos o contraste entre a primeira geração de humanistas italianos e a geração dos últimos humanistas franceses com o intuito de fornecer uma base concreta para as posições filosóficas de Montaigne, assim como para enfatizar seu afastamento do primeiro modelo retórico humanista. Em diversas ocasiões fizemos referência à “revolução espiritual” no humanismo tardia, que em seu contexto histórico coincide com o declínio do Renascimento e o início da Modernidade. Montaigne, que participa da “desintegração da Renascença”, elabora um projeto filosófico inédito e inovador: o ensaio, em seu caráter experimental e antidogmático modifica as relações entre autor e obra – a busca pela criação de um método filosófico-literário – e transforma a relação do sujeito com sua própria interioridade – abertura para o exame da consciência e oportunidade para o aperfeiçoamento moral.

Montaigne, que soube tão bem interpretar o mundo de uma maneira tão pessoal e livre, soube, de igual modo, “baixar o problema da filosofia do reino do universo infinito e desconcertante para a esfera do tangível e imediata do individual” (HAUSER, 1993, p. 48). Nesse sentido, seu ceticismo é precursor do método dubitativo de Descartes, e concluindo pela impossibilidade de nossa comunicação com o ser, Montaigne intui conclusões a que Kant chegará na *Crítica da Razão Pura.*, em um contexto radicalmente diferente do Iluminismo. A impossibilidade de conhecer o ser, o em si, das coisas não afeta, porém, a composição e o desenvolvimento filosófico dos *Ensaio*s: o ensaio é o retrato da “passagem” do ser, isto é, do movimento incessante de transformação do mundo e do ser humano. No capítulo anterior desdobramos as consequências estéticas de uma obra que assume a diversidade como objeto de representação; além do olhar sobre o estilo e a escrita do texto ensaístico, apresentamos a alguns traços particulares da ética montaigniana. Procuramos sustentar a convergência entre trabalho filosófico e elaboração artística, entre representação da interioridade e constituição, pela escrita, do sujeito moral.

Por fim, neste último capítulo desejamos aplicar todas as conclusões anteriores ao contexto de um ensaio, o “Da arte da conversação” (III, 8). Na introdução ao ensaio,

Pierre Villey acredita que Montaigne nos apresenta uma “arte de conversar”, isto é, uma técnica de conduzir o pensamento. A se crer na posição de Villey, o termo *conférer* – empregado pelo ensaísta – é sinônimo de *converser*; quem nos informa é J. Brody, para quem o termo *conférer* guarda uma amplitude semântica que não deve ser reduzida apenas à sua “manifestação oral”¹²⁰. Brody compreende o *conférer* em um duplo aspecto: sua manifestação oral, a *conférence*, e sua “manifestação escrita”, o *essai*. Se, por um lado, no início do ensaio (921-938) Montaigne parece querer apresentar a *conférence* sob seu aspecto oral, no final do ensaio, o ensaísta desloca o centro de referência da palavra para a escrita (cf. BRODY, 1994, p. 74). A ênfase na atividade verbal, quer seja ela fala ou escrita, está traduzida no ensaio pela presença de paradoxos e “proposições binárias”¹²¹ no discurso montaigniano: “particular e geral”, “privado e público”, “familiar e formal”, “humilde e sublime”. O antagonismo, gerador na opinião de Brody, deste “feixe de relações antitéticas” já é observado na evocação inaugural dos *Essaios – Au Lecteur* – como o lugar de uma “aliança” entre projeto literário com finalidade moral e didática e um “discurso anedótico e pessoal”.

De fato, nas páginas do ensaio encontramos preceitos de conduta que visavam garantir uma boa condução na *conférence*; um bom encaminhamento na discussão é condição *sine qua non* para a arte de *conférer*, como veremos adiante. Contudo, o ensaio “Da arte da conversação” extrapola os limites da “conversação” e se revela como uma “metáfora para a composição dos *Essaios*” (BRODY, *id.*, p. 103). Em outras palavras, o que encontramos é ora um conjunto prescritivo de normas de conduta que o espírito montaigniano mobiliza durante a conversação, ora um relato crítico de um autor sobre sua obra e sobre seu próprio estilo. Conciliando posições opostas, a *conférence* montaigniana é apresentada ora um jogo – ou exercício – vigoroso e proveitoso, no qual podemos “atritar e polir nosso cérebro contra o de outros” (I, 26, 153/229 A), ora como um diálogo-monólogo interior através do qual Montaigne “retorna sobre si mesmo” (III, 8, 929/216 C).

Montaigne considera a conversação, ou *conférence*, uma ocupação útil à reflexão teórica e à prática moral: “O mais proveitoso e natural exercício de nosso espírito é, em minha opinião, a conversação. Acho sua prática mais doce do que

¹²⁰ “L. Thirouin desaconselha a busca por definir ou traduzir a palavra *conférer*, preferindo ele mesmo sua plenitude de significação” (BRODY, Jules. “Entre l’écrit et l’oral: De l’art de *conférer* (III, 8)”. *Nouvelles Lectures de Montaigne*. Paris: Honoré Champion, 1994, p. 73, nota 1).

¹²¹ Ou “variantes tautológicas” (BRODY, *id.*, p. 74).

qualquer outra ação de nossa vida (...)” (III, 8, 922/205-206 B). Nessas primeiras linhas do ensaio, a *conférence* é abordada por sua manifestação oral, isto é, pela fala ordenada (*dire ordenement*) no comércio (*commerce*) entre camaradas – ou, para usar a expressão de Montaigne, os *honnestes hommes*. Ele anuncia sua “l’art de conférer” como um exercício oposto àquele exemplificado no início do ensaio, segundo o qual seria “uma prática de nossa justiça condenar alguns como advertência aos outros” (III, 8, 921/204 B). Para uma sociedade que tem por hábito corrigir toda uma população através de condenações públicas, como o enforcamento, Montaigne oferece seu ensaio como uma alternativa pedagógica, um exemplo a ser seguido *par contrariété*¹²²: “Se eu divulgar e acusar minhas imperfeições, alguém aprenderá a evitá-las” (922/204 B).

Tanto o exemplo de Pausânias, quanto o de sua própria época convencem Montaigne adotar como modo de expressão para seus preceitos de conduta o método de oposição¹²³; um método constituído por exemplos negativos, embora edificantes – disponíveis a qualquer contemporâneo do ensaísta. O desgosto e irritação que certos defeitos – como “burrice” (*bêtise*), “tolice” (*sotisse*), “crueldade”, e etc. – e comportamentos podem lhe inspirar leva Montaigne a cultivar virtudes que lhes são contrárias: “O horror à crueldade impele-me para a clemência mais do que nenhum modelo de clemência conseguiria atrair-me” (922/205 B). O horror vivenciado durante as guerras civis entre Reforma e Contra-Reforma é um exemplo evocado por Montaigne para exemplificar, implicitamente, como a realidade concreta pode transformar moralmente a conduta de um indivíduo. Este exemplo, por outro lado, demonstra a possibilidade de uma pedagogia fundamentada não sobre um saber teórico racional, mas sobre a prática e sobre o exemplo cotidiano.

Nessa perspectiva, Montaigne define a *conférence* como o mais proveitoso e natural exercício de nosso espírito. Um exercício que reúne duas qualidades: o elogio da contradição e as modalidades, as “regras”, da comunicação verbal; estas duas qualidades caracterizam o ideal de diálogo (*conférence*) para o filósofo. Primeiramente, para compreendermos o elogio da contradição, devemos recordar o contexto retórico do

¹²² “Pode haver alguns com meu temperamento – eu que me instruo mais por oposição [*par contrariété*] do que pelo exemplo [*par similitude*], e mais por evitar do que por acompanhar” (III, 8, 922/205 B).

¹²³ “ (...) e aquele antigo tocador de lira, que Pausânias conta que costumava obrigar seus discípulos a irem ouvir um mau músico que habitava em frente, para que aprendessem a detestar suas dissonâncias e seus compassos errados. (...) Essa época é própria para só nos emendarmos de costas, por discordância mais do que por acordo, por diferença mais do que por semelhança. Sendo pouco ensinado pelos bons exemplos, sirvo-me dos maus, cuja aula é habitual” (922/205 B).

ensaio. Montaigne escreve para uma elite anônima, representada pelos termos *honnestes hommes, ame fort, roide jouteur, peu d'hommes, esprits vegoureux et reiglez* (923/206 B). Essa elite aristocrática, por sua vez, está inscrita no contexto retórico do humanismo renascentista e da escolástica neoaristotélica, que à época do ensaísta se desenvolvia em um ambiente de autoridade, coação e obrigação estilística e discursiva. Montaigne, que centrava na interioridade do indivíduo a “forma mestra” de sua expressão, não compartilhava desse modelo retórico humanista – terminará por taxá-lo de tirânico: “Detesto qualquer espécie de tirania, tanto a de palavras como a afetiva” (931/218 B)¹²⁴.

O modelo retórico ao qual pertencia o filósofo é aquele de uma “eloquência” forte, independente, desinteressada e inacessível aos espíritos “baixos e enfermiços” (923/206 B). Em uma de suas inversões ontológicas típicas, Montaigne representa o erudito (humanistas) e o escolástico (filósofos) como “tolos” (*sots*); ou seja, esses espíritos com que sua consciência se corrompe com facilidade. Para “almas bem-nascidas” (927/213 B), como a de Sócrates, o exercício da *conférence* segue um outro modelo de eloquência: o combate dialético. Montaigne, que fazia parte da “nobreza de espada” (*noblée d'épé*), estabeleceu um critério fundamentalmente aristocrático, que se define por duas disposições complementares: a abertura à contradição e a aptidão para a estimulação (BRODY, 1994, p. 77). Isto é, um “duelo oratório” (*duel oratoire*) cujo lugar-comum era a reciprocidade competidora: “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” (III, 8, 923/206 B). “Duelo” ou “combate singular” são metáforas para a arte de *conférer*, e o ensaio está repleto com passagens no qual ela é estruturada segundo um modelo de um combate singular verdadeiro ou esportivo – literal ou literário –, ou um claro embate moral corpo-a-corpo¹²⁵.

¹²⁴ J. Brody, entretanto, destaca que a concepção montaigniana de *conférence* recordava o termo “ordem” entre os primeiros humanistas italianos. A posição do filósofo é marcada por uma forte recusa da visão de mundo aristotélica-escolástica; Sócrates – representando o platonismo e o neoplatonismo – era representado, porém, como um modelo de “modernidade esclarecida” que se insurgia contra um aristotelismo reacionário (BRODY, 1994, p. 77): “Se ele despir seu 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” (III, 8, 927/212 B).

¹²⁵ J. Brody seleciona treze ocorrências do termo *conférer* como combate. Selecionamos alguns exemplos: “Ce qui poind, touche et éveille mieux que ce plaît” (922 B); “Si je me confere avec une âme fort et un roide jouteur, il me presse les flancs, me pique à gauche et à dextre” 9923 B); “Je cherche (...) plus la fréquentation de ceux qui me gourment que de ceux qui me craignent” (925 B); “Ce autre s’arme de pures injures (...) pour se défaire (...) d’un esprit que presse le sien. (...) Ce dernier vous tient assiégé (...) sur les

3.1. Entre oralidade e escrita *conférence*: termos e conceitos

Como o próprio título alude, o ensaio III, 8 apresenta uma “arte da conversação”; como toda obra artística, a *conférence* montaigniana pressupõe, para seu bom encaminhamento, determinados preceitos, ou “regras” (*règles*). Entretanto, antes de abordamos diretamente os tipos de *règles* propostas por Montaigne no ensaio, desejamos apresentar algumas distinções conceituais importantes. Seguiremos de perto as análises e conclusões de Bernard Sève, em seu livro *Montaigne, des règles por l'esprit*.

Em primeiro lugar, o texto montaigniano reflete os problemas de seu século: Montaigne é um “homem de seu tempo” e atuou diretamente nos eventos políticos de sua época. O contexto espiritual e político da França do final do séc. XVI está refletido no texto ensaístico; momento histórico marcado por rupturas e contradições já trabalhados aqui¹²⁶. As contradições e rupturas da Renascença foram responsáveis por movimentos ideológicos e artísticos que representam com seus discursos ou traços estilísticos o embate entre o antigo mundo medieval e o emergente mundo da modernidade. Nessa perspectiva, enquanto outros textos filosóficos ofereciam uma sistemática do pensamento renascentista, o texto montaigniano se constrói “dans un combat”:

“Podemos fazer desse combate uma leitura psicológica (os *Ensaaios* como uma tentativa para fechar as falhas do sujeito), (...) ou podemos também lembrar que a filosofia, nisso que ela tem de inventiva, é um combate contra o pensamento herdado, contra as ideias precipitadas, já prontas e insuficientes, a pesagem do prejuízo, a repetição do já dito” (SÈVE, 2007, p. 21).

O embate de Montaigne é contra a tradição escolástica e humanista que pretendiam formar ideologicamente o pensamento, lapidando palavras sem no entanto “tomar conta de seus sentido” (I, 26 ?). Sève afirma que o texto ensaístico resiste a essa tolice dos escritores renascentistas. Contra a *bêtisse*, ou “burrice”, Montaigne direciona

formules de son art” (926 CB); “Suivez cette point philosophique, um poignard à la main” (936 B); “Ce sont belles armes, mais elles sont mal emmanchées” (937 B). cf. BRODY, 1994, p. 77-78.

¹²⁶ “(...) la rédaction et la première publication des *Essais* doivent être replacées dans leur contexte social et politique immédiat. La vie privée de Montaigne se confond immanquablement avec la vie publique de ceux qui l’entourent et lui permettent se lancer à son tour en politique.” (DESAN, Philippe. “Montaigne, philosophe au quotidien: vie privée et vie publique dans les *Essais*”. *Kritérion : Revista de Filosofia do Departamento de filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Kritérion, julho a dezembro de 2012, p. 338).

a sua atenção críticas e os preceitos de sua conversação – Marie de Gournay, por exemplo, no Prefácio à edição dos *Ensaïos* de 1595, emprega a expressão “desenseigne la sotisse” referindo-se à atividade do ensaísta (cf. SÈVE, *id.*, *ibid.*). O ensaio montaigniano recusa, igualmente, qualquer espécie de dominação verbal ou oral. Tanto o pensamento quanto a escrita de Montaigne são um trabalho da crítica [da dominação] em ato: em primeiro lugar a crítica da dominação imposta pela filosofia escolástica, que limitava as operações do espírito humano ao uso da razão; em segundo lugar, crítica social da intolerância, da dissimulação, da hipocrisia, da crueldade, e da tortura: o humanismo de Montaigne é contra toda ideia de dominação (III, 8, 230/?; III, 7, 210/?)¹²⁷. O léxico montaigniano é rico e colorido; os termos que utiliza testemunham a favor do seu humanismo de tolerância. Vejamos algumas noções.

a) *L'esprit e la raison*

Na introdução de seu livro, Sève defende duas teses básicas: a) a filosofia de Montaigne não se reduz ao seu ceticismo; b) a questão mais central para o pensamento de Montaigne não é o limite da razão (*raison*), mas a inconstância do espírito (*l'esprit*) (cf. SÈVE, *op. cit.*, p. 12). O ceticismo é um arsenal argumentativo utilizado por Montaigne para dinamitar a pretensão humana de objetividade da razão e dos meios de conhecimento, e tem um lugar central em sua filosofia: liberta o pensamento do dogmatismo e confere autonomia à reflexão filosófica. A filosofia de Montaigne, embora faça uso do ceticismo para acentuar a debilidade de nossa razão, nem por isso se restringe a este “autorebaixamento”; constitui, antes, um exercício para a formação do nosso julgamento. A *Apologia de Raymond Sebond* conclui pela razão como uma faculdade de imaginação, produtora de imagens falsas, relativamente falha, porém não impotente. O espírito, que não deve ser confundido com a razão, é, por sua vez, uma “dangereuse puissance d'invention” (SÈVE, 2007, p. 14), isto é, uma potência criativa, produtora de problemas teóricos e práticos com os quais a razão teórica se confronta, e se embaraça.

¹²⁷ “As citações latinas, o multilinguismo, os jogos de linguagem gascões, a obscuridade das passagens, a ausência de correção, o falar vigoroso, bem como qualquer outra característica do texto montaigniano é uma forma de resistência. Deliberadamente Montaigne resiste às normas estilística da retórica renascentista: “toda grande linguagem é resistência à dominação; pois é uma grande maneira de preservar um espaço de pensar, sentir, imaginar, que a língua dominante negligencia” (SÈVE, 2007, p. 23).

Montaigne designa com a palavra “esprit” aquilo que no humano é responsável pelo estabelecimento da arte e da cultura; como, porém, a essência do real é o movimento, o espírito humano é, ele mesmo, “volúvel”, e, por vezes, “perigoso”. B. Sève nos informa que o ensaísta emprega dois adjetivos para remarcar a diferença entre os termos: o espírito é “volúvel” (*volubile*), a razão é “vergável” (*ployable*). A qualidade do espírito é a “mobilidade ativa” – o espírito cria; a qualidade da razão é de “mobilidade passiva” – a razão é *détournée*. O espírito é uma potência de invenção e formulação de princípios, hipóteses, de problemas, de pontos de vista, e é também poder de interpretar, é imaginação e engenhosidade sem limites; ele é mais inventivo que a razão, embora seja, como confessa Montaigne, naturalmente desregrado.

A diferença entre razão [flexível] e “espírito” [volúvel] não permite que um conceito seja identificado ao outro. As operações são completamente diferentes: a razão se verga e se molda diante dos problemas postos por uma situação; o “espírito” se move, se experimenta no movimento de voltar-se sobre si mesmo. A flexibilidade é essencial à primeira operação (*raison*), porquanto nela encontra-se a capacidade da alma de responder e de adaptar-se a determinado dado exterior. Por outro lado, a volubilidade é essencial às operações do “espírito” – que forja a interioridade, o eu. O *esprit* é o princípio de ampla mobilidade e expansão do *eu*: que se move e se ensaia nas páginas dos *Ensaíos*. Em outra definição, Montaigne considera razão como um “instrumento” (II, 12, 565A) de condução do julgamento, instrumento adequado para dar “contorno” (*contourner*)¹²⁸ ou “forma” desejada a determinado objeto. Montaigne sempre apresenta a razão (ou “discurso” [*discours*]) como uma “faculdade” de segunda ordem: ela raciocina sobre as coisas que já se deram, e se apoia sobre os princípios que ela mesma introduz:

“É bem fácil, sobre fundamentos aceitos, construir o que se quiser; pois, segundo a regra e a disposição desse começo, o restante das peças da construção é conduzido facilmente, sem se desconjuntar. Por esse caminho achamos nosso raciocínio bem fundamentado e discorremos com toda facilidade. (...) Pois cada ciência tem seus princípios pressupostos, pelos quais o juízo humano é freado de todos os lados” (II, 12, 540/? A).

¹²⁸ “(...) o termo ‘*contourner*’ possui uma especial riqueza semântica – pela qual pode significar igualmente ‘voltar-se sobre si mesmo’, ‘tornear’ ou ‘transformar’. (...) a alma ‘contornável’, em si mesma ou por si mesma, (...) pode *se transformar* por meio de um trabalho paulatino sobre si mesma, destinado a dizimar racionalmente suas fontes passionais de tormento” (cf. EVA, L. *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*, 2007, p. 413).

Trechos da *Apologia* (II, 12, 540-54 AC) permitem a Sève afirmar que a razão é incapaz de fazer a distinção entre dois princípios contraditórios¹²⁹. A impossibilidade de julgar sobre as coisas externas reside no próprio seio da razão, uma vez que o raciocínio sempre depende dos princípios que a razão pressupõe, sem o pôr em prova. B. Sève também observa que na obra montaigniana, o “espírito” tem primazia sobre a razão. O “espírito” é mais digno e mais nobre do que a razão, mesmo que, em certo sentido, seja mais perigoso¹³⁰. Enquanto a flexibilidade da razão é capaz de se adequar às situações que lhe são postas, a maleabilidade do espírito resiste a fixar-se sobre determinado tema. O espírito humano é naturalmente inconstante, cabendo, pois, à razão “contornar” o espírito, fixar-lhe em si mesmo, uma tarefa tão árdua quanto refrear um “cavalo fugido”:

“(…) parecia-me não poder fazer maior favor a meu espírito do que deixá-lo, em plena ociosidade, entreter a si mesmo, fixar-se e repousar em si; e esperava que doravante ele o pudesse fazer mais facilmente, tendo se tornado, com o tempo, mais ponderado e mais maduro. Porém descubro (...) que ao contrário, imitando o cavalo fugido, ele dá a si mesmo cem vezes mais trabalhos do que assumia por outrem, e engendra-me tantas quimeras e monstros fantásticos, uns sobre os outros, sem ordem e sem propósito, que para examinar com vagar sua inépcia e estranheza comecei a registrá-los por escrito, esperando com o tempo fazer que se envergonhe de si mesmo por causa deles” (I, 8, 33/45 A).

A dificuldade em formar seu próprio espírito é, portanto, causa primeira da redação dos *Ensaio*s; a escrita permite ao autor frequentar suas estranhezas, esquadrihar as contradições internas de seu espírito. Ensaiar, ou seja, registrar por escrito essas realidades é uma alternativa à marcha errante do cavalo mental de Montaigne, um método vigilante sobre sua própria interioridade¹³¹. Através do ensaio, [*mettre en*

¹²⁹ Montaigne diz nos *Ensaio*s: “Pois qualquer pressuposição humana e qualquer enunciação tem tanta autoridade quanto outra, se a razão não fizer a diferença entre elas. (...) [C] A impressão da certeza é um atestado certo de loucura e de extrema incerteza (...). (...) é deles [logógrafos] que emprestamos essa fantasia de que a razão humana é controladora geral de tudo o que está dentro e fora da abóbada celeste, que tudo abarca, que tudo pode, por meio da qual tudo se sabe e se conhece. (...) Se não devemos dar-lhe [à razão] crédito quando fala de si, dificilmente será adequada para julgar sobre as coisas externas (...)” (II, 12, 541A/C).

¹³⁰ “Plus dangereux, car la volubilité est plus ennemie de la règle que ne l’est la flexibilité : la volubilité s’arrache sans cesse à la règle, à toute règle, alors que la flexibilité adopte la règle à laquelle elle s’adapte” (SÈVE, 2007, p. 48).

¹³¹ “Estar atento a si mesmo” é o que diz um preceito grego: “(...) estar atento a si mesmo (*prosekhein tôn noûn*); voltar o olhar para si (há, por exemplo, toma uma análise de Plutarco sobre a necessidade de fechar as janelas, as persianas do lado do pátio exterior e voltar o olhar para o interior de sua casa e de si

rolle], vimos anteriormente, o ensaísta faz ronda a si mesmo, procurando com sua escrita fazer vergonha a si mesmo¹³².

b) *corps e commerce*

Existem duas dimensões no exercício filosófico montaigniano: a) a dimensão intelectual e teórica, de reflexão e crítica, personificada pela metáfora da “caça à verdade” (III, 8, 928/213 B), e ilustrada pela fórmula *Qui sais-je?*; b) dimensão prática, que, por sua vez, subdivide-se em um âmbito ético-estético (a composição dos *Ensaïos*) e o campo político-moral (*conférer*). No geral, o “Da arte da conversação” é um ensaio cuja ênfase recai sobre a dimensão prática do exercício filosófico; se em outros ensaios como a *Apologia* o ensaísta está interessado no tema da verdade e do conhecimento, aqui Montaigne está preocupado em apresentar a materialidade de sua teoria – a *conférence*.

Montaigne sublinha o caráter corporal e concreto das relações humanas: “Estamos sempre tratando com o homem, cuja condição é extremamente corporal (*duquel la condition est merveilleusement corporelle*)” (III, 8, 930/217 B). Essa frase vem concluindo o início do parágrafo, no qual o autor declarava que os “sentidos são nossos próprios e primeiros juizes, que só percebem as coisas pelos acidentes externos (*id.*, *ibid.*). Tal declaração é um alerta contra a “afetação” na *conférence* – “Da mesma forma na conversação: amiúde a gravidade, o traje e a fortuna de quem fala dão crédito a palavras vãs e ineptas” (*id.*, *ibid.*). O apelo a recursos externos como vestimentas, posição social ou autoridade intelectual são “competências” impróprias para o *commerce*¹³³ idealizado pelo ensaísta. São afetações retóricas condenadas na arte de

mesmo); examinar a si mesmo (é preciso examinar-se: *skeptéon sautón*)” (FOUCAULT, 2011, p. 78). Montaigne é assíduo frequentador de Plutarco, de quem retira com frequência material para reflexão.

¹³² Segundo Luiz Eva: “O trabalho pelo qual Montaigne se põe a registrar os ‘monstros fantásticos’ (em sua obra) reflete, nalguma medida, uma certa expectativa terapêutica (considerando-se aqui esse termo numa acepção próxima daquela em que as filosofias helenísticas pretenderam, por meio de suas prescrições relativas à sabedoria, promover a tranquilidade da alma (...)). O inventário de tais ‘monstros’ que viria a ser os *Ensaïos* tem seu valor inicialmente lastreado no modo como ele exhibe a desordem da alma e na possibilidade de que o contato com seu aspecto perturbador tenha algum efeito benéfico (...). Pode-se dizer que esse relato se articula com a perspectiva de se observar a si própria distanciadamente, de um modo tal que auxiliaria a alma a recobrar o controle sobre sua prole monstruosa” (EVA, 2007, p. 406).

¹³³ Do latim *comercium*, cujo sentido figurado, segundo Gaffiot, é “rapports, relations, commerce: *habere commercium cum aliquo* Cic. *Tusc.* 5, 66, avoir commerce avec quelqu’un; *commercium plebis* Liv., 5, 3, 8, relations avec la plèbe; *loquendi audiendique* Tac. *Agr.* 2, l’échange des propos; *dandi et accipiendi beneficci* V. Max. 5, 3, (relations qui consiste à donner et recevoir des bienfaits); *linguae* Liv. 9, 36, 6, possibilite de converser dans une langue; *commercio sermonum* factio Liv. 5, 15, 5, des échanges de

cónferer, classificadas como “tolice”. Montaigne desconfia do real “benefício” do estudo e exercício das ditas “ciências” – que em seu país e em sua época, melhorava “muito as bolsas, escassamente [na edição de 1595 lê-se aqui: ‘nada’] as almas (...) É coisa de qualidade mais ou menos indiferente (...) em certa mão, é um cetro; em uma outra, um bastão de bobo” (III, 8, 927/212-213 C). Como, pois, adotá-la como ponto de partida para a conversação? Se não aplicada à vida, a ciência ou a filosofia pouca vantagem podem oferecer para o indivíduo: “Ora, quem não passa a desconfiar das ciências e não duvida que seja possível tirar delas algum proveito sólido para as necessidades da vida, ao considerar o uso que delas fazemos?” (*id.*, 926/211 B).

A questão da utilidade das operações filosóficas é aludida como modo de destacar a imanência da ética montaigniana, voltada para as experiências particulares e individuais. Em sua arte de *conférer*, Montaigne dispensa debates teóricos muito profundos, como as elucubrações metafísicas em meio ao diálogo. O autor reivindica para sua reflexão a realidade material do mundo, e não a abstração de uma Forma ou Ideia: o que está subjacente é a adoção da experiência pessoal como o único meio para ação ética. F. Goyet defende a posição de que Montaigne “é o primeiro se não o único praticante ‘à sua época’ dessa filosofia da experiência, ou seja, da prática constante, do *usus*, ou da exercitação” (GOYET, 2003, p. 1077)¹³⁴.

A *conférence* montaigniana, bem como a filosofia de seu autor, rejeita postular a ciência como finalidade de si mesma. O conhecimento científico e filosófico devem ter como finalidade (*but*) o terreno concreto da vida humana; deslocado deste terreno, o fruto da ciência será o desprezo pelo “corpo” e por todas as suas manifestações concretas: “Eu, que só vivo terra a terra, detesto (*hay*) essa sapiência desumana que quer tornar-nos indiferentes e hostis à cultura do corpo (*culture du corps*)” (III, 13, 1106/485-486 B). O verbo empregado, “odiar” (*hair*), é empregado pelo autor para enfatizar essa recusa expressa do abstracionismo teórico. A “cultura do corpo” salienta o revés da “cultura da alma” – fórmula ciceroniana; essa pretende alimentar a alma

propos s'étant établis; *epistularum* Sen. *Ep.* 38, 1, échange des lettres, commerce épistolaire” (GAFFIOT, 1934, p. 351).

¹³⁴ No final da obra *Montaigne philosophe*, Ian MacLean apresenta uma distinção foucaultiana entre “filosofia da experiência, do sentido, do sujeito” e “filosofia do saber, da racionalidade e do conceito”. O texto de Foucault publicado na *Reveu de métaphysique et morale*, nº 90, associa o “cuidado de si” a esse primeiro tipo filosófico. Na opinião do comentador, nos diz Goyet, Montaigne nos apresentaria uma “filosofia prática, do regozijo e do corpo” (GOYET, Francis. “La notion éthique d’habitude dans les *Essais*: articulier l’art et la nature”. *MLN*, vol. 118, no 4, *French Issues*. The John Hopkins University Press, sept. 2003, p. 1069-1091).

humana através do estudo de axiomas, máximas, obras filosóficas. Não deve, porém, se alienar dos exercícios intelectuais práticos, isto é, corpóreos: “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” (*id.*, *ibid.*)¹³⁵.

O cultivo de uma filosofia prática deve ser compreendido no contexto da ética Renascentista, que incorporou ao conjunto de suas prescrições os preceitos morais da antiguidade. Obras de filosofia moral como as de cartas de Sêneca, as *Moralia* e *Vidas Paralelas* de Plutarco, os discursos de Cícero – e até mesmo a ausente dos *Ensaio*s, a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles – influenciaram o entendimento sobre a ética de Montaigne. O que ele extrai de seu contato com todas essas filosofias é resumido em uma declaração, de forte tendência epicurista: “Todas as opiniões [filosóficas] do mundo coincidem [C] em que o prazer é nossa meta” (I, 20, 81/120 AC). Destacamos no trecho o acréscimo à edição de 1588 para enfatizar que os últimos desdobramentos da reflexão montaigniana apontam para a adoção da “volupté” como finalidade da existência humana. O ensaísta acredita que as dissensões das escolas filosóficas quanto ao supremo bem são apenas verbais; na opinião do filósofo, o que buscamos como fim último no exercício da virtude é a “volúpia”. O prazer, para um homem acometido por intensas e duradoras cólicas renais, não era apenas um conceito filosófico abstrato, mas um objetivo prático – “um dos principais benefícios da virtude é o menosprezo pela morte, recurso que provê nossa vida de mansa tranquilidade (...), sem o que qualquer outra volúpia se extingue” (*id.*, 82/121-122 C). As dores corporais e espirituais produzidas pelo cálculo renal eram realidades concretas com as quais a filosofia montaigniana teve que assumir como reflexão.

Fora do “corpo”, ou fora da materialidade do humano, não havia ciência para Montaigne. Sua filosofia como uma espécie de antídoto contra o medo da morte – a qual os cálculos renais o conduziram – é apenas um dos exemplos da busca por tornar sua vida voluptuosa. Outro exemplo é o *commerce* entre camaradas: “Não há para mim

¹³⁵ Montaigne faz um inventário preciso dos filósofos: “Aristipo defendia apenas o corpo, como se não tivéssemos alma; Zenão abraçava apenas a alma, como se não tivéssemos corpo. Ambos viciosamente. Pitágoras, dizem, seguiu uma filosofia toda de contemplação, Sócrates toda de comportamentos e ação; entre os dois Platão encontrou-lhe a justa medida. Mas dizem isso para enganar, e a verdadeira justa medida encontra-se em Sócrates, e Platão é muito mais socrático que pitagórico, e lhe assenta melhor” (III, 13, 1107/487-488 C).

tempero tão agradável nem molho tão apetitoso quanto o que se obtém do convívio social” (III, 13, 1104/481 B). Por “comércio” (*commerce*) a língua francesa do séc. XVI compreendida também as “relações sociais ou intelectuais”, em outras palavras, as “relações econômicas” – abarcando também a amizade. Designava, igualmente, a frequência assídua dos livros e pensamentos da Antiguidade – o “comércio contínuo que tenho com humores antigos” (II, 17, 658/?).

c) *entretien*

Outro termo analisado por B. Sève é “*entretien*”, isto é, “aquilo que podemos estabelecer com os outros.” (SÈVE, 2007, p. 223). Embora não tematizado no ensaio “Da arte da conversação”, Montaigne apresenta três tipos de *entretien*:

- a) conversação com gentileza e beleza.
- b) conversação com peso (*poind*) e profundidade (*gravitas*).
- c) conversação que não apresenta nenhuma das características acima.

Ao primeiro tipo de *entretien* corresponde à “conversação civil” – *la civile conversazione* de Guazzo. Entretenimentos marcados por regras de “civildade”, ligados sobretudo à sociedade da corte (I, 13, 49/?); sua função é fazer a manutenção dessas regras responsáveis pela conduta social, e pela organização das maneiras civis. São regras que almejam garantir um bom *entretien*. Ao segundo tipo corresponde a *conference* montaigniana; aqui a conversação não se reduz a mera formalidade ou simples civilidade, marcada por cerimônias. Em uma conversação de “peso”, ou seja, em um *entretien* que possui como finalidade o conhecimento e a frequência dos indivíduos, na qual os interlocutores podem regram seus respectivos espíritos. (cf. SÈVE, 2007, p. 223-224).

A necessidade de regramento é um tema em que o filósofo de Bourdeaux insiste nas páginas do ensaio III, 8. Ele é cômico de que o espírito humano é, por vezes, fonte de violência. Reconhece que “há em nós movimentos inconstantes e desconhecidos...” (III, 13, 1104/480B), que muitas das vezes são responsáveis pelas ações tolas ou viciosas. Diante dessas dificuldades suscitadas pelo espírito, cabe ao sujeito moral contornar ou interromper a máquina produtora de realidades fantasiosas: “É preciso ajudá-la [a alma] e lisonjeá-la, e enganá-la se pudermos. Meu espírito é apropriado para

esse serviço: em tudo não lhe faltam aparências; se persuadissemos tal como prega, ajudar-me-ia com êxito” (III, 13, 1090/461 B).

Conforme esse trecho do ensaio “Da experiência” (III, 13), a teleologia do sujeito moral é a conduta da vida – viver à *propos*¹³⁶. A finalidade da prática da filosofia montaigniana é compor comportamentos (*moeurs*), possibilidades de ação, novas experiências – “Nossa vida é só movimento” (III, 13, 1095/469 B); o objetivo maior não é apresentar um ponto de vista sobre determinado assunto, menos ainda conquistar territórios e/ou convencer seu interlocutor: “A mais gloriosa obra-prima do homem é viver a propósito”. Esse viver, porém, não obedece a nenhuma norma proferida pela filosofia, pela religião ou pela ciência; ele é produto da natureza particular de cada indivíduo, portanto, um modelo intransferível. Montaigne não aceita tutela ou normas externas para a prática da vida a não ser aquelas da *l’humaine condition*, isto é, daquelas da condição humana, produzidas pela dialética sujeito-mundo. Nos *Ensaio*s não há um padrão normativo para a condução da vida, apenas indicações de que na natureza humana individual reside o verdadeiro guia para a condução ética.

d) exercício *fructueux e naturel*

Montaigne define a *conference* como um exercício. Recordando o trecho do ensaio III, 8: “O mais proveitoso e natural exercício de nosso espírito é, em minha opinião, a conversação” (III, 8, 922/205 B). O autor contrasta o “estudo dos livros” – “movimento lânguido e fraco” (*id.*, 923/206 B) com a *conférence* – que “ensina e exercita de um só golpe”: a prática da conversação está associada à diversidade de opiniões e costumes culturais (III, 2, 825/58 C). A singularidade de cada *commerce* e o conhecimento obtido da diversidade são os principais professores da alma montaigniana. Por ser capaz de transformar a si mesmo nesse exercício, este é, portanto, adequado ao espírito; é “natural” medida em que é como uma ocupação que convem às necessidades do espírito humano.

¹³⁶ Mesmo que subjacente esteja a recusa montaigniana em se reconhecer “fazedor de livros” – Montaigne idealiza a corte, e não é de desconhecimento que esta, no final do séc. XVI, ainda tratasse com preconceito a cultura das letras humanistas –, ele diz: “Avez-vous sceu composer vos moeurs: vous avez bien plus fait que celui qui a composé des livres. Avez vous sceu prendre du repos, vous avez plus fait, que celui qui a pris des Empires et des villes. Le glorieux chef-d’oeuvre de l’homme, c’est vivre à propos” (III, 13, 1108/488-489 C).

Acreditamos que o *eu* montaigniano é naturalmente voltado à *conference*. Em diversas ocasiões Montaigne enfatiza o desejo por fazer-se conhecido, a vontade por colocar-se sob o olhar crítico do outro. A primeira e mais evidente ocasião está registrada na advertência *Au Leteur*, pela qual Montaigne caracteriza sua obra como um retrato para posteridade, no qual seus familiares e amigos poderiam encontrar nela “alguns vestígios de minhas tendências e humores, e que por esse meio mantenham mais íntegro e mais vivo o conhecimento que tiveram de mim”¹³⁷ Um exemplo mais enfático: “Tenho fome de dar-me a conhecer, e não me importa para quantos, contanto que seja verdadeiramente (...)” (III, 5, 847/92 B). Montaigne manifesta uma tendência para a sociabilidade, para o diálogo, para o contato com o outro – seja seu leitor ou seu interlocutor: em uma adição tardia ao ensaio “Sobre os versos de Virgílio”, o ensaísta confessa: “Devo ao público meu retrato por inteiro” (III, 5, 889/154 C). Em outra ocasião:

“Há índoles particulares [isto é, pouco sociáveis], isoladas e fechadas em si. Minha forma essencial (*forme essentielle*) é própria pra a comunicação e a manifestação: sou todo externo e evidente, nascido para a sociedade (*societé*) e a amizade (*amitié*)” (III, 3, 823/55 B).

É evidente pela quantidade de cargos políticos, missões diplomáticas, e pela frequência da corte católica e protestante que Montaigne era um indivíduo experimentado no convívio social. Contudo, paradoxalmente o ensaísta reserva um ensaio para elogiar o retiro e o ócio¹³⁸. Conforme o autor: “A solidão que amo e prego é principalmente reduzir a mim meus interesses e meus pensamentos, restringir e limitar não meus passos mas meu desejo e minha preocupação (...)” (*id. ibid.*). Ainda conforme outra trecho, o autor nos diz que por sua natureza não é inimigo da agitação das cortes,

¹³⁷ Phillippe Desan desacredita da intenção montaigniana de limitar a utilidade – o “benefício”, como diz o ensaísta – dos *Ensaio*s ao círculo privado e doméstico: “Tudo como se sua presença e experiência que os outros pudessem ter dele no cotidiano não fosse suficiente ou não correspondesse a realidade” Para o comentador, a “ideia de posteridade” à época da advertência é absurda, uma vez que Montaigne não possuía nada absolutamente acabado: o filósofo havia recém abandonado sua carreira no parlamento e ainda não havia adquirido uma dimensão pública e política que o permitisse redigir suas memórias, retrazendo um percurso de uma carreira rica e finalizada (cf. DESAN, 2012, p. 336).

¹³⁸ P. Villey, de algum modo, já resolve esse aparente contradição defendendo que à severidade estóica do início da composição do ensaio “Da Solidão” (I, 39) já não ressoam da mesma forma nos acréscimos posteriores a 1588: “o isolamento que Montaigne então aconselha já não é a solidão egoísta destinada a colocar-nos ao abrigo das dores naturais: é o retiro da pessoa idosa, bem merecido após uma vida diligente, dedicada ao bem público” (VILLEY, introdução ao ensaio I, 39, p. 353). Essa posição já não se sustenta de todo, uma vez que intérpretes da obra montaigniana discordariam desse “retiro diligente”, apontando para as inúmeras tarefas jurídicas e missões diplomáticas que o filósofo exerceu durante os anos do “retiro”. Retirar-se do mundo para poder julgar sobre ele é julgar “pela metade” (I, 39, 79/365 C).

desde que seja com intervalos e na hora que lhe convier (*id.*, 823/56 B). Reservando-se a liberdade de frequentar o público no momento e na ocasião que lhe convêm, Montaigne concilia o retiro filosófico com sua natureza extremamente sociável:

“Os homens cuja sociedade e familiaridade procuro são os chamados homens honestos e de talento (*honnestes et habiles hommes*): a imagem destes desgosta-me dos outros. Pensando bem, essa é a mais rara de nossas formas, e forma (*forme*) que se deve principalmente à natureza (*nature*).” (III, 3, 824/56 B).

Não apenas a “forma essencial” do ensaísta é voltada para a conferência, quanto a própria forma assumida pela *conférence* é retirada do conhecimento de sua natureza. Essa “naturalidade” entretanto está inscrita no contexto aristocrático; nascido nobre, Montaigne direciona sua fala para seus semelhantes, estes “homens honestos” de quem o filósofo deseja o convívio: “A finalidade desse comércio é simplesmente a intimidade (*privauté*), frequência e conversação (*conference*): o exercício das almas, sem outro fruto (*sans autre fruit*)” (III, 3, 824/56-57 B). Vimos anteriormente que o *conférier* dispensa a “ciência” como mediadora do debate; para uma alma “bem-nascida” e “exercitada na prática dos homens” não há nada que o conhecimento científico possa acrescentar ao prazer da *conférence*, já que essa prática é “plenamente agradável por si mesma” (*id. ibid.*), e que não tem outro fruto senão a convivência entre camaradas. Tendo por base os trechos apresentados podemos concluir que uma das características mais essenciais do eu montaigniano é a capacidade de esticar-se em direção ao outro, o cuidado de incorporar a alteridade na prática discursiva. A grande quantidade de interlocutores dos *Ensaïos* é um reflexo dessa natureza voltada para o exterior.

O autor dos *Ensaïos* nos diz que sua *forme essentiel* é voltada para o trato social. A partir desse reconhecimento podemos compreender um aspecto central para a reflexão sobre a *conférence*: a crítica do “incongruente e ridículo contraste entre “fora” (*dehors*) e “dentro” (*dedans*), entre pretensão verbal e a pífia realidade humana que ela recobre” (BRODY, 1994, p. 88). O projeto da “pintura do eu”, essência da reflexão montaigniana, não permite a distinção entre o âmbito “privado” e o “público”; na opinião de P. Desan, a filosofia montaigniana tem menos relação com o conteúdo moral ou dogma antigo, e mais relação com a manipulação constante efetuada pelo ensaísta

entre o “particulier (*vie privée*) et l’universel (*vie publique*)”¹³⁹. Os *Ensaïos* estão nessa interseção entre essas duas esferas: o âmbito política, portanto, pública, e a esfera privada. Assumem uma dupla tarefa os *Ensaïos*: dar a conhecer seu autor, comunicar este conhecimento aos seus leitores de modo (*façon*) honesto e com plenitude. Os acréscimos posteriores, a camada C, ampliam esse princípio central e o traduzem através dos binômios “em pé e “deitado” (*debout/couché*), “de frente e de costas” (*devant/derrière*), “pela direita e pela esquerda” (*droite/gauche*) (BRODY, 1994, p. 94-95). Com esses pares, J. Brody acredita reconhecer a polaridade *dehors/dedans* – entre o imperativo socrático e a obrigação de relatar-se tal como se percebe (*id.*, p. 95)¹⁴⁰.

Enquanto uma parte da vida é voltada para o público, para a busca de reconhecimento, para os encargos políticos, para administração dos bens e para o convívio social entre parentes, amigos e camaradas, a outra é voltada para si mesma, retirada do público, longe de qualquer coerção intelectual ou tirania discursiva. Toda vida humana comporta essas duas dimensões: “uma voltada para o exterior, mostra-se ao olhar do outro e regula-se por ele; outra, interior, do homem consigo mesmo, vivida ‘interiormente (*au dedans*) e no peito” (809/35-36 B).

e) confronto e dialética

A *conférence* é apresentada com frequência pela metáfora do “combate”: “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” (III, 8, 923/206 B). A partir desse duelo, tanto locutor quanto interlocutor podem adquirir novos conhecimentos, aperfeiçoando-se: “A rivalidade, a contenda impulsionam-me e me alçam acima de mim mesmo. (...) nosso espírito se fortalece pela comunicação com espíritos vigorosos e ordenados” (*id.*, *ibid.*). O embate, ou para usar o termo montaigniano, o “jogo” dialético

¹³⁹ “La temporalité de l’écriture et celle des événements ne sont pas en synchronie dans les Essais et Montaigne joue constamment sur cette image d’un livre privé (hors de toute temporalité historique) alors que les Essais son conçus (...) comme un objet lui permettant précisément l’accès à la vie publique. Difficile en effet d’imaginer les Essais comme un objet entièrement privé (comme l’affirme Montaigne dans son avis “Au Lecteur”). Cette philosophie du quotidien et du temps présent qui ressort des *Essais* ne saurait mettre à l’écart les considérations publiques et historiques, (...) rythment toujours l’écriture d’une vie bien particulière” (DESAN, 2012, p. 349).

¹⁴⁰ “M’efforçant de me connaître et de me faire connaître de pié en cap tel qu’en moi-même, je revendique par mon exemple et j’endosse par ma parole, dans le bas registre de ma vie sans lustre e contre le toile de fond de mon époque déchuée, les sublimes valeurs de l’univers moral de Socrate” (BRODY, 1994, p. 95).

é o fator que possibilita a transformação moral dos locutores, pois, como diz Montaigne: “as contradições dos julgamentos não me ofendem nem me alteram; apenas me despertam e me exercitam” (924/207 B).

Em outro trecho do ensaio III, 8, encontramos postura semelhante: “Quando me contradizem, despertam minha atenção, não minha cólera; vou ao encontro de quem me contradiz, de quem me instrui” (924/208 B). Neste trecho está subentendido aquilo que Brody chama de “elogio da contradição” (BRODY, 1994, p. 92), ou seja, uma metáfora para o combate singular. Em outras palavras, o que defende o comentador é a importância, em Montaigne, do conflito e do embate dialético; sob o “golpe do dinamismo dialético” se opera uma sucessão de inversões discursivas, cujo efeito é obrigar os interlocutores do diálogo hipotético a se contraporem, saindo da “introversão interna” e lançando-se ao debate. Em uma conciliação improvável, Montaigne consegue incorporar à conduta moral socrática ao universo aristocrático da corte francesa do séc. XVI: associa os valores aristocráticos e militares da nobreza de espada (*noblée d'épée*) ao exercício moral de “retornar sobre si mesmo”.

A expressão *reculé sur soi* aparece no contexto de denúncia da “imprudência e inadvertência” de nosso espírito, que se julga sempre superior e mais virtuoso do que de fato é: “Nossos olhos não enxergam atrás. Cem vezes por dia zombamos de nós na pessoa de nosso vizinho e detestamos em outros os defeitos que existem em nós mais claramente” (III, 8, 929/216 CB). Como possuímos o saber absoluto – “nossos olhos não enxergam atrás” –, e frequentemente recaímos nos mesmos erros, nossa obrigação moral é tornar nossos olhos sobre nossa própria interioridade: fazermos o exame de nossas consciências. No francês do séc. XVI o termo *recul* equivaleria a “tomar a si mesmo como objeto”, operar uma “jurisdição interna” (930/216), para ascender ao conhecimento profundo de si (BRODY, *op. cit.*, p. 93). Em outras palavras, significa fazer a si mesmo “advertências”: “A advertência é sempre justificada e útil. (...) E Sócrates é de opinião que quem se achasse culpado (...) deve ser o primeiro a apresentar-se para a punição de sua própria consciência” (930/217 C).

B. Sève, por sua vez, nos diz que a dimensão da competição (da dialética, não da rivalidade erística) permite a Montaigne fazer na *conférence* o ensaio de suas próprias forças (SÈVE, 2007, p. 225). O *conférer* não designa puramente uma ocupação, mas um trabalho (*travail*), que na opinião de Montaigne, conforme Sève, produz tantos e melhores resultados quando é repetido e controlado. O filósofo não deseja a supressão

dos prazeres, ou a sublimação dos desejos, mas procura no exercício o controle desses impulsos – uma espécie de *metriopatia*. É a primeira vez no ensaio III,8 que aparece a compreensão de que podemos submeter a uma forma de regularidade nosso espírito. O regramento do espírito possibilitado por esse exercício é o “mais belo fruto da *conference*”; este que é o mais “natural” exercício exatamente por convir à natureza do espírito – embora parece uma pouco paradoxal, para um espírito cuja a natureza é criar “sans lois” (SÈVE, 2007, p. 226). O proveito (ou prejuízo) da conversação, para Montaigne, está relacionado aos tipos de relação que estabelecemos, assim como às particularidades de cada locutor/interlocutor:

“Assim como nosso espírito se fortalece pela comunicação com espíritos vigorosos e ordenados (*reiglez*), não se pode dizer o quanto ele perde e degenera pelo contínuo comércio (*commerce*) e convívio (*frequentation*) que temos com os espíritos baixos (*bas*) e enfermiços (*maladifs*). Não há contágio que se espalhe como esse.” (III, 8, 923/206 B).

Esses espíritos que Montaigne conhece por experiência – “Je sçay par assez d’experience” (*id.*, *ibid.*) – como “baixos e enfermiços” podem contagiar, negativamente, o espírito está orientado para a busca do conhecimento de si. O “comércio” e a “frequentação” com esses tipos de espíritos são, empiricamente, inférteis e improdutivos. Assim como ocorre no caso do convívio com o tolo (*sot*), a confrontação dos espíritos é fonte de grandes patologias do espírito (comentários infinitos, querelas, construção de problemas absurdos, rachas teológicos). Subjaz à ideia do ensaio como “confronto”, a oposição entre o estimo montaigniano, seu “modo natural”, e o “modo escolástico e artístico” (III, 8, 926/211 B) – crítica da *disputatio*: “Só aprendemos a discutir para contradizer, e, cada qual contradizendo e sendo contradito, advém que o fruto da discussão é pôr perder e aniquilar a verdade” (III, 8, 926/210 C). Montaigne não prende às regras retóricas, das “écoles de la parlerie” (*id.*, 927/212 B), mas à força e à forma do combate – o embate dialético proposto por Montaigne não é o mesmo que as “disputas públicas” (*disputationes*) herdadas pela universidade medieval, e, sem ambiguidades, a naturalidade de seu modo (*mouer*) é totalmente oposto ao escolástico e “artístico” [isto é, artificial]¹⁴¹. O jogo é de

¹⁴¹ B. Sève afirma que “Le mot ‘artiste’ peut ici signifier ‘artificiel’, mais aussi ‘philosophe’ (la ‘faculté des arts’ est la faculté de philosophie). L’évocation d’un ‘maître ès arts’ à la page 223/926 plaide em faveur de cette seconde lecture”. (SÈVE, 2007, p. 227, nota 3).

Montaigne contra si mesmo (II, 12, 566); jogo paradoxal, embora um exercício de “instrutivo resultado”.

f) *conférence*

Quando tomada a partir de sua etimologia o verbo *conférer* advém do verbo latino *conferre*¹⁴². Tanto o termo latino quanto o francês têm por núcleo central a ideia de “relação” – “rapport”¹⁴³. A dimensão de “relação” porta uma dimensão política, ligada às guerras de religião¹⁴⁴. Não se limita, por outro lado, ao confronto teológico, nem tampouco a “conversação mundana” e os jogos retóricos, artificialidade sob a forma de exercício de eloquência. À época do ensaísta, *conférer* designava um “gesto de comparação, cuja finalidade é a elucidação crítica” (SÈVE, 2007, p. 229). O gesto comparativo sugere a ideia de confronto – corresponde ao terceiro sentido de *conferre*, conforme Gaffiot. Conforme a leitura de E. Presty:

“(…) a *conference* evoca aqui [em Montaigne] um movimento oral onde a emulação e o orgulho, o antagonismo, podem apenas mensurar a qualidade do confronto; o diálogo é este encontro, ou esse chocar-se contra, de duas imaginações singulares: menos um reconhecimento recíproco que um novo começo, também pouco premeditado que o voo da fantasia”. (PRESTY, 2000, p.118).

Os termos aqui apresentados, *esprit*, *raison*, *commerce*, *entretien*, *exercice*, *fructueux*, *naturel* e, por fim, *conference* constituem as noções básicas da “arte da conversação”. Entretanto, faltam ainda alguns conceitos a analisar. Como se trata, na

¹⁴² Conforme o dicionário de latim-francês de Gaffiot o verbo *conferre*, na Idade Média, possuía pelo menos doze sentidos. Os apresentamos resumidamente, destacando o sentido mais importante para nosso estudo: “(*conferre*) confero, contuli, collātum (conlātum), conferre. **1)** apporter ensemble, apporter de tout côtés, amasser, reunir; **2)** apporter comme contribution; **3)** rapprocher placer tout près, *arma cum hominibus necessariis* Caes. C. 1, 74, 2, se bater contre des amis; *manum cum hosle* Liv. 9, 5, 10, em venir aux mains avec l’ennemi; *gradum cum aliquo* Liv. 7, 33, 11, se reconte avec quelq’un, l’avoir pour adversaire”; **4)** mettre en comum des propos, échanger propos; **5)** mettre ensemble pour comparer, rapprocher, mettre en parallèle; **6)** porter en un point, transporter; **7)** porminée; **8)** porter (faire passer) dans un ouvrage; **9)** *conférer*: a) [officiell] confier (des honneurs) à quelq’un: *in aliquem honores máximos* Cic. Phil. 13, 9; conférer à quelq’un les plus grands honneurs (Rep. 3, 27); *curam restituendi Capitoli in Lucium Vestinum confert* Tac. H. 4, 53, il confie à Lucius Vestinus la charge de rebâtir le Capitole; soumettre au jugement de qqn: *ad arbitrium alicujus aliquid* Cic. Fam. 1, 9, 23” (GAFFIOT, 1934, p. 383-384).

¹⁴³ PRESTY, Eric. « Conférer à la fin du XVIe siècle ». *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*. Janvier-juin, n° 200, p. 113.

¹⁴⁴ Por exemplo, Étienne Pasquier uso o termo “conférer” para, segundo Sève, designar o Colóquio de Poissy (setembro de 1561), onde debateram teólogos católicos e protestantes; outro exemplo dado pelo comentador é de Fresne Canaye – Phillipe Canaye, senhor de Fresne, para quem a *conference* é um “espaço cívico, parlamentar, ligado ao poder secular” (SÈVE, 2007, p. 229).

própria expressão de Montaigne, de uma “arte de *conférer*” o ensaio III, 8 nos apresenta um conjunto de *règles* necessárias ao bom encaminhamento da conversação. Estamos, portanto, dentro de um ensaio cuja dimensão é “formal”, em cujas páginas Montaigne versa não sobre a “matéria” de uma determinada arte, mas sobre sua “maneira”, sobre seu modo de expressão, sua forma própria. A tese de Sève é de que a *conférence* não é apenas a frequência entre *honnestes hommes*, mas também corresponde a uma dinâmica no qual o espírito montaigniano ordena a si mesmo – num processo análogo ao observado na composição dos *Ensaïos*. Sève não perde de vista o papel que o espírito desempenha no ordenamento de uma conversa, assim como não negligencia a dimensão terapêutica que esse ordenamento representa para a *conférence* e para o processo reflexivo da escrita.

g) *exemplum*

No início do ensaio III, 8, Montaigne já indica ao seu leitor que se trata de um texto de orientação ético-moral; sua finalidade, como confessa o ensaísta, é o da correção: “É uma prática de nossa justiça condenar alguns como advertência aos outros. (...). Não corrigimos quem enforcamos; corrigimos os outros por meio dele. Eu faço o mesmo” (III, 8, 921/204 B). Intentando assegurar-se da verdade e honestidade, Montaigne apresenta sua arte de *conférer* “por contrariedade”¹⁴⁵, ou seja, como modo de oposição à dissimulação e a adulação no discurso (QUERUBINI, 2009, p. 22). Tal inversão é uma proposta pedagogia, uma noção importante para nosso tema, uma vez que Montaigne a instrumentaliza como via para crítica do pedantismo intelectual e do dogmatismo científico: “Pode haver alguns com meu temperamento – eu que me instruo mais por oposição do que pelo exemplo (*similitude*), e mais por evitar do que acompanhar” (III, 8, 922/205 B).

É característico do filósofo, isto é, faz parte de sua complexão (*ma complexion*) tomar a instrução a contrapelo de qualquer norma pedagógica. Montaigne claramente prefere o método dialético ao método de “inculcação”, que vem geralmente

¹⁴⁵ “A inscrição de uma tal disciplina *par contrariété* na tradição satírica, não fosse evidente, ainda nos é expressamente lembrada pela citação de uma, de Horácio, logo no início. Num mesmo movimento vemos Montaigne preceituar a boa ‘maneira’ de conversar, em que a ‘contradição’ por repreensão, sem cólera, é peça chave, e ‘enforcar-se’ ao exibir sua impaciência ao discutir com o ‘tolo’” (QUERUBINI, E. *Montaigne e a Arte de conversação: a conversação para a maneira*, 2009, p. 22, nota 16).

acompanhado por um “tom professoral”. A crítica do ideal de sabedoria vem representada pelo “método de instrução” de Catão, que subverte a *paideia* grega, invertendo a hierarquia tradicional da filosofia entre o sábio (*sage*) e o louco (*fols*). O mal emprego da linguagem permite ao ensaísta destacar o que há de melhor em si, do que o bom emprego dela – o que permanece subentendido nessa formulação é a dicotomia entre a fala vulgar, da conversação entre pessoas comuns e a fala erudita, entre os “sábios”. Permeando todo o livro III – e os acréscimos posteriores aos primeiros livros –, a obediência às exigências do retrato de si, impede que Montaigne formule qualquer método previamente. A figura do louco surge como uma antinomia, como um paradoxo: não é o conhecimento, objetivo e científico que serve de instrução para o espírito, mas a capacidade de “retornar sobre si mesmo”

O método “por similitude” não promove a crítica – se limita a reproduzir modelos pré-determinados; a contradição, porém, é capaz de destacar as particularidades de cada interlocutor. Ora, nada é tão frequente nos *Ensaaios* quanto os “exemplos”¹⁴⁶; sua finalidade é contrastar tolice (*sotisse*) e sabedoria (*savoir*); representar a oposição entre o modo da conversação engendrada pelo tolo (*sot*) e o ideal da arte de conversação montaigniana. O ensaio “Da arte da conversação” é, portanto, uma ocasião para o filósofo apresentar suas “imperfeições”, a pretexto de servir de exemplo – ou, mais precisamente, contraexemplo. E, antes que seus erros se tornem “naturais e incorrigíveis” (III, 8, 921B), Montaigne pretende “corrigir” o que ele entende como vicioso nas conversações. Por sua vez, essa são espaços nos quais os interlocutores têm oportunidade de experimentar os limites e os fundamentos de suas opiniões, ao mesmo tempo que exercitar a capacidade para expor essas opiniões. Desse modo, os espíritos que se confrontam na *conférence* ordenam-se pela dialética da *conférence* montaigniana, se esse tornar seus exemplos a contrapelo.

¹⁴⁶ Sobre a questão do exemplo é preciso esclarecer um ponto. Nas leituras de Luiz C. Lima, o exemplo (*exemplum*), junto com o gênero fantasioso, a fábula e a máxima, “foram os canais mais copiosos de que dispôs a literatura da Antiguidade para integrar a contingência, o fortuito e acidental à estabilidade do modelo” (LIMA, 1993, p. 37). Por meio do exemplo o geral aparece no particular, designando uma “conexão de situação e resultado da situação que, como sempre repetível, é de significação geral” (STIERLE, K., 1973, p. 356-8 apud LIMA, *id. ibid.*). Nos *Ensaaios*, as inúmeras referências e os abundantes exemplos servem à expressão da diversidade cuja heterogeneidade não se submete a uma norma geral ou autoridade – embora o ensaísta reconheça que um exemplo pode ser útil à índoles mais fracas e generosa: “Ora, esses exemplos me parecem mais a propósito porque vemos aquelas almas assaltadas e postas à prova por esses dois meios resistirem a um sem se abalar, mas vergar sob o outro. (...) Entretanto, nas almas menos generosas o espanto e a admiração podem fazer surgir um efeito semelhante” (I, 1, 8/9 A).

3.2 A “conversação” como ordenamento do espírito: a ética do diálogo

Nas páginas iniciais do ensaio “Da arte da conversação” observamos o autor empenhado em descrever a postura conveniente dos interlocutores – tanto em matéria de opinião, quanto em matéria de relação com o outrem. A conversação, recordamos, se contrapõe ao “estudo dos livros”, uma vez que mantém desperto e ativo o espírito, mediante as contradições e objeções suscitadas pelo interlocutor. Se a leitura de obras filosóficas da antiguidade é um exercício de reflexão, a *conference*, por seu lado, é um exercício do entendimento: mobiliza-se a razão e o espírito inventivo no embate. Para que o combate seja “honesto” e proveitoso para os interlocutores, é necessário estabelecer antes um terreno-comum para a *conférence*. Este terreno é fundamentado sobre uma postura cética: “Ponho-me a conversar e discutir [en *conference* et en *dispute*] com grande liberdade e facilidade, porquanto a opinião encontra em mim terreno pouco apropriado onde penetrar e lançar raízes profundas” (III, 8, 923/206 B). O “terreno pouco apropriado” faz parte do contexto da *akatalepsia* cética, isto é, da impossibilidade de apreensão objetiva de um fenômeno, para nós que não dispomos de critérios de distinção entre as representações de determinado objeto. O corolário último desse ceticismo é o deslocamento na atenção do ensaísta da *matéria* da reflexão – do conteúdo, propriamente dito – para a *manière* do discurso. Se a uma determinada tese se opõe outra de igual peso, e se não dispomos de um metacritério que garanta os demais, todos os discursos se equivalem. Diante dessa aporia, Montaigne opta pela suspensão do juízo – a *epokhé* cética. A consequência direta da impossibilidade por decidir-se sobre uma opinião ou seu contrário, ou entre assentir a um discurso ou o seu oposto conduz a preocupação de Montaigne para com a forma (*formé*), isto é, os modos do dizer – a *manière du dire*.

O interesse pelo modo de expressão do discurso e a preocupação com os modos da fala levam o filósofo a distinguir três tipos de conversação: a) a *conference* é uma espécie de “mediania” entre dois extremos: entre o embate erístico e a adulação; b) a *conference* montaigniana se posiciona contra a dominação e o *pathos* colérico no discurso; c) *conférer* por objetivo a “causa da verdade”, a causa comum e a amizade. Enquanto os dois primeiros modelos são exemplos de conversações tolas ou enfermiças, o último está representado pela *conférence* montaigniana.

Somos informados pelo próprio ensaísta sobre seu ideal de interlocutor, o *roide jousteur* (III, 8, 923/206 B), ou seja, um espírito regrado e ordenado, que através de suas objeções e com seus argumentos é capaz de despertar o espírito de seu interlocutor, convocando-o a exercitar seu julgamento. Diametralmente oposta a essa imagem do jogador-interlocutor vigoroso está a imagem do tolo; a *sotisse* é qualidade de um espírito baixo e enfermiço que coloca a perder o encaminhamento do discurso assim como a “causa-comum” do debate. Montaigne sabe reconhece-la tanto em si mesma como em seu interlocutor, e tanto uma quanto outra são alvos da crítica montaigniana. A dificuldade, porém, está na grande versatilidade da tolice, e no modo como ela se imiscui no interior da grande maioria de nossos debates. São inúmeros os exemplos de comportamentos tolos em meio à conversação; a *conférence* montaigniana é

- a) contra aqueles cujo interesse é apenas “vencer o debate”, usando a discussão como meio para impor seu ponto de vista: “A cada oposição, não olhamos se ela é justa, mas sim com ou sem razão, como nos livraremos dela (...)” (III, 8, 924/207 B); “Só aprendemos a discutir para contradizer”, e cada qual contradizendo e sendo contradito, advém que o fruto da discussão é pôr a perder e aniquilar a verdade” (*id.*, 926/209 C).
- b) contra os que não expõe sinceramente o que pensam, evitando assim a responsabilidade social de corrigir erros de outrem: “(...) os homens de mau tempo (...) não tem ânimo para corrigir porque não têm ânimo para suportar serem corrigidos, e na presença uns dos outros falam sempre com dissimulação” (*id.*, 924/209 C).
- c) contra o tom “demasiadamente imperioso e professoral dos que pretendem possuir o saber” (924/208 C).
- d) contra a desordem e a confusão numa discussão: “Não é tanto a força e a sutileza que peço, quanto a ordem” (925/210 C); “O que acontecerá no final? Um vai para o oriente, o outro para o ocidente; eles perdem o principal e o dispersam na infinidade de incidentes” (926/211 B).
- e) contra determinados tipos de retórica: “E este aqui, que vos ensurdece com preâmbulos e digressões inúteis (...)” (926/211 B); “Este último nada vê na razão, mas vos mantém sitiado ente os muros dialéticos de suas frases e entre as fórmulas de sua arte” (926/211 B).

- f) contra os artifícios retóricos de afetação que desviam o discurso do seu curso, impondo-se pela forma, escondendo-se sob a erudição: apelo à “superioridade da voz e de seus pulmões” (926/211 B) (BIRCHAL, 2007, p. 113)¹⁴⁷.

O combate erístico, a vitória a qualquer custo, a dissimulação e a mentira, o descompromisso para com a correção moral, o pedantismo no discurso, o desregramento da fala e digressões inúteis, artificialidades e dispositivos retóricos de convencimento, a tirania e a fala dominadora são exemplos de comportamento totalmente prejudiciais aos objetivos da *conference*. Contra essas qualidades viciosas para os interlocutores e perniciosas para o debate Montaigne oferece uma série de “regras”, considerações sobre a forma mais adequada ao debate. Entretanto, não se trata de *règles* artificiais, premeditadas, ou externas à *conference*, mas retiradas da experiência particular. A *conférence* procura estabelecer diretrizes nesses dois eixos: o objetivo (relação entre os interlocutores com as coisas) e o eixo intersubjetivo (relação dos interlocutores entre si).

O ensaio “Da arte da conversação” oferece duas regras distintas: 1) regras positivas, que prescrevem tipos de usos da linguagem e modos de comportamento do espírito; 2) regras negativas, que excluem determinados tipos de comportamentos estranhos ao espírito da *conférence*, tais como situações impróprias e certas inaptidões dos interlocutores. Enquanto que o ceticismo não permite a Montaigne postular regras “positivas” propriamente dito, por outro lado o ensaísta estabelece “regras negativas” tem como função incitar no leitor a aversão pelos procedimentos descritos anteriormente; o desgosto por esses procedimentos é, portanto, um modo de Montaigne instruir, por contrariedade, seu leitor. Ao registrar sob a escrita seus “defeitos” (921-922 B), o autor tem consciência de se dirigir sobretudo a esses leitores que partilhavam com ele sua propensão à “perversidade”, isto é, à perversão dos modelos retóricos. Vejamos algumas das regras estabelecidas por Montaigne (SÈVE, 2007, 230-242).

A primeira regra negativa exclui da conferência toda palavra dominadora e toda palavra dominada. No contexto do Renascimento os eruditos e acadêmicos universitários obtinham o monopólio do discurso filosófico; associavam à prática filosófica fatores externos como posição e prestígio social. Contra essa tirania do *logos* se indispõe Montaigne, que explica ao longo do ensaio que não existe verdadeira

¹⁴⁷ BIRCHAL, Telma de Souza. *O eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. p. 113.

conference em situação de dominação (III, 7, 918/?; 935/?). O *modus operandi* da *conference* montaigniana implica o compromisso de responder, no momento oportuno e determinado, sem perder de foco o objetivo da conversação ou o tema do discurso¹⁴⁸. A crítica de Montaigne se direciona ao estatuto da *auctoritas*: “Da mesma forma na conversação: amiúde a gravidade e o traje e a fortuna de quem fala dão crédito a palavras vãs e ineptas” (III, 8, 930/217 B). Ou, mais enfaticamente: “Je hay toute sorte de tyrannie, et la parliere, et l'effectuelle” (III, 8, 931/218 B).

A segunda “regra” é um preceito que exclui da conversação os espíritos “mal ordenados” (III, 8, 929; 937). Montaigne diz nos *Ensaíos*: “Os coxos são inaptos para o exercício do corpo, e as almas coxas para o exercício do espírito” (I, 25, 141/211 C). O ensaísta acredita que existam espíritos “aptos” e “não aptos” para a conversação; como na *República* de Platão, em que cada cidadão é encarregado de uma função de acordo com sua natureza, os espíritos apresentam também aptidões ou inaptidões de acordo com sua própria natureza. No caso das almas “coxas” (*boiteuses*), estas são inaptas para o exercício da *conférence*. A metáfora do “manco” traduz a qualidades destes espíritos tolos: “A tolice e o desregulamento (*dérèglement*) do senso não são algo que se cure com um lance de advertência” (III, 8, 937/228 B). O vício mesmo da tolice e da teimosia são provas de “burrice”: “A obstinação e ardor da opinião é a prova mais segura de estultice (*bêtisse*). Haverá algo mais confiante, resoluto, desdenhoso e contemplativo, grave e sério do que um burro?” (*id.*, 938/229 C). Aqui reside, como bem observa Sève, um paradoxo: o espírito é desregramento, porém, não o é em absoluto – se o fossem absolutamente que conversação seria possível? É necessário que em alguma medida os espíritos sejam aptos para este exercício, para que assim possam se regrar por si e para si mesmos. O regramento do espírito pressupõe a possibilidade de o espírito ser ordenado pelo exercício da *conférence*.

A terceira regra interdita determinados procedimentos na *conference*. Uma boa conversação deve não excluir pessoas – exceto, o tolo –, mas de determinados tipos de procedimentos viciosos, tais como injúrias ou tirania: “Nossas discussões deveriam ser proibidas e punidas como outros crimes verbais. Qual vício não despertam e acumulam, sempre regidas e comandadas pela cólera” (III, 8, 926/210 C). Uma postura de um

¹⁴⁸ “Precisamos atentar para o quanto é vantajoso falar quando se quiser, escolher o momento, interromper o assunto ou muda-lo com uma autoridade professoral, defender-se das objeções de outrem com um movimento de cabeça, um sorriso ou um silêncio, diante de uma assistência que treme de reverência e de respeito” (III, 8, 936/225 B).

espírito que só procura “discutir para contradizer” é oposta ao espírito da *conference* – por esse motivo, mais uma vez, Platão na *República* proibiria o exercício da *conference* aos “espíritos ineptos e mal nascidos” (*id.*, *ibid.*). Essas regras desejam excluir da conversação aqueles procedimentos tolos inventariados por T. Birchal. Por fim, essa regra aponta para a questão da *manière du dire*: “Não prejudicamos o assunto quando o deixamos para examinar o meio de trata-lo; não me refiro ao meio escolástico e artificial, refiro-me a um meio natural, de entendimento sadio” (III, 8, 926/211 B).

A quarta “regra” é um preceito que entra em conflito com as normas de conveniência e civilidade da nobreza. Referimo-nos ao preceito de “não mentir”. A “mentira é um vício vil” (II, 18, 667/501 A), afirma categoricamente o ensaísta; em outra ocasião: “Na verdade, a mentira é um vício maldito. (...) Se conhecêssemos o horror e o peso da mentira, iríamos persegui-la a fogo (...)” (I, 9, 36/51 B). A mentira, que é “o reverso da verdade tem cem mil formas e um campo indefinido” (*id.*, *ibid.*); penetra na conversação, ela só põe a perder a causa da verdade e o benefício ético-filosófico do *commerce*. O dizer verdadeiro é a condição de possibilidade de toda *conférence*, além de ser oposto à arte da conveniência e da civilidade: “Há qualquer coisa de rude e profundamente incivil no dizer verdadeiro” (SÈVE, 2007, p. 234) – uma sociedade da corte aonde as regras de sociabilidade e de convivência eram piedosamente observadas e respeitadas.

A quinta regra, consequência direta da quarta, refere-se à pragmática do discurso: a) não mentir, embora um preceito negativo – de abstenção –, é um preceito eticamente positivo; b) a fala na *conference* não deve ser apenas verdadeira, como “aberta e alegre” (III, 1, 792/8 B), de “cabeça alta, a vista e o coração abertos” (III, 1, 794/11 B). A conversação, se franca, possui uma dimensão “maiêutica” e até mesmo “inebriante” – a honestidade intelectual é condição *sine qua non* para a dialética da conversação, que em seu exercício permite “trazer à luz”, como no parto, novos conhecimentos. Como sexta regra, Montaigne nos apresenta “regras de recepção” (SÈVE, *op. cit.*, p. 236); uma regra que diz respeito ao modo como o locutor deve receber a fala de seu interlocutor: *conférer*, como dito por Sève, é falar, escutar, interrogar e responder. Fundamentado sobre uma atitude cética, Montaigne confessa ser o tipo de interlocutor a quem nenhuma opinião ou alegação é capaz de surpreender, por mais oposta que seja a sua opinião. Aqueles que privaram seu julgamento do direito de dar sentenças, encaram com tolerância e brandura o exercício da *conférence*. Embora

resguarde ao seu entendimento o direito de julgar as qualidades de seu interlocutor, Montaigne sabe lhes emprestar o ouvido: “Todas essas maluquices, que estão em voga ao nosso redor, merecem pelo menos que as escutemos” (III, 8, 923/207 B). Não cabe à conversação qualquer espécie de censura, já que a *conference* é precisamente um exercício de confronto de subjetividades. A boa disposição da recepção da fala do interlocutor é aquela que não censura, nem se surpreende, e, menos ainda, se indigna com a tolice.

Como sétima regra, separamos a “disposição da refutação”, ou seja, a disposição com que o interlocutor acata as objeções do locutor. Em primeiro lugar, como já indicamos, as contradições do julgamento não alteram Montaigne, antes, o despertam e o exercitam. O ensaísta aprecia que “entre homens de brio, nos expressemos corajosamente...” (III, 8, 294/208 B). A *conference* “não é suficientemente vigorosa e generosa se não for belicosa, se for civilizada e artificial, se evitar o confronto...” (*id.*, 924/208 C). Montaigne reserva uma função ética para a objeção e a refutação feitas “à prumo”: “Festejo e acarinho a verdade em qualquer mão aonde a encontrar, e rendo-me alegremente a ela, e estendendo-lhe as armas vencidas, por mais longe que a veja aproximar-se.” (*id. ibid.*). Em outras palavras, Montaigne demonstra a utilidade da contradição e da refutação para a dialética do conhecimento na *conférence*, assim como ocorre no *elenchus* socrático. Quando refutado quem ganha não é o adversário, mas o próprio filósofo: “Sinto-me mais orgulhoso da vitória que obtenho sobre mim quando, no ardor mesmo do combate, deixo-me vergar sob a força do argumento do adversário do que me sinto gratificado pela vitória que obtenho sobre ele” (*id.*, 925/209 B). Montaigne, diferente de Sócrates para quem as objeções eram acolhidas como matéria para uma nova glória¹⁴⁹, conta com a contradição, a objeção e o convívio dos que o maltratam. A *conférence* é um jogo destinado ao exercício do espírito e não um local para a prática da dominação sobre o outro; arriscar a aceitar ser refutado faz parte desse exercício. Não importa a prevalência de um discurso sobre o outro, ou de uma teoria sobre a outra, mas de um teste de nossa própria força e competência (cf. SÈVE, 2007, p. 237-238).

¹⁴⁹ “O fato de Sócrates acolher sempre rindo as objeções que faziam a seu discurso, poderíamos dizer que era causado por sua força e que, a vitória devendo certamente cair para seu lado, ele as aceitava como matéria para nova glória” (III, 8, 925/209 C).

A penúltima regra organiza a “ordem da discussão”. Segundo Montaigne: “Importa-me pouco a matéria, as opiniões me são iguais e a vitória no assunto me é quase indiferente. Discutirei um dia inteiro calmamente, se a condição do debate for seguida com ordem. Não é tanto a força e a sutileza que peço, como a ordem.” (III, 8, 925/210 B). O assunto da *conference* é menos importante para Montaigne do que sua condução propriamente. Não qualquer tipo de conduta, mas uma condução ordenada. Montaigne insiste no tema da *ordre*: a arte de *conférer* é a arte de respeitar a ordem da fala, ou seja, *dire ordennement*. Uma conversação confusa e desordenada só indis põe o interlocutor contra o locutor, como acontece com o ensaísta que “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 (...)” (III, 8, 925/210 B). Ao invés de ser proveitosa, esse tipo de *conference* só “corrompe a consciência” do ensaísta. Montaigne insiste na ordem – “à propos” –, mesmo que, em contrapartida, não ofereça uma definição é consequência da postura cética do ensaísta que não lhe permite oferecer um conceito *a priori* e universal de ordem. Para postular uma “ordem” é preciso, antes, atentar-se para as qualidades individuais de cada interlocutor. Conforme Sève (2007, p. 38-39) toda a originalidade da *conference* montaigniana está aqui: na exigência é de respeitar a ordem, mesmo que esta seja particular a cada indivíduo e diferente a cada nova *conférence*.

Por fim, a nona regra, embora não uma *règle* propriamente dita, faz do debate filosófico uma oportunidade para o “exame”, ou seja, para o exercício do julgamento. Um dos exercícios de julgamento exigidos na *conference* é avaliar a competência “discursiva” do interlocutor; em outras palavras, trata-se de seguir o interlocutor “ponto por ponto, e por julgamento preciso e apropriado querer destacar onde o autor se supera, onde se realça, pesando as palavras, as expressões, os achados um após o outros” (III, 8, 937/226 C). Montaigne propõe diretrizes para o encaminhamento da *conference*: “Precisamos atentar para o quanto é vantajoso falar quando se quiser, escolher o momento, interromper o assunto ou muda-lo com uma autoridade professoral, defender-se das objeções de outrem com um movimento de cabeça, um sorriso ou um silêncio (...)” (III, 8, 936/225 B).

Montaigne insiste sobre a necessidade da “ordem” na *conférence*, porque em sua concepção a forma, e não o conteúdo, é que revela o autor: “E diariamente ocupo-me lendo os autores sem preocupar-me com seus conhecimentos [*science*], buscando seu

modo [*façon*] não seu assunto [*subject*]" (*id.*, 928/214 C). Esta prática é consequência do ceticismo montaigniano, que considerava equivalente todo os discursos de conteúdo moral das escolas filosóficas; se um autor pode concluir e dizer a mesma coisa que um outro autor disse séculos antes, o que, por final, distinguiria um do outro? Para Montaigne, seu modo (*façon*) de dizer, de expressar sua compreensão particular: "Assim também busco a comunicação com algum espírito famoso, não para que ele me ensine mas para que eu o conheça" (*id. ibid.*). A insistência, portanto, deve ser entendida nesse contexto retórico: "Tanto pode fazer papel de tolo quem diz certo como quem diz errado; pois estamos tratando da maneira, não da matéria do dizer" (928/213 B). Em um trecho em que ecoam as influências do ceticismo antigo, Montaigne acredita que:

"A ação e a caçada são propriamente de nossa alçada (...) nascemos para buscar a verdade; possuí-la cabe a um poder maior. (...) O mundo não é mais que uma escola de busca. Ganha não quem transpassar, mas sim quem fizer as corridas mais belas (...) Minha tendência é atentar tanto para a forma como quanto para a substância" (928/213-214 BC).

Tomando por princípio o que Montaigne diz acima, podemos concluir que a reflexão cética que ocupa o julgamento do filósofo produz um deslocamento no eixo da *conférence*, movimento que parte da preocupação com o "conteúdo" (*matière*) para concentrar-se sobre a "forma" (*manière*). O ceticismo montaigniano acentua sua percepção e apreciação estética da forma do discurso, que, no caso do ensaísta, deve ser "ordenado". O termo *maniere* é um conceito central tanto para a *ordre* quanto para o ensaio como um todo porque ela diz respeito exatamente *ao modo como* se conduz a *conference*. O ordenamento do espírito que é mediado tanto pela escrita ensaística quanto pelo exercício da conversação é, em outras palavras, esse esforço filosófico por "compor nosso comportamento"; não se trata de um saber livresco, erudito, abstrato que nenhum proveito real nos oferece¹⁵⁰, mas de um filosofar que toma como ponto de partida a própria vida, as experiências do autor com seu eu, com sua subjetividade.

¹⁵⁰ "Não globalmente, por normas escolásticas, 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 ver como ele é na opinião geral, opondo-me a seus adutores" (III, 13, 1078/442B).

3.3. Diálogo da interioridade na *conférence*: o eu como teleologia da ética montaigniana

Nas seções anteriores apresentamos a arte de *conférer* a partir de sua “manifestação oral”, ou seja, da *conférence*. Apresentamos as regras e os preceitos que compõem o conjunto de qualidades daquilo que Villey chama de “arte de conduzir o pensamento”. O verbo *conférer* foi, então, apresentado como sinônimo de *converser*. Esse primeiro sentido é desenvolvido por Montaigne logo nas primeiras páginas do ensaio “Da arte da conversação”; em dado momento, porém, o ensaísta desloca sua atenção para o aspecto escrito do *conférer*: “Ora, digo eu, então deixemos de lado estes textos; dai-me um que vos represente por inteiro, pelo qual gosteis que vos meçam” (III, 8, 939/230 B). Com este trecho o tema da “pintura do eu” retorna para reflexão sobre a arte de *conférer*; de imediato Montaigne se coloca contra uma “elite da palavra” – para usar a expressão de Brody¹⁵¹ –, e ousa provocar o leitor para que este procure, talvez em sua memória, um livro que represente seu autor “por inteiro”.

A “pintura do eu” é um leitmotiv dos *Ensaaios*, isto é, um fio condutor que nos permite compreender a unidade da totalidade do pensamento montaigniano: “Ouso não apenas falar de mim como também falar apenas de mim: extravio-me quando escrevo sobre outra coisa e fujo do meu assunto” (III, 8, 942/234 C). Embora o filósofo justifique a “simplicidade” do seu objeto com afetada modéstia, vimos nas páginas anteriores que o relato de si faz parte de uma postura ética, que toma a interioridade humana como objeto de estudo, e filosófica, na medida que procura responder à questão: “O que é o homem?”. Queremos, aqui nessa seção, enfatizar a manifestação “escrita” da *conférence*, ou seja, buscar compreender a composição de um ensaio como

¹⁵¹ J. Brody nos recorda que a “retórica da escola”, isto é, das universidades do séc. XVI, sendo “naturalmente tirânica”, opunha-se constantemente à contestações ideológicas, e era confrontada frequentemente com o despeito e a obstinação dos autores não-acadêmicos. A retórica montaigniana é testemunha desse tipo de investida contra a tradição da universidade escolástica e contra a erudição dos humanistas (BRODY, 1994, p. 79). O comentador recorda o posicionamento de J. Lafond, que defenderia a presença de uma “relação agonal” nos *Ensaaios*: a disciplina moral que pressupõe a relação agonal, é, segundo Lafond, uma constante da antropologia montaigniana: “o homem não está ele mesmo na confrontação ativa com o outro?” (BRODY, *id.*, p. 79-80).

um “monólogo” dialético que Montaigne estabelece consigo mesmo¹⁵² e com os autores antigos¹⁵³.

A composição dos *Ensaaios*, isto é, sua elaboração literária e estética de um retrato da “passagem” do *eu*, exigia uma retórica própria. O ideal retórico de Montaigne é aquele mesmo de Sócrates, que segundo sua opinião, acredita ser a “eloquência do discurso” não manifestação de habilidades orais e retóricas, mas manifestação da virtude nas ações do indivíduo, isto é, em seu próprio ser. A eloquência, portanto, não é manifestação de uma cultura de erudição, mas no modo como conduzimos nossa própria vida. A compreensão de Montaigne é influenciada pela retórica humanista de Erasmo; J. Brody defende que os *Ensaaios* seriam um “exemplo triunfal” de uma retórica erasmiana, cujos critérios e prerrogativas dessa “eloquência de foro íntimo” – expressão de Marc Fumaroli, apud Brody. Segundo o comentador, o princípio da arte de *conférer* remontaria a uma faculdade psicológica e moral inata ao indivíduo, e não a um esquema retórico escolástico.

Nos *Ensaaios* o que observamos é uma enérgica postura contra os filósofos escolásticos, a quem o ensaísta chamava de “maitre-ès-arts” (926-927/210-213 BC). O embate entre o modelo retórico universitário e a retórica montaigniana é apresentada pelo autor na contraposição entre “retórica artificial” e a *conférence* “artiste”; confronto entre dois modelos distintos de competição: a) a disputa intelectual, b) a nobre e elegante partida de esgrima. Essa compreensão se verifica através do testemunho de Mmd. de Gournay, “filha de aliança” (II, 17, 661/494 C) de Montaigne, que no Prefácio à edição póstuma dos *Ensaaios* de 1595 afirma ser “um dos desejos de seu ‘pai’ seria fomentar junto com seu leitor uma ‘esgrima de julgamento’” (BRODY, 1994, p. 83)¹⁵⁴. G. Nakam concorda com a descrição de Marie de Gournay, e acredita que o discurso de

¹⁵² “Estão aqui minhas fantasias, pelas quais procuro não dar a conhecer as coisas e sim a mim mesmo (...). À medida que meus devaneios se apresentam, vou amontoando-os; ora eles se precipitam em bando, ora se arrastam em fila. Quero que vejam meu andamento natural e habitual, tão descontraído como é” (II, 10, 407/114; 409/116 A).

¹⁵³ “Talvez o comércio contínuo que tenho com os temperamentos antigos e a Ideia [a imagem] daquelas ricas almas do tempo passado desencantem-me tanto dos outros como de mim mesmo; ou então que, na verdade, vivamos em um século que só produz coisas bem mediocres” (II, 17, 658/489 A).

¹⁵⁴ “Tous autres, et les anciens encore, ont l'exercice de l'esprit pour fin, du jugement par accident; il a pour dessein, au rebours, l'escrime du jugement et, par rencontre, de l'esprit, fleau perpetuel des erreurs communes. Les autres enseignent la sapience*, il desenseigne la sottise” (GOURNAY, Marie. *Prefácio aos Ensaaios* [1595]. Edição, introdução, comentário, nota de François Rigolot in RIGOLOTT, F. *Montaigne Studies: an interdisciplinary forum*. First Issue. Hestia Press, 1989, p. 45).

Montaigne era, no geral, um “tour d’escrime”, direcionado contra a “forma ordinária de argumentar” (II, 12, 557-558 A).

A *conférence* é uma espécie de “esgrima do julgamento”, que assume um modelo de eloquência que é imanente ao indivíduo e que é mediado por uma “convergência de códigos de ordem sociológica, psicológica, temática e estrutural” (*id.*, p. 83). G. Defaux defende que a *conférence* faz parte de um modelo de “retórica humanista do sujeito”, cujo primeiro e mais paradigmático exemplo é o modelo humanista de Erasmo¹⁵⁵. Uma eloquência que “vem do coração e de uma inteligência vigorosa”, para usar uma expressão de Quintiliano, autor romano de cujas máximas Montaigne adapta a sua própria maneira¹⁵⁶. Algumas variantes tautológicas podem representar o conflito entre os modelos retóricos, como os pares “mal-nascido/bem-nascido”, “obstinação/contradição”, “cólera/alegria”, “enfermiço/vigoroso”, etc. A *conférence* é um diálogo entre almas *suffissances*, isto é, almas bem formadas, bem conduzidas, “belas” por si mesmas; Sócrates, que é o exemplo perfeito de *âme bien née*, é também o fundador do método que Montaigne elogia e preceitua em sua arte de *conférer*: o método de aporias e refutação, aplicado ao diálogo – em Sócrates: *elenchus*; em Montaigne: *essai*. A dúvida (elemento cético) e a contradição são, aqui, essencialmente partes integrantes da retórica montaigniana.

Na última página do ensaio “Da arte da conversação”, encontramos um trecho que coroa o tema da manifestação escrita – o ensaio – para o contexto da arte de *conférer*: “Eu que sou rei da matéria que trato e que não devo contas dela a ninguém, (...) Apresento-me em pé e deitado, de frente e de costas, pela direita e pela esquerda e com todos os meus vincos naturais” (III, 8, 943/236 C). Montaigne, ele o diz, que não presta conta de seu conteúdo nem de sua forma a ninguém; essa postura de total liberdade no momento da composição dos *Ensaio*s é a principal característica do estilo montaigniano: o ensaio revela seu autor porque não está subordinado a nenhuma outra exigência que não a do “retrato de si”. Montaigne, que é “rei em sua matéria”, isto é, no conhecimento de si, faz de sua obra o relato fidedigno deste sujeito consciente de si; em

¹⁵⁵ “Essa retórica humanista ‘do sujeito’ (G. Defaux) – plenamente teorizada pela primeira vez por Erasmo é plenamente atualizada pela primeira vez por Montaigne” (BRODY, 1994, p. 85).

¹⁵⁶ “L’éloquence vient du couer et aussi d’une intelligence vigoureuse” (*Inst. orat.* X, 7, 15). (...) Notons em passant l’endroit dans Sur des vers de Virgile où Montaigne adapte à son propos la maxime de Quintilien (BRODY, 1994, p. 86, nota 17).

sua opinião, Brody acredita existir aqui uma “consistência verbal” e uma “coerência temática” no ensaio “Da arte da conversação” (BRODY, *op. cit.*, p. 94).

Nessas páginas concluintes do ensaio, Montaigne, na opinião do já citado comentador, convida seu leitor a examinar, a comparar, ou seja, a “ensaiar” versões justapostas de “lugares-comuns” de teorias morais. O “discurso cindido” de Montaigne, por exemplo, é uma “aliança insólita” entre a *pointure* (especialização) de Sêneca e a dialética e *elenchus* de Sócrates. O ensaio, nessa perspectiva, é um lugar no qual o autor dialoga com os autores do passado; um “monólogo interior” parte de uma constante interrogação de si, “diálogo interiorizado entre o eu locutor e o eu escutador” (BRODY, *op. cit.*, p. 100)¹⁵⁷. A escrita montaigniana será marcada, portanto pelo desenvolvimento paradoxal: o retrato da condição integral do homem e o discurso pessoal e unilateral. Sob a máscara da *nonchalance* e da “falsa modéstia”, nos diz Jules Brody, Montaigne realiza em seu *Ensaio* o preceito délfico-socrático do *gnoti seauton* – isto é, “conhece-te a ti mesmo”.

Para concluirmos, no ensaio “Da experiência” (III, 13), o último dos *Ensaio* é claro quanto ao ideal de filosofia para Montaigne: “Da ideias da filosofia, adoto de melhor grado as que são mais sólidas, isto é, as mais humanas e nossas: minhas opiniões são rasteiras e humildes, em conformidade com meu comportamento” (III, 13, 1113/497 B). Conhecer a si mesmo e agir em conformidade com sua própria natureza particular é o núcleo da filosofia moral montaigniana. “Seguir à natureza”, que é um “doce guia” (1113/497 B) é o “soberano bem”: não uma vida em conformidade com a *physis*, conforme as prescrições das escolas cínica, peripatética e estoica, mas de acordo com a natureza individual de cada um – a *l’humaine condition*. Essa prescrição uma ocupação artificial, mas, talvez, a essência do humano: “E não é uma missão puramente formal para o homem a de conduzir o homem de acordo com sua condição: é expressa, natural” (1114/498 B). Sócrates, modelo por excelência de sabedoria nos *Ensaio*, nos deixou como lição a atenção ao “valor da voluptuosidade corporal” (1113/497 C), e a recusa por esse “humores transcendentés” que tanto assustam Montaigne, como os “lugares altos e inacessíveis” (1115/500 C).

¹⁵⁷ A expressão “monólogo interior” é de F. Joukovsky, como nos apresenta apresentada por J. Brody. O comentador ainda acrescenta que esse “monólogo” reflexivo, a partir da leitura dos filósofos da Antiguidade é o “elemento dialógico da teoria montaigniana e da *conférence*” (REGOSIN, Richard. *The matter of the book* in BRODY, 1994, p. 100).

Montaigne, que ama a vida (1113/496 B), desenvolve uma prática filosófica que seja, em si mesma, um “exercício da vida”. Adota para essa finalidade uma forma estilística que lhe permite, a uma só vez, conhecer a si mesmo e, à despeito da inconstância natural do seu espírito, retornar sobre seu sujeito. O ensaio é, nesse sentido, o método que Montaigne dispõe para chegar a si mesmo. “Conhecimento de si” é, por outro lado, o reconhecimento da transitoriedade do humano, da passagem do ser para o não ser, da lei inexorável do devir. Trata-se, portanto, de um uso consciente de nosso tempo existencial: “Controlemos o uso do tempo; ainda nos resta muito dele ocioso em mal-empregado” (1115/499 C). Se não há como escaparmos dessa nossa condição – “e no mais alto trono do mundo ainda estamos sentados sobre nosso traseiro” (1106/501 C) –, tratemos de vivê-la e desfrutá-la naquilo que ela tem de comum e de gloriosa: “nossa grande e gloriosa obra-prima é viver adequadamente. (...) As vidas mais belas são, para meu gosto, as que se conformam ao modelo comum, e humano, com ordem, mas sem milagre e sem extravagância” (1108/489C; 1116/501 BC). A conclusão da filosofia de Montaigne é, portanto, um modo de resistir ao uso leviano da vida humana: “Não há nada tão belo e legítimo quanto desempenhar bem e adequadamente o papel de homem, nem ciência tão árdua quanto a de saber viver bem e naturalmente esta vida” (1110/492 BC).

CONCLUSÃO

Nas breves páginas que nos servem de conclusão gostaríamos de enfatizar a unidade temática e filosófica dos *Ensaaios*. O pensamento montaigniano não evolui cronologicamente, como pretendia Villey, no modo de camadas de texto sobrepostas, mas desdobra-se, desenrola-se e acrescenta-se continuamente no processo de elaboração dos *Ensaaios*. Nossa opinião é de que não existem sucessões ou sequência de fases filosóficas, que iriam do estoicismo ao epicurismo, passando pela “crise” do ceticismo; antes, como nos diz o próprio autor, sua obra é uma “miscelânea” de doutrinas filosóficas, que são testadas, “ensaiadas” continua e concomitantemente. Acreditamos que o ecletismo, e não apenas o ceticismo, um dos traços distintivos do texto e da filosofia de Montaigne. Tanto nos primeiros anos da composição dos *Ensaaios*, quanto em seus últimos anos, o ensaísta julga o valor da filosofia segundo sua capacidade de combater a presunção humana e a vaidade intelectual¹⁵⁸. Em si mesma, a ciência, isto é, o conhecimento obtido a partir da reflexão filosófica é um saber acessório, de ornamento; e de pouca utilidade se não direcionada para a transformação moral do indivíduo, se não acompanhada do exercício de autoconhecimento. O saber adquirido no cultivo de uma “cultura da eloquência”, da erudição, das “belas-letras” é, nesse sentido, radicalmente diferente do conhecimento obtido pelo “cultivo de si”, por este retorno da alma sobre si mesma. Os *Ensaaios*, em sua completude, parecem querer nos indicar que é a atenção sobre nossa própria interioridade, e sobre a capacidade de recriá-la que constitui o núcleo central de sua prática filosófica. Essa compreensão, entretanto, não era compartilhada pelos filósofos profissionais, os acadêmicos escolásticos da época de Montaigne, que ainda discutiam e debatiam querelas medievais no séc. XVI. Se Montaigne recusa a usar o termo “filósofo” para designar a si mesmo, assim o faz para garantir e enfatizar sua diferença, sua inovação, sua originalidade filosófica: “Je ne suis pas philosophe” (III, 9, 950/247) – essa declaração traduz toda a ambiguidade do espírito e da filosofia de Montaigne: fazer filosofia quando não se é filósofo, falar da filosofia através de uma linguagem não filosófica.

¹⁵⁸ “(...) tenho em geral isto: que de todas as opiniões que a Antiguidade teve sobre o homem em geral, as que adoto de melhor grado e à que mais me atendo são as que mais nos menosprezam, aviltam e aniquilam. A filosofia nunca parece ter cartas tão favoráveis como quando combate nossa presunção e vaidade, quando reconhece de boa-fé sua irresolução, sua fraqueza e sua ignorância. Parece-me que a mãe nutriz das mais falsas opiniões, tanto públicas como particulares, é a opinião excessivamente boa que o homem tem sobre si” (II, 17, 634/453 A).

Mesmo diversificando de si mesmo a todo instante¹⁵⁹, a unidade do pensamento montaigniano é preservada pela unidade entre obra e autor, entre sujeito-narrador e sujeito-autor, entre sujeito-representação e sujeito-ação, entre elaboração estética e ação ética: o todo da condição humana. Por se tratar de um ensaio sobre a natureza humana, a filosofia montaigniana pode ser compreendida não só em seu aspecto epistemológico – retomada do ceticismo no início da modernidade –, mas também em sua perspectiva moral: viés que remonta a tradição socrática do exercício de autoconhecimento (*gnōti seauton*), que na prática revela-se indispensável para aquisição do bem viver (*eudaimonia*). Ensaiar é a forma filosófica mais adequada para um indivíduo que, segundo confessa Montaigne sobre si, é “inimigo jurado de obrigação, de assiduidade, de constância”; o ensaio, com sua estética aparentemente desarticulada e descosida é, porém, um relato comum e vulgar tanto quanto o seu autor (I, 21, 106/ 158 C). Montaigne, que não viveu o suficiente para presenciar a autonomia da ciência do terreno da ética, do método científico do conhecimento de si – como ocorre na Modernidade, sobretudo a partir da publicação das obras de Descartes – não concebe uma filosofia que prescindisse do imperativo ético do “conhece-te a ti mesmo”. Na prática da escrita, o imperativo délfico-socrático é traduzido pelo projeto da “pintura do eu”. Compor os *Ensaaios*, e posteriormente publicá-los, representou para o ensaísta a ocupação essencial de sua filosofia. Montaigne toma sua vida como o *sujet* [objeto] de sua obra, e essa toma o indivíduo-Montaigne como seu *sujet* [sujeito], objeto a ser transformado:

“Ao modelar sobre mim esta figura, tantas vezes tive de me ajustar e compor para transcrever-me que o molde se consolidou e de certa maneira formou a si mesmo. Ao pintar-me para outrem, pinte em mim cores mais nítidas do que eras as minhas primeiras. Não fiz meu livro mais do que meu livro me fez, livro consubstancial ao seu autor, com uma ocupação própria, parte de minha vida (...)” (II, 18, 665/498 C).

A publicação dos *Ensaaios* elevou o ensaio da condição de uma “ocupação prática” para um novo gênero literário; o modo com que Montaigne instrumentaliza o ensaio transforma radicalmente sua substância: de substantivo, *essai* passa a designar

¹⁵⁹ “(...) 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 aos seus olhos, que está nela; 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” (II, 17, 634/453 A).

um conceito estético, um método de investigação filosófica. Nessa perspectiva, o ensaio torna-se uma via alternativa para a prática filosófica: um filosofar não por tratados, premissas, deduções, inferências, mas por tentativa, teste, experimentação e observação.

Nos *Ensaaios* não se delimita com clareza a linha que separa a obra do gênio artístico: autor empenha-se na criação artística, e o produto deste empenho é a mudança (conversão/*metanoia*) existencial verificada no interior do sujeito. A unidade dos *Ensaaios* se observa nessa interrelação entre reflexão teórica moral e a ética da interioridade. Encontramo-la perpassando todo os *Ensaaios*, como um *leitmotiv* do pensamento de Montaigne; desde às primeiras publicação [A e B] até os acréscimos posteriores ao exemplar de Bourdeaux, o fio condutor da filosofia montaigniana é essa dupla tarefa: conhecer a si mesmo – ou seja, a “pintura do eu”, e agir sobre si mesmo. Escrever é, portanto, se reinventar. Recriar o sujeito para que esse pudesse habitar um mundo tão marcado por rupturas, contradições e revoluções. A obra de Montaigne é uma das principais representantes do Maneirismo que em sua estética incorpora elementos conflitantes e paradoxais, bem como distorções, exageros, hibridismos e seres fantásticos¹⁶⁰.

A forma do ensaio incorpora tendências estéticas contraditórias, distanciando-se de normas artificiais, e de qualidades como objetividade, regularidade e sistematicidade. Em diversas ocasiões dos *Ensaaios* está explícito a indisposição do autor para estas regras e normas de estilo. Montaigne prefere um estilo desimpedido de artificialidades retóricas, uma fala livre e franca, capaz de revelar seu autor em sua naturalidade e particularidade: “Devo ao público meu retrato por inteiro. A sabedoria de minha lição está toda na verdade, na franqueza” (III, 5, 892/160 B). Uma tal exigência produz um estilo “descosido”, “garatujado”, para quem convêm a metáfora “miscelânea” e “devaneio”; essas qualidades essenciais do ensaio são fruto da tensão sujeito-mundo. O paradoxo, tão frequente nos *Ensaaios*, é uma das figuras retóricas na qual Montaigne pretende conciliar realidades opostas ou contraditórias. Esse esforço faz parte de uma *discordia concors*, elemento central do maneirismo, que expressa a natureza conflitante de nossas experiências e a ambiguidade permanente de nossas representações sobre os seres.

¹⁶⁰ “O conflito expressa o conflito da própria vida e a ambivalência de todas as atitudes humanas; em suma, expressa o princípio dialético subjacente ao conjunto de perspectiva maneirista (...). Todos os produtos do espírito devem, portanto, mostrar que vivemos num mundo de tensões irredutíveis e opostos mutuamente exclusivos e, no entanto, interconectados” (HAUSER, *op. cit.*, p. 21).

A dialética do conhecimento, como vimos, está ilustrada tanto pela composição dos *Ensaaios*, quanto pela *conférence*. Enquanto os filósofos acadêmicos de sua época estavam preocupados, sobretudo, com os problemas da lógica formal-aristotélica, bem como com as questões da linguagem e da retórica, Montaigne preocupava-se com o exercício ético-moral do sujeito: “Vivo dia a dia; e – não me leveis a mal – vivo apenas para mim; meus projetos terminam aí. Jovem, estudei por ostentação; depois, um pouco, para ficar mais sábio; hoje em dia, para divertir-me; nunca pelo ganho” (III, 3, 829/64 C). Essa adição à edição de 1588 dos *Ensaaios* é bem clara quanto à teleologia filosófica do ensaísta; se nos primeiros anos da composição o autor ainda estava orientado para a aquisição da “sabedoria”, em seus últimos anos ele busca apenas se mandriar, se divertir, “passar o tempo”¹⁶¹.

Abordar a filosofia de Montaigne a partir de seu aspecto ético é consequência de indicações dadas pelo próprio ensaísta, que conforme suas próprias declarações faz da “ação” o objeto de sua teoria: “Minha filosofia está na ação, no uso natural, *e atual*” (III, 5, 842/86 BC – grifos nossos). Destacamos a expressão “et present” por se tratar de um acréscimo posterior ([C]) que enfatiza a disposição espiritual e filosófica do ensaísta ao final de sua vida. Montaigne aprecia uma “sabedoria agradável e alegre” (III, 5, 844/89 B), isto é, livre da gravidade que as questões filosóficas escolástica suscitavam no interior da filosofia: “Por homens perfeitos que sejam, são sempre pesadamente homens” (III, 4, 835//73 C). Sócrates, que foi homem e “não queria ser nem parecer outra coisa” (III, 5, 892/160 B), é o exemplo “perfeito” de filosofia moral e de sabedoria ética, uma vez que não estabeleceu para si nenhuma finalidade além daquela tarefa divina de conduzir os indivíduos ao reconhecimento de sua própria ignorância e condição; assim como incita seu interlocutor cuidar de sua própria alma (*Alceb.* 132c).

Em talvez nenhum outro filósofo da Renascença encontramos um projeto que reunisse tão intimamente reflexão moral e exercício ético, teoria e prática filosóficas. Não há distinção nos *Ensaaios* entre obra e autor, ou entre “forma” e conteúdo; como vimos: ambos são consubstanciais. A filosofia montaigniana é, portanto, um encontro

¹⁶¹ “Tenho um dicionário somente meu: passo o tempo, quando ele é mau e desagradável; quando é bom, não quero passa-lo, esquadrinho-o, detenho-me nele. É preciso correr do mau e ficar no bom. Estas expressões comuns: ‘passatempo’ e ‘passar o tempo’ expressam a prática dessas pessoas sensatas que não pensam fazer melhor uso de sua vida do que deixa-la escoar e escapar, passa-la, esquivá-la e, tanto quanto puderem ignorá-la e evita-la, como coisa de qualidade desagradável e desprezível. (...) Estou me preparando para perde-la sem tristeza” (III, 13, 1111/494 B).

entre o “conhecimento de si” (*gnoti seauton*) e o “cuidado de si” (*epimeleia heautou*) que Sócrates aconselha a Alcebiades; como “cuidado de si”, a filosofia é conhecimento, mas também um modo de existência, um estilo de vida. Mesmo que o filósofo de Bourdeaux não use os termos gregos para caracterizar o que há de mais essencial, ao seu ver, em sua filosofia, é a atualização da ética antiga no contexto da Renascença que observamos nas páginas dos *Ensaaios*. A conclusão que podemos retirar dela é por uma prática filosófica que nos permita conhecer a nós mesmos, e que nos ensine a desfrutar de nossa “passagem” pela vida: “Visto que nada pretendo adquirir além da reputação de nada haver adquirido (...) procurava apenas passar. E que, porquanto meu principal compromisso nessa vida era vive-la amenamente e antes sem esforço do que afanosamente” (II, 17, 949/245 C).

A filosofia como problematização remete incessantemente à inquietação do pensamento. Montaigne, que ensaia porque não pode decidir-se sobre algo, é testemunha da provisoriedade de nossas conclusões; seu ceticismo é prova da instabilidade de nossas certezas humanas. Seu método é arriscar-se, deslocar-se, tatear, experimentar-se continuamente; “ensaio” não é outra coisa senão a autoconsciência da perenidade do fluxo, do devir. Mais do que propriamente apenas uma teoria filosófica, o pensamento de Montaigne é, em outras palavras, uma “prática de si”. Exatamente por integrar ética e estética, ou dito de outro modo, por fazer de sua escrita o caminho para a modificação de sua existência, que o estilo ensaístico é, como o afirmou Foucault, o “corpo vivo da filosofia” (FOUCAULT, 1998, p. 13). Para Montaigne, que só vivia de “terra a terra” (III, 13, 1106/485 B), o ideal bem viver não estava atrelado a uma existência metafísica, personificada ou não, nem a um cânon de normas prescritivas. Seu ideal de sabedoria, como tivemos oportunidade de analisar, estava estruturado sobre bases concretas de uma ética da imanência, isto é, sobre um conjunto de ações – *essayer* e *conférer* – cuja origem e finalidade (*but*) do exercício filosófico é a constituição de nossa própria vida – contemporaneamente dizemos: fazer da vida individual e particular sua própria obra de arte. Em todos os exemplos que retiramos da obra de Montaigne procuramos demonstrar que a composição dos *Ensaaios* é uma tarefa de estética da existência, para usar o termo de Foucault; e que nesse sentido, o sujeito montaigniano esforça-se, mediado pela escrita ensaística, por fazer de si mesmo sujeito-etopoético: sujeito capaz de constituir e ou de ensaiar seu próprio *êthos*, sua maneira singular de viver.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUERBACH, Eric. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2013.

AZAR FILHO, Celso M. “Morte e prazer: sobre a noção de exercício em Montaigne”. In: PINHEIRO, Marcus R.; AZAR FILHO, Celso M. *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: Editora da UFF, 2013.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 2013.

BIRCHAL, Telma de Souza. *O eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BOURIAU, Christophe. “Dignité humaine et imagination selon Montaigne”. *Camena* nº 8, décembre 2010.

BOUTCHER, Warren. *Montaigne's legacy*. In: LANGER, Ullrich (ed.). *The Cambridge Companion Online to Montaigne*. Cambridge University Press, 2006, capítulo 3.

BRODY, Jules. "Du repentir" (III:2): A Philological Reading”. *Yale French Studies*, Nº. 64, Montaigne: Essays in Reading 1983.

BRODY, Jules. “Entre l’écrit et l’oral: De l’art de conférer (III, 8)”. *Nouvelles Lectures de Montaigne*. Paris: Honoré Champion, 1994.

CASSIRER, Ernest. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. Trad. João Azenha Jr. São Paulo: Editora Martins fontes, 2001.

COMTE-SPONVILLE, André. *Sobre a Vaidade* (prefácio). Trad. Ivone Castilho Benediti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

COPENHAVER, Brian P.; SCHMITT, Charles B. *A History of Western Philosophy: Renaissance Philosophy*. Oxford University Press, 1992.

DESAN, Philippe. “Montaigne, philosophe au quotidien: vie privée et vie publique dans les *Essais*”. *Kritérion : Revista de Filosofia do Departamento de filosofia da UFMG*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, julho a dezembro de 2012.

DUBOIS, Claude. *O imaginário da Renascença*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora da UnB, 1995.

EVA, Luiz. *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: edições Loyola, 2007.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2009.

_____. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2008.

_____. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France, 1981-1982*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma annus Muchail. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Editado e introduzido por Philippe Desan. Trad. Dawn Eng. California: University of California Press, 1991.

GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire illustre Latin-Français*. Wakayama University Press, 1934.

GOMES DE ARAÚJO, Sérgio X. *O problema do ethos da escrita de si em Montaigne e em Petrarca*, 2012.

GOYET, Francis. “La notion éthique d’habitude dans les *Essais*: articulier l’art et la nature”. *MLN*, vol. 118, no 4, French Issues. The John Hopkins University Press, sept. 2003.

HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga: aula inaugural da cadeira de história do pensamento*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Sandra Garcia. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HANKINS, James. “*Humanism and modern political thought*”. In KRAYE, Jill (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge University Press, 2012.

_____. “Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy”. In: _____. *The Cambridge Companios to Renaissance Philosophy*. Cambridge: University Press, 2007. Capítulo 3.

_____. “The significance of Renaissance philosophy”. In: _____. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: University Press, 2007. Capítulo 18.

HAUSER, Arnold. *Maneirismo: a crise da Renascença e o surgimento da arte moderna*. Trad. J. Guinsburg e Magda França. São Paulo; Editora Perspectiva, coleção *Stylus*, 1993.

HOPE, Charles; McGRATH, Elizabeth. “Artists and humanists”. In: KRAYE, Jill (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge University Press, 2012. Capítulo 9.

KRAYE, Jill (ed.). “Philologists and philosophers”. In: _____. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge University Press, 2012, capítulo 8.

_____. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge University Press, 2012.

LANGER, Ullrich (ed.). *The Cambridge Companion Online to Montaigne*. Cambridge University Press, 2006.

_____. “Montaigne’s political and religious context”. In: LANGER, Ullrich. *The Cambridge Companions Online to Montaigne*. Cambridge University Press, 2006, capítulo 2.

LIMA, Luiz. Costa. *Limites da Voz: Montaigne, Schlegel*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

LINES, David A. “Humanistic and scholastic ethics”. In: HANKINS, James. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

MACK, Peter. “Humanist rhetoric and dialectic”. In: KRAYE, Jill (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge University Press, 2012. Capítulo 5.

MANN, Thomas. “The origins of humanism”. In: *The Cambridge companion to Renaissance Humanism*. KRAYE, Jill. (ed.). Cambridge University Press, 2011, capítulo 1.

MARTIN, Davies. “Humanism in script and print in the fifteenth century”. In: KRAYE, Jill (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge University Press, 2012. Capítulo 3.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios: livros I, II e III*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 2006, 2001 (respectivamente).

PRESTY, Eric. « Conférer à la fin du XVIe siècle ». *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*. Janvier-juin, n° 200.

QUERUBINI, E. *Montaigne e a Arte de conversação: a conversação para a maneira*. Dissertação de Mestrado para o Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de filosofia da USP. São Paulo: Editora da USP, 2009.

REEVE, Michael D. “Classical scholarship”. In: KRAYE, Jill (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge University Press, 2012.

REGOSIN, Richard. L. “Recent Trends in Montaigne Scholarship: A Post-Structuralist Perspective”. In: *Renaissance Quarterly*, Vol. 37, No. 1 (Primavera, 1984).

RIGOLOT, François. *Montaigne Studies: an interdisciplinary forum*. First Issue. Hestia Press, 1989.

SCHNEEWIND, John. “Montaigne and antiquity: fancies and grotesques” in LANGER, Ullrich (ed.). *The Cambridge companion to Montaigne*. Oxford: University Press, 2008.

SCHULZ, Peter. “A controvérsia entre platônicos e aristotélicos no século XV” in BLUM, Paul Richard (org.). *Filósofos da Renascença: uma introdução*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, capítulo 2.

SÈVE, Bernard. *Montaigne: Des règles pour l'esprit*. Paris: Press Universitaires de France, 2007.

WEBER, Henri. *Géralde Nakam : Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire* In: Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance. N°19, 1984. pp. 101-103.