

Universidade Federal Fluminense

Dissertação de Mestrado

A recepção da ética estoica nos *Ensaaios* de Montaigne

Bruno Alonso

PFI – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF

Niterói

2018

BRUNO ALONSO

**A RECEPÇÃO DA ÉTICA ESTOICA
NOS ENSAIOS DE MONTAIGNE**

*Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal Fluminense
como requisito para a obtenção do título de Mestre
em Filosofia.*

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Celso Martins Azar Filho

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Niterói / Gragoatá
2018

A RECEPÇÃO DA ÉTICA ESTOICA NOS *ENSAIOS* DE MONTAIGNE

Bruno Alonso

Tese apresentada ao Programas de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense de Niterói (UFF) como requisito para obtenção do grau de mestre.

Banca Examinadora

Professor Drº Celso Martins Azar Filho (orientação acadêmica)
Universidade Federal Fluminense

Professor Drº Marcus Reis Pinheiro
Universidade Federal Fluminense

Professor Drº Sérgio Xavier Gomes de Araújo
Universidade Federal de São Paulo

28 de março de 2018

Niterói, RJ

Resumo

A proposta deste estudo é lançar um olhar sobre os *Ensaíos* em uma tentativa de desvendar o papel exercido pelo estoicismo na maneira como Montaigne compreendia e vivenciava a filosofia. A relevância da influência do ceticismo é amplamente difundida e muitas vezes perdemos de vista a importância de outras referências, como o epicurismo e o cinismo. Esse é um dos traços mais marcantes do Renascimento enquanto acontecimento histórico – um resgate da filosofia e da literatura helenística e romana – que faz de Montaigne um autor pioneiro que se situa em um momento crucial da modernidade. O legado da sua obra para a literatura ocidental é algo difícil de ser mensurado, deixando sua marca no pensamento de autores como Quevedo, Pascal, Shakespeare e Foucault.

Palavras-chave:

Montaigne; Renascimento; estoicismo; filosofia.

Abstract

The purpose of this paper is to study and explain the *Essays* in an attempt to uncover the role played by Stoicism in the way Montaigne understood and experienced philosophy. The relevance of the influence of skepticism is widespread, and we often lose sight of the importance of other references, such as Epicureanism and Cynicism. This is one of the most striking features of the Renaissance as a historical event – a ransom of Hellenistic and Roman philosophy and literature – that makes Montaigne a pioneering author at a crucial moment in the modern times. The legacy of his work for Western literature is something difficult to measure, leaving its marks on the thinking of authors like Quevedo, Pascal, Shakespeare and Foucault.

Key words:

Montaigne; Renaissance; stoicism; philosophy.

Les Stoiciens disent qu'un homme auroit dequoy se substanter d'une olive par jour.

Michel de Montaigne. *Essais*, II, 12, 471A

Sumário

Introdução	9
------------------	---

CAPÍTULO 1

1.1. O ensaio <i>De la vanité</i> (III, 9) e a repercussão do estoicismo na época tardia do pensamento montaigniano	16
1.2. Crítica ao ideal ascético dos estoicos	26
1.3. Morte e exercício na fase estoica	30

CAPÍTULO 2

2.1. Estoicos contra epicuristas: uma antiga polêmica	37
2.2. Ceticismo e <i>ataraxia</i> na <i>Apologie de Raimond Sebond</i> (II, 12)	43
2.3. O hedonismo ético de Montaigne: prazer e volúpia no ensaio <i>Sur des vers de Virgile</i> (III, 5)	49

CAPÍTULO 3

3.1. No meio de uma guerra religiosa	56
3.2. A renúncia de Pascal às filosofias de Epíteto e Montaigne: uma análise sobre o <i>Colóquio com o Senhor de Saci</i>	60

CAPÍTULO 4

4.1. A escrita como exercício espiritual no Renascimento e no Helenismo	66
4.2. Antemorte e a pintura de si: a escrita como uma arma política no capítulo <i>De la liberté de conscience</i> (II, 19)	74

CAPÍTULO 5

5.1. O neoestoicismo de Justus Lipsius e Francisco de Quevedo.....	80
5.2. Shakespeare entre a tragédia e o estoicismo: sobre as influências de Sêneca e Montaigne.....	85
5.3. Cinismo e <i>parrhesia</i> : um paralelo entre Foucault e Montaigne.....	91
Conclusão	96
Referências Bibliográficas	98

Introdução

Ao propor a discussão sobre a influência do estoicismo na obra de Montaigne torna-se inevitável considerar a complexidade e as nuances que envolvem o problema, seria vão tentar reduzir a filosofia montaigniana ao estoicismo ou a qualquer outra doutrina, muito em razão da postura tipicamente antidogmática do ensaísta, que abriga uma série de influências – filosóficas e literárias – e promove uma diversidade de ideias. Montaigne é um filósofo do século XVI, uma época importante do Renascimento, quando circulavam novos textos, recentemente descobertos, que trouxeram uma nova visão sobre a tradição filosófica. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio, as *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico e o poema *Sobre a natureza das coisas* de Lucrécio foram algumas das obras com as quais teve contato. Em meio a esse momento de grande efervescência intelectual, Montaigne imaginou uma nova forma de fazer e pensar a filosofia. Seu estilo inaugura uma nova tendência, mais poética e literária, distanciada daquele rigor sistemático característico do discurso filosófico tradicional. Em um mesmo ensaio ele é capaz de defender duas teorias contraditórias, argumentando tanto em favor de uma quanto de outra, dando margem para diferentes interpretações. Por isso pensar sobre a influência do estoicismo será um desafio, considerando que é imprescindível contextualizar com as diferentes perspectivas que o autor apresenta.

Para entender a maneira como essas tradições foram recebidas, será preciso conhecer as diferentes fases da vida do ensaísta, levando em conta o modo que o texto foi desenvolvido.¹ No primeiro livro dos *Ensaaios*, em obras como *Que philosopher c'est*

¹ Na primeira edição, os *Ensaaios* tinham somente dois livros, que foram divididos em dois volumes (1580), o primeiro continha 57 e o segundo 37 capítulos. Montaigne começou a escrever essa primeira edição em 1572, quando resolveu se retirar na tranquilidade do seu castelo. Em 1582 foi publicada uma segunda edição que unia os dois livros em um único volume. No espaço de tempo entre as duas publicações Montaigne fez uma longa viagem, passando pela Suíça, Alemanha e Itália. Os acréscimos feitos na edição de 1582 resultam das experiências vividas nesse período, que culminou com a eleição do ensaísta para prefeito de Bordeaux. Uma terceira edição (1587), muito parecida com a anterior, foi publicada por Jean Richer. As duas anteriores tinham sido elaboradas pelo mesmo editor, Simon Millanges. A quarta edição (1588), editada por Abel L'Angelier, trouxe muitas mudanças. Essa nova versão tinha aproximadamente 640 adendos aos Livros I e II e trazia consigo o recente Livro III, que vinha sendo escrito desde 1586. Mesmo após a publicação dessa edição, Montaigne continuou escrevendo e aperfeiçoando os *Ensaaios*, até a sua morte em 1592. Marie de Gournay, sua filha de consideração, foi quem cuidou de organizar o texto, fornecendo o material para a publicação de uma nova versão após a sua morte.

apprendre à mourir (I, 20)², Montaigne demonstra uma relação íntima com a filosofia estoica, o que levou alguns comentadores a considerarem o início dos *Ensaaios* como pertencente à uma fase tipicamente estoica.³ Isso não quer dizer que posteriormente Montaigne deixe de se orientar pela filosofia estoica, pois em alguns ensaios mais tardios, como no ensaio *De la vanité* (III, 9), o estoicismo aparece como uma referência fundamental. Desde os primeiros ensaios Montaigne já adotava uma postura crítica e apresentava abertamente discordâncias com os estoicos. Foi em *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne* (1908) que Villey fez uma leitura progressiva dos *Ensaaios*. Villey identificou três grandes momentos, cada um deles definido por uma tendência filosófica distinta. A primeira fase, estoica, teria sido de 1572 até 1574. Esse período é visto como um momento em que Montaigne se deixou levar pela tendência da época, de maior simpatia pelo estoicismo. Nos escritos desse período Montaigne não tinha a ambição de desenvolver um pensamento autêntico, o que se nota pelo estilo muito mais impessoal. Desde a Idade Média o estoicismo já gozava de um certo protagonismo frente ao ceticismo e ao epicurismo, e as coisas continuaram mais ou menos do mesmo jeito durante o Renascimento. Uma das obras estoicas que mais marcaram esse período foi as *Cartas à Lucílio* de Sêneca. John Sellars afirma que a difusão de textos de Sêneca e de outros estoicos movimentaram o mundo intelectual do final do século XVI e influenciou pensadores como Montaigne e Justus Lipsius.⁴ Esse contexto de predileção pelo

² Jules Brody, em *Lectures de Montaigne* (página 163), discorre sobre a composição desse ensaio, que começou a ser escrito em 1572, no que fora o ápice da fase estoica. No entanto, após 1588, Montaigne acrescentou mais elementos ao texto. Brody afirma que 58% foi escrito em 1572 e os outros 42% correspondem aos acréscimos da edição de 1588 junto com as anotações que foram feitas nos seus últimos quatro anos de vida.

³ “Su itinerario espiritual lo llevará pues del estoicismo de Séneca al probabilismo de Plutarco, pasando por el escepticismo, para terminar por último y definitivamente en el epicureísmo” (HADOT, Pierre. *Que es la filosofía antigua*. p. 285). Hadot e os comentadores de Montaigne, Pierre Villey, Hugo Friedrich e Albert Thibaudet concordam em reconhecer a significância do estoicismo na fase inicial dos *Ensaaios*.

⁴ Sellars indica uma série de ensaios que são claramente de cunho estoico e termina este trecho com uma afirmação categórica de que o estoicismo é um ingrediente chave para a compreensão dos *Ensaaios*: “The publication of these and other editions of Seneca’s works, along with the increasing availability as other ancient authors relevant to the study of Stoicism, led to a considerable interest in Stoicism in the latter part of the sixteenth century. Two figures in particular stand out: Montaigne and Lipsius. Michel de Montaigne (1533–92) is best known as the author of the *Essais*, first published in 1580 and later expanded in 1588 and (post-humously) 1595. The *Essais* are permeated with Stoicism, although it would be a mistake to characterize Montaigne himself as a Stoic. His general admiration of Seneca can be seen in Essai 2.10, “On Books”, and is repeated in Essai 2.32, “In Defense of Seneca and Plutarch”. In Essai 1.33 he draws attention to a parallel between Seneca and early Christians with regard to their attitudes towards death, where as Essai 1.14 is devoted to the explication of a saying by Epictetus – that men are upset not by things, but by their judgements about things (Envh. 5) – which he had inscribed in his library. However, Montaigne’s

estoicismo, foi um dos motivos alegados por Villey, para explicar os dois anos nos quais Montaigne esteve sob forte influência do racionalismo dos estoicos.⁵ As coisas começariam a mudar em 1573, quando ele se aproxima de Plutarco, a partir da leitura das suas *Obras Morais*. É certo que essas duas influências – Sêneca e Plutarco – se dão quase que simultaneamente e o que pode ser destacado, de mudança do ano de 1572 para 1573, é um considerável distanciamento do racionalismo. Plutarco não atribui à virtude um caráter ascético, como fazem a maioria dos estoicos, mas procura dar a ela uma imagem mais viva. A partir da sua influência Montaigne se torna menos idealista e passa a ver o ideal de sabedoria propagado pelos estoicos com um olhar mais crítico.⁶ Os primeiros escritos de Montaigne seguiam o gênero das *leçons*, um estilo de texto que reúne anedotas e máximas, formando um mosaico com exemplos históricos e ensinamentos antigos. O estilo de Plutarco, de escrever numa linguagem simples, com a liberdade de compor

mature view doubted the rational abilities of humankind and certainly would not have endorsed the ambitious Stoic ideal of the sage. Nevertheless he remained drawn to it, writing that, ‘if a man cannot attain to that noble Stoic impassibility, let him hide in the lap of this peasant insensivity of mine. What Stoics did from virtue I teach myself to do from temperament’ (*Essais* 3.19, in Screech 1991:1153). It has been suggested that within the three chronological versions of the *Essais* it is possible to discern a development from a youthful interest in Stoicism, followed by a period of Scepticism, and finally a turn towards Epicureanism (Demonet 1985: 10). However, it is also possible to find Epicurean material in the earliest version and Stoic themes in the latest additions. Thus, Stoicism forms a key ingredient throughout the *Essais*” (SELLARS, John. *Stoicism*, 2006, pp. 142–143).

⁵ Cf. VILLEY, Pierre. *Les essais de Montaigne*, 1932, p. 39.

⁶ Villey em um dos capítulos que antecedem a edição dos *Ensaïos – La vie et l’oeuvre de Montaigne* –, comenta sobre a inclinação de Montaigne por Plutarco, autor com quem ele nutria uma afinidade maior do que com Sêneca. E discursa também sobre o papel de Sexto Empírico, por impulsionar ainda mais o afastamento do racionalismo de Sêneca, perpetrado também por Plutarco: “Son gros in-folio de Plutarque, qu’il vient de recevoir peut-être au moment où il compose l’essai II iv, lui propose un idéal moral infiniment moins arrogant que celui de Sénèque, et qui le séduit parce que Montaigne le sent beaucoup plus conforme à son tempérament propre. Il encourage sa réaction spontanée contre les formules trop hautaines de Sénèque, et il l’habitue à attacher sa réflexion aux actions les plus communes de la vie de chaque jour. Il l’aide à dégager une conception de la sagesse très eclectique, beaucoup plus humaine et souple, beaucoup plus appropriée à sa nature nonchalante et à sa condition d’homme du monde, et il lui montre que cette sagesse-là elle aussi a bonne grasse dans un livre. Plutarque fait reculer peu à peu l’emprise de Sénèque, et il y substitue la sienne, beaucoup plus douce. Montaigne fait de lui son << bréviaire >>. A la lumière de ce bréviaire il s’habitue à voir plus clair et a pénétrer plus profondément en lui-même, et à confronter ses propres actions avec celles de héros que Plutarque met en scène. La rencontre de Sextus Empiricus va, par une expérience d’une singulière portée, précipiter ce mouvement. En lui révélant la doctrine pyrrhonienne, Sextus Empiricus achèvera de ruiner l’arrogante confiance à la Sénèque dans le pouvoir de la raison, et aidera Montaigne à prendre plus pleinement conscience de l’originalité de son jugement. Il était prêt à recevoir ses enseignements. Tant de concepts apportés par la Renaissance avec le prestige de leur origine antique, tant de coutumes venues de nouveaux mondes non moins que de la Grèce et de Rome, tant de notions déconcertantes en morale et en politique aussi bien qu’en histoire naturelle, mettaient à une rude épreuve les certitudes traditionnelles. Toutes les idées reçues étaient sapées par cet afflux d’idées nouvelles qui tentaient de les supplanter. L’esprit souple et très critique de Montaigne accueillait les nouvelles venues et réagissait à leur choc” (Michel de Montaigne. *Les Essais*, 1992, p. xxiv).

narrativas que versam sobre a vida cotidiana, fizeram Montaigne se afastar de um tipo de filosofia excessivamente apegada à postura intelectual e erudita. Mais do que uma ruptura definitiva com o estoicismo, o contato com Plutarco provoca mudanças pontuais na filosofia montaigniana, que soube conciliar as duas fontes de inspiração sem maiores transtornos. A situação só viria mudar alguns anos depois, no que talvez tenha sido o momento mais delicado da vida de Montaigne, quando todo seu universo intelectual se viu abalado e todas as suas certezas vieram abaixo.

Por volta de 1575 e 1576 enquanto escrevia a *Apologie de Raymond Sebond* (II, 12), o ensaísta se dedicou vigorosamente ao estudo de Sexto Empírico, chegando até mesmo a escrever algumas passagens do filósofo cético nas vigas da sua biblioteca pessoal. Esse momento é conhecido como sua *crise pyrrhonienne*, um acontecimento que provocou uma mudança drástica na trajetória intelectual do ensaísta, que se viu completamente perdido e abalado pelo ceticismo pirrônico.⁷ A crise pirrônica foi um verdadeiro divisor de águas, fato determinante, que agravou ainda mais o distanciamento do estoicismo. Villey defende que esse período da vida de Montaigne consistiu em uma transição da fase estoica para um momento de maior afinidade com a filosofia epicurista, alegando que depois dessas duas fases iniciais o epicurismo emerge como uma tendência filosófica predominante.

Após 1576, de acordo com Villey, o epicurismo entra em cena como a escola filosófica mais influente. São muitos anos desde 1576 até 1592, quando a composição dos *Ensaïos* foi interrompida em virtude do falecimento do seu autor.⁸ Essa afinidade com

⁷ Uma boa referência de estudo sobre a crise cética de Montaigne é o terceiro capítulo de *The History of Scepticism from Erasmus to Espinoza* do norte americano Richard Popkin: “Muitos aspectos de Montaigne se encontram em seu mais longo e filosófico ensaio, a *Apologie de Raymond Sebond*, o extraordinário resultado de sua *crise pyrrhonienne* pessoal. Embora, como indicou Frame, o pirronismo de Montaigne seja anterior a este ensaio e permaneça mesmo depois, ele serve como foco lógico de nossa atenção. Villey, em seu estudo sobre as fontes e o desenvolvimento dos *Essais* de Montaigne, mostrou que uma grande parte da *Apologie* foi escrita entre 1575 e 1576, quando Montaigne, através do estudo dos escritos de Sexto Empírico, estava passando pelo trauma extremo de ver todo seu mundo intelectual se dissolver na dúvida completa. Slogans e frases de Sexto Empírico foram gravados nas vigas do teto de seu escritório, de tal forma que ele poderia contemplá-los na medida em que compunha a sua *Apologie*. Foi neste período que seu lema ‘*Que sais-je?*’ foi adotado” (POPKIN, Richard. *História do ceticismo de Erasmo à Espinoza*, 2000, p. 90).

⁸ Montaigne se dedicou à sua obra até o final da vida, fazendo anotações encima de um exemplar da edição de 1588 (O resultado dessa combinação entre o texto impresso de 1588 com os adendos manuscritos, deram origem ao que ficou conhecido como *Exemplar de Bordeaux*). Logo depois da sua morte, sua esposa Françoise, mandou a De Gournay uma cópia feita por Pierre Brach, que continha esses acréscimos rasurados nas margens do texto, que ainda não tinham sido publicados. Essa cópia foi o material que deu origem à primeira versão publicada após a morte de Montaigne, em 1595, por L’Angelier. Em 1593, os restos mortais do autor foram desenterrados junto com o texto original dos *Ensaïos* de 1588, no qual ele havia trabalhado

a filosofia epicurista, na fase tardia, teria sido realmente algo definitivo, em detrimento das influências estoica e cética? O vínculo com o epicurismo, ainda que notório por diversos aspectos, não impediu que houvessem dissensões. Muita coisa aconteceu durante esses dezesseis anos. Montaigne não é um tipo de filósofo que se submeta cegamente à autoridade de uma tradição. Ao invés disso ele se alimenta desses ensinamentos, se apossa deles, lhes dando um outro significado. Por isso não podemos deixar de levar em consideração que a análise de Villey deve ser relativizada, a partir da complexidade e da diversidade que compõem os *Ensaaios*.

Nos *Ensaaios* como um todo podemos perceber o fascínio e a estima pela filosofia helenística. Montaigne vivia em uma época onde a força da filosofia aristotélica ainda era muito intensa e a sua obra é uma expressão clara de ruptura com a tradição. Os escritos de Aristóteles eram lidos pelos teólogos medievais como o que havia de mais valioso em matéria de filosofia e a base do cristianismo tinha nele um dos seus principais alicerces. O encanto de Montaigne com o helenismo ocasiona uma mudança na forma de encarar a tradição filosófica. A filosofia antiga passa a ser vista como um mundo muito mais rico e complexo, onde Platão e Aristóteles não são mais os únicos protagonistas: Zenão, Diógenes, Epicuro e Pirro, por exemplo, foram prestigiados por Montaigne, que via nesses pensadores e nas suas respectivas doutrinas uma concepção de filosofia mais vívida. Os filósofos do helenismo encaravam a filosofia como uma forma de vida e

nos anos posteriores à publicação, entrepondo novos trechos, escritos à mão, nas bordas do texto. O livro foi levado para o convento dos Feuillants de Saint-Antoine, ficando lá durante algumas décadas. Muito tempo depois, no século XVIII, os monges tentaram restaurar o texto, sem obter muito sucesso. Eles ignoraram os conteúdos escritos nas margens do texto e grande parte do que constitui a *Edição Póstuma* acabou se perdendo. O *Exemplar de Bordeaux* só seria encontrado novamente em 1802, pelo filósofo francês Naigeon, que publicou uma edição de péssima qualidade, cheia de imprecisões e equívocos que destoavam com o texto original. Em 1873, Dezeimeris e Barckhausen fizeram uma edição contendo apenas os Livros I e II de 1580 e as modificações feitas nos anos de 1582 e 1587. As coisas começariam a melhorar em 1906, a partir de uma edição crítica, elaborada por Fortunat Strowski, que permitiu identificar aspectos cronológicos e traços textuais, que possibilitaram uma maior aproximação com o conteúdo original. Pierre Villey, sem dúvida, foi o marco dessa mudança. Ele atuou junto com Strowski na edição de 1906 e deu continuidade ao seu trabalho. Villey publicou algumas versões antes de publicar a última em 1930, conseguindo então estabelecer alguns critérios filológicos, que proporcionam ao leitor uma imagem mais precisa do que seria realmente o texto original. A edição de Villey não eliminou a suspeita de algumas passagens não estarem corretamente localizadas. Mas trouxe uma ferramenta importante, a classificação de cada parte do texto ao seu respectivo ciclo editorial. Villey classifica o texto a partir de três segmentos, conhecidos como *couches*: a letra “[A]” diz respeito à parte do texto que foi publicada na primeira edição de 1580; os trechos marcados com a letra “[B]” se referem à edição de 1588, que trouxe os adendos e as mudanças feitas em 1582 e 1587, além de incluir o Livro III, que ainda não tinha sido publicado; as passagens detectadas através da letra “[C]” distinguem as partes que foram incorporadas ao texto, no intervalo de tempo que vai de depois da publicação da edição de 1588, até a morte de Montaigne em 1592.

Montaigne certamente bebeu nessa fonte.⁹ Isso pode ser observado na sua preocupação em fazer da filosofia um saber totalmente voltado para a vida prática, sua aversão às abstrações e teorias mirabolantes que em nada podem nos ensinar a viver melhor, muito possivelmente tem suas raízes na filosofia helenística.

É importante frisar a autonomia e a independência do pensamento montaigniano, que não se limita a receber passivamente essas influências. Na realidade Montaigne se apropria e transforma os ensinamentos das escolas com as quais ele se identifica. Por isso constantemente esbarraremos com a responsabilidade de demonstrar a forma como ele absorve e redireciona esses ensinamentos.

O primeiro capítulo será dedicado à destrinchar a relação de Montaigne com o estoicismo, problematizando a teoria de Villey, em uma tentativa de demonstrar que a inserção do estoicismo nos *Ensaaios* é um ponto permanente. A começar por um exame sobre o ensaio *De la vanité* (III, 9) e a hipótese da interferência de Epíteto na composição desse texto. Logo após a atenção será voltada para a projeção do sábio estoico, uma imagem perfeita da virtude, que foi renegada pelo ensaísta. Para enfim voltar a atenção para a tanatologia de Montaigne e como o estoicismo foi fundamental para a sua compreensão sobre a morte.

No segundo capítulo o objetivo é contextualizar a influência estoica com as seitas rivais. A começar pelo tema da controvérsia entre estoicos e epicuristas. O segundo passo será um estudo sobre o eco do ceticismo pirrônico na maneira como o ensaísta compreendia a *ataraxia*, a partir da *Apologie de Raimond Sebond* (II, 12). Fechando com uma investigação sobre o ensaio *Sur des vers de Virgile* (III, 5) e a tendência hedonista que aparece de uma forma marcante nesse texto.

O terceiro capítulo aborda o tema da guerra religiosa entre católicos e protestantes e sobre qual foi o papel do ensaísta em meio ao contexto político da França da segunda metade do século XVI. A última parte trata de um estudo sobre Pascal e o seu conflito com os ensinamentos de Epíteto e Montaigne, com base no *Colóquio com o Senhor de Saci*.

⁹ Foi o francês Hadot quem chamou atenção para o valor do aspecto prático nas filosofias helenística e romana: “Não se faz mais então a teoria da lógica, isto é, do falar bem e do pensar bem, mas pensa-se e fala-se bem; não se faz mais a teoria do mundo físico, mas contempla-se o cosmos; não se faz mais a teoria da ação moral, mas age-se de uma maneira reta e justa” (HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, 2014, 264).

No quarto capítulo o objeto de estudo é o próprio Montaigne e os segredos por trás da sua escrita, inovadora e paradigmática para a filosofia. Na primeira parte estabelecerei uma analogia entre o papel da escrita, enquanto exercício espiritual, no contexto da filosofia helenística e romana, relacionando-a com os *Ensaaios* e a nova perspectiva que surgia a partir do Renascimento. Na segunda parte a abordagem será sobre a antecipação da própria morte e a pintura de si como foco lógico para a elaboração dos *Ensaaios*, a partir dos comentários de Starobinski e Tournon, tendo como base o prefácio *Au lecteur*, para fazer uma crítica à suposta modéstia relatada nesse ensaio introdutório. O ensaio *De la liberté de conscience* (II, 19) servirá como exemplo de como Montaigne esconde suas reais ambições para fazer da escrita uma poderosa arma política.

O quinto e último capítulo é uma tentativa de vislumbrar os efeitos da expansão do estoicismo e dos *Ensaaios* no pensamento de outros filósofos. A primeira parte consiste em um estudo do neoestoicismo renascentista tendo como base dois contemporâneos do ensaísta: Justus Lipsius e Francisco de Quevedo. Depois disso é a vez de Shakespeare e de pensar sobre a influência de Montaigne e do estoicismo na composição das suas tragédias. Para concluir, finalmente, com Foucault e pensar sobre o participação do cinismo na sua compreensão sobre a *parrhesia*, reconhecendo a ascendência de Montaigne e a valorização do estoicismo, enquanto pontos fundamentais que justificam os rumos tomados na fase final da sua trajetória intelectual.

CAPÍTULO 1

1.1. O ensaio *De la vanité* (III, 9) e a repercussão do estoicismo na época tardia do pensamento montaigniano

O ensaio *De la vanité* (III, 9) é um texto de um período mais tardio da vida de Montaigne e nele podemos observar que o desenvolvimento do tema ocorre principalmente sob a ótica do estoicismo. Jesús Navarro defende que a temática estoica do controle da *proairesis* aparece de forma implícita nesse capítulo e que Epíteto provavelmente foi a verdadeira fonte de inspiração. O termo *proairesis* pode ser entendido como uma predisposição para agir e pensar de determinada forma, um ato constante de vontade que estabelece os critérios que regulam e motivam nossas escolhas. Para Epíteto essa questão passa principalmente pelo reconhecimento de que lidamos tão somente com duas categorias de coisas: as que estão em nossas mãos e as que não dependem de nós. Controlamos a opinião e o discernimento de lidar com nossos desejos e impulsos. Outras coisas, como por exemplo, saúde, riqueza e fama, são bens que escapam às nossas escolhas. A doutrina estoica de Epíteto aconselha o filósofo a exercitar a *proairesis* e reconhecer que a única coisa realmente importante na vida é a virtude. Tudo gira em torno dessa condição prévia, que norteia o raciocínio e conduz à uma ação moral e assertiva que o filósofo realiza sobre suas fantasias.

(...) no ensaio III, 9 [Montaigne] sustenta que tudo o que podemos possuir ou desfrutar está de certo modo mediado pela nossa phantasia: não podemos possuir ou desfrutar das coisas mesmas, mas somente de mediadores internos que residem em nossa alma. O projeto estoico de controle da proairesis é alcançável para o ser humano porque não experimentamos as coisas mesmas, mas uma representação das coisas que estão sob nosso controle, pois podemos aceitá-las ou rechaçá-las no nível cognitivo.¹⁰

Uma das questões centrais do estoicismo é a crença de que a consciência não pode ser diretamente afetada pelo mundo exterior. Os estoicos acreditavam nisso como um

¹⁰ “(...) en el ensayo III, 9 sostiene que todo lo que podemos poseer o disfrutar está en cierto modo mediado por nuestra phantasia: no podemos poseer o disfrutar de las cosas mismas, sino sólo de mediadores internos que residen en nuestra alma. El proyecto estoico del control de la proairesis es alcanzable para el ser humano porque no experimentamos los hechos mismos, sino una representación de los hechos que está bajo nuestro control, pues puede ser aceptada o rechazada por nosotros en el nivel cognitivo” (NAVARRO, Jesús. *De las dudas de Montaigne a la certeza de Descartes: Una hipótesis sobre la función del estoicismo en el origen del internalismo epistémico moderno*, 2010, p. 259).

princípio filosófico fundamental: nossos sofrimentos não são provocados por aquilo que vem de fora, mas pela maneira como lidamos e julgamos as nossas impressões.¹¹ Assim como os estoicos, Montaigne também desconfia das impressões causadas pelos nossos sentidos e joga toda a responsabilidade sobre a forma como encaramos e lidamos com as nossas representações. O ensaio *De la vanité* (III, 9) foi escrito em uma fase de maturidade do pensamento montaigniano, sua visão sobre o estoicismo já havia sido aperfeiçoada e amplamente refletida. O preceito estoico de que a consciência não é diretamente afetada pelo mundo exterior, aparece de forma expressiva nas obras de Epíteto e Marco Aurélio¹², dois dos maiores expoentes do estoicismo. Montaigne provavelmente conhecia o *Enchiridion*, visto que na França do século XVI já circulavam duas traduções do grego para a língua francesa: a de Antoine Moulin (1544) *Le Manuel d'Epitète* e a de André Rivandeau (1567) *La doctrine d'Epictete*. Mas não podemos deixar de considerar que nas vezes que Epíteto é mencionado nos *Ensaio*s, Montaigne não revela a fonte da citação, o que impede que afirmemos com plena convicção que ele tenha lido Epíteto diretamente. Na *Apologie de Raimond Sebond* (II, 12), por exemplo, não dá para ter certeza se Montaigne está transcrevendo um trecho de Epíteto ou se está simplesmente explicando seus ensinamentos com as próprias palavras: “[A] É a opinião de Epicteto: ‘Nada existe no homem que lhe pertença integralmente, a não ser sua opinião; somente vento e fumaça

¹¹ É importante ressaltar que a crença na autonomia da consciência diante do mundo exterior não é algo que apareça exclusivamente no estoicismo. Essa concepção também está presente nas demais escolas helenísticas. Céticos e epicuristas também sustentam tal princípio, embora os epicuristas, diferentemente dos céticos, acreditem que seja possível ter a posse da verdade. As concepções sobre a verdade diferem em cada uma das três escolas. Os céticos mantêm a dúvida sobre a veracidade do conhecimento humano. Epicuristas e estoicos, por outro lado, creem que o homem tenha a capacidade de alçar à verdade. Nos primeiros, o critério da verdade reside unicamente nas sensações. Já os segundos também acreditam no valor dos sentidos mas valorizam mais ainda a função da razão.

¹² Ao que tudo indica, Montaigne não teve contato com as *Meditações* e a obra do imperador romano jamais foi conhecida pelo ensaísta. Um dos fatores que sustentam essa tese – além do fato de não haver citação referente às *Meditações* ao longo dos *Ensaio*s – é a inexistência do texto de Marco Aurélio entre as obras que compunham as estantes da biblioteca de Montaigne. Porém, o que pode reforçar ainda mais tal tese, é o programa virtual de pesquisa filológica *The Montaigne Project, Montaigne Studies*, de Chicago (<https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/index.html>), que permite levantar cada palavra escrita no decurso dos *Ensaio*s e quantas vezes ela foi empregada por Montaigne. Ao pesquisarmos pelo nome do autor, em língua francesa – “Marc Aurèle” – ou no original em latim – “Marcus Aurelius” – , não encontramos passagem alguma nos *Ensaio*s em que o nome do filósofo estoico apareça. Portanto, qualquer eventual investigação sobre o estoicismo de Marco Aurélio não pretenderá ensejar nenhum tipo de influência nos *Ensaio*s de Montaigne, servindo apenas a título de fonte de estudo sobre o estoicismo em si mesmo e considerando que ele foi discípulo de Epíteto, podemos ler as *Meditações* como uma obra valiosa para o desenvolvimento do neostoicismo.

constituent nosso patrimônio”¹³. No texto original, ao contrário da tradução – em que o fragmento é colocado entre aspas – Montaigne não indica de forma explícita que esse fragmento tenha sido tirado expressamente de Epíteto. Como não há referência direta à fonte, fica difícil dizer se é uma citação indireta e não referida ou apenas uma explanação de autoria do ensaísta. Entretanto, é certo que ele teve acesso à uma coleção de sentenças gregas de Giovanni Stobèo (1559), de onde extraiu algumas citações de Epíteto, que foram inscritas nas vigas da sua biblioteca.¹⁴

Apesar de haverem fortes indícios que comprovem uma menção implícita à Epíteto, não poderíamos de forma nenhuma deixar de lado os antigos estoicos, como Zenão e Crísipo, porque o estoicismo clássico talvez tenha sido tão ou até mesmo mais influente que Epíteto na composição do ensaio *De la vanité* (III, 9). Vemos diversas alusões, ao longo dos *Ensaio*s, à obra de Diógenes Laércio, uma das maiores fontes de estudo sobre a filosofia helenística.¹⁵ Ainda que Epíteto tenha aperfeiçoado

¹³ “C’est ce que dit Epictete: que l’homme, n’a rien proprement sien que l’usage de ses opinions. Nous n’avons que du vent et de la fumée en partage” (Michel de Montaigne. *Essais*, II, 12, 489A). A edição que servirá como fonte para todas as citações colhidas do texto original dos *Ensaio*s, em francês, será a de Pierre Villey (versão de 1992), um dos maiores estudiosos de Montaigne do século XX. A tradução em língua portuguesa dos *Ensaio*s, usada na presente apresentação, será a de Sérgio Milliet, editada em 1972.

¹⁴ Essas informações são baseadas na obra de Villey e no respectivo catálogo que lista os livros que faziam parte da biblioteca do castelo de Montaigne. Segundo ele, duas citações de Epíteto foram retiradas de uma edição da antologia de Estobeu, que circulava pela Europa na segunda metade do século XVI (Veja o catálogo dos livros de Montaigne, na página LIX, da edição de Villey). Uma, implícita, está subentendida no começo do capítulo *Que le goust des biens et des maux depend em bonne partie de l’opinion que nous en avons* (I, 14, 50A). Outra, explícita, aparece nitidamente em um trecho da *Apologie de Raimond Sebond* (II, 12, 489A). Jesús Navarro trata desse assunto na 29ª nota do seu artigo: “De acuerdo con Pierre Villey, tanto la referencia implícita a Epicteto que se encuentra en *Ensayos* I.14 – que también estaba inscrita en una de las vigas de su biblioteca – como la explícita en II.12 (páginas 50 y 489 de su edición de *Les Essais*) proceden de la colección de sentencias griegas de Giovanni Stobèo. Se sabe que una copia de su edición de 1559 perteneció a la biblioteca de Montaigne. También es cierto que poseyó una traducción latina del *Enquiridion* encuadrada junto con las obras de Poliziano, aunque no hay ninguna prueba decisiva de que la leyera – ver R. CRESCENZO, ‘Epictetus’, en P. DESAN (ED.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, París, Champion, 2004, pp. 331–332–. A pesar de la falta de referencias directas de Montaigne a Epicteto, ambos fueron reunidos en el famoso diálogo de PASCAL, ‘Entretien avec M. de Saci’, en *Oeuvres Complètes*, ed. de Louis Lafuma, París, Seuil, 1963” (NAVARRO, Jesús. *De las dudas de Montaigne a la certeza de Descartes: Una hipótesis sobre la función del estoicismo en el origen del internalismo epistémico moderno*, 2010, p. 268).

¹⁵ A obra de Diógenes Laércio conseguiu organizar sistematicamente em um único texto, a vida e o pensamento dos maiores filósofos da Antiguidade. Ele traça uma linha cronológica e cada um dos filósofos são distinguidos pela escola à qual pertencem oferecendo uma visão panorâmica de boa parte da filosofia antiga. É uma fonte rica de estudos que traz dados biográficos, curiosidades sobre a vida dos filósofos e informações preciosas sobre as suas respectivas doutrinas. Foi um texto que proporcionou uma extraordinária difusão da filosofia helenística na época da Renascença. Uma obra, cômica, pelo humor que permeia muitas das anedotas que narram a vida dos filósofos e, simultaneamente, rigorosa e precisa na explicação teórica, sendo então uma fonte confiável, pela seriedade do autor, em manter-se fiel à tradição, transcrevendo fragmentos dos filósofos antigos e explicando os fundamentos e princípios que constituem as suas doutrinas. Na introdução que abre a tradução brasileira – *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* da

consideravelmente os dogmas do estoicismo, a essência da temática já estava nos primórdios da filosofia estoica, desde Zenão e a sua herança cínica. A busca pela *apatheia* e pela *autarkeia* foi uma grande questão para Antístenes, Diógenes e os demais filósofos cínicos.¹⁶ Eles praticavam um estilo de vida rigoroso e austero, de total impassibilidade frente às paixões e aos desejos, com a finalidade de conquistar autonomia e pleno poder sobre si mesmo. Em Zenão e nos demais estoicos gregos surge uma visão mais sofisticada da filosofia, a partir da apreciação do exercício do assentimento na maneira de lidar com os impulsos e com os desejos. Esse esquema nasce da partilha da filosofia em três ramificações, divisão essa que foi essencial para o pensamento de Epíteto: o assentimento faz parte da Lógica, o impulso da Ética e o desejo da Física.¹⁷ De um modo geral, os estoicos acreditam que o filósofo deve viver conforme à natureza e exercitar a razão para que esteja hábil em moderar seus próprios desejos e impulsos. Em ambas escolas – na cínica e na estoica –, a indiferença diante de todas as coisas está no âmago do modo de vida e nelas já estava implícita a máxima de saber diferenciar quais coisas dependem e quais não dependem de nós. O mérito de Epíteto foi ter sido capaz de interpretar e reelaborar os paradigmas do estoicismo clássico, com a clareza e a precisão que o distinguem dos demais pensadores estoicos.¹⁸

editora Universidade de Brasília (2008) – através da qual estamos nos guiando durante esta exposição, Mário Kury descreve muito bem as especificidades que constituem os escritos de Diógenes Laércio: “Na realidade as *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* muitas vezes são mais uma história dos filósofos que uma história da filosofia, e pertencem mais à literatura que à própria filosofia. Mas, sua importância e seu interesse talvez sejam ainda maiores porque aparece pouco do próprio autor na obra, onde em geral ele reproduz exatamente o que está sob seus olhos nas fontes de que se serve. E na comparação que podemos fazer de sua Vida de Pitágoras com as *Vidas* do mesmo filósofo de autoria de Iâmblicos e Porfírios, de seu Platão com o de Olimpiódoros, de seu Sôlon com o de Plútarcos, Diógenes Laértios não sai perdendo” (Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, p. 7).

¹⁶ O ideal de ascensão à *apatheia* e à *autarkeia* surge a partir da figura de Sócrates, a principal personagem, responsável por deixar um importante legado para as escolas helenísticas como um todo. Os princípios socráticos tornaram-se a chave do modo de vida cínico. Esses princípios formaram também a base para o estoicismo. A *apatheia*, entendida enquanto estado de espírito de total insensibilidade de ânimo, e a *autarkeia*, que pode ser definida como a capacidade de governar a si mesmo. Se os deleites e sofrimentos nascem do julgamento, consciente e interior, que fazemos sobre nossas representações, é missão da filosofia exercitar o espírito e aprimorá-lo na eterna luta contra as ilusões do mundo exterior.

¹⁷ *Hypolepsis*, *hormé* e *orexis*, respectivamente.

¹⁸ Nem o *Enchiridion* e nem as *Diatribes* foram editados pelo próprio Epíteto. Os textos nasceram de uma compilação feita pelo seu discípulo Flávio Arriano, que reuniu e editou os seus ensinamentos. Jean-Joël Duhot, em *Épictète et la sagesse stoïcienne*, explica como se deu a elaboração das duas obras de Epíteto: “Se dele possuímos, no entanto, quatro livros de *Diatribes* e um *Manual* é graças a um de seus discípulos, Ariano, que publicou suas notas de curso. Ariano seguiu o ensinamento de Epicteto no curso do primeiro decênio do século II; em seguida, fez uma brilhante carreira a serviço do Estado, como procônsul, governador e general. Ele não abandonou a filosofia, já que publicou o que recebeu de seu mestre; ele se pôs a serviço do bem público. A filosofia diz respeito à vida e não à pura atividade intelectual. Os intérpretes

Jesús Navarro defende a tese de que o internalismo subjetivo, tão característico da filosofia moderna, provém de uma leitura do estoicismo moral, que aparece na obra de Montaigne e influencia posteriormente Descartes, para a elaboração do argumento do *cogito*. Para ele, a tese estoica de Epíteto, da divisão das coisas que estão em nossas mãos e das que não dependem de nós, foi reinterpretada por Descartes com base na leitura dos *Ensaaios*, dando uma nova dinâmica ao tema. O estoicismo romano deu à ética uma posição privilegiada na filosofia e mais do que Epíteto, Sêneca, sem sombra de dúvida, foi o estoico mais influente na composição dos *Ensaaios* e isso se nota pelo simples fato de Montaigne citar e fazer menções a ele em diversas passagens da sua obra. No entanto, o projeto cartesiano, desenvolvido no *Discours de la méthode*, de imaginar um sujeito completamente isolado do mundo externo e imune aos hábitos culturais, é absolutamente estranho ao pensamento de Montaigne. De acordo com a tese de Navarro, Descartes teria então se apropriado e dado um significado inovador para os princípios estoicos, através de um deslocamento, do âmbito da moral para a esfera epistemológica. O projeto cartesiano de idealizar um sujeito com plena autonomia sobre si, nada tem a ver com a abordagem de Montaigne. Isso porque o ceticismo, para Descartes, foi um obstáculo a ser

discutem sempre para saber o que são exatamente as *Diatribes*. O próprio Ariano se explica em uma carta que os editores publicam como prefácio. Trata-se de notas de cursos que cairiam no domínio público involuntariamente. Ele insiste na fidelidade de sua transcrição, o que é perfeitamente verossímil. Discípulo sério, guardou e conservou os cursos de seu mestre para uso pessoal. Em seguida, emprestou suas notas a amigos, que realizaram cópias. Finalmente, percebeu que os textos circulavam. Como verdadeiro filósofo, longe de se indignar com o vazamento, ele viu a utilidade que os leitores poderiam tirar daqueles textos e os autenticou. É, portanto, a uma edição pirata que devemos um dos maiores livros da Antiguidade, que nem sequer era um livro em sentido estrito. O encadeamento de acasos pode parecer espantoso: foi preciso um discípulo escrupuloso e os vazamentos para que houvesse a publicação. A sorte que tão frequentemente faltou aos textos estoicos dessa vez contou em favor deles, mas é mesmo necessário admirar-se? Epicteto era considerado por seus contemporâneos um mestre extraordinário, haja visto o preço pago por suas relíquias. Se um administrador estava pronto a pagar três mil dracmas por sua lâmpada, quanto não se estaria pronto a pagar pela transcrição de seus cursos? Ademais, nossa sorte não é absolutamente total, pois se temos quatro livros da *Diatribes*, teriam existido mais, talvez oito. Também não é impossível que outras notas de curso tenham circulado, e as que Marco Aurélio tinha de seu mestre Rústico tenham sido anotadas por este último. (...) As *Diatribes* não são, no entanto, o único testemunho que Ariano nos deixou de seu mestre. O *Manual* reúne em um reduzido volume, que se pode ter sempre à mão, um conjunto de pensamentos de Epicteto retirados das *Diatribes*, destinados a ser meditados a qualquer momento. Alguns pertencem aos livros perdidos e, portanto, são, para nós, originais. As *Diatribes* deixam entrever o que poderia ser um curso. Ele começava como uma leitura. Um aluno recebia uma passagem para ler. Recorde-se que os gregos liam em voz alta e havia apenas um exemplar para todos, tal era a raridade dos livros, o que forçava a concentração. O autor escolhido era, quase sempre, Crisipo, o grande clássico da escola, mas poderia também ser Zenão, o fundador, ou ainda outro estoico, o que mostra a grande unidade do Pórtico. Após três séculos, o pensamento dos mestres é sempre a base do ensinamento. Os intérpretes que se surpreendem com a espiritualidade de Epicteto algumas vezes quiseram interpretá-lo como um marginal tardio do estoicismo. Certamente, ele é um estoico excepcional, mas é, antes de tudo, um estoico cujo pensamento se enraíza na tradição mais ortodoxa, a de Crisipo, a cuja piedade se refere frequentemente a Cleanto” (DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a sabedoria estoica*, pp. 35–38).

superado. A ligação de Montaigne com o ceticismo, ao contrário, foi muito mais profunda. O papel do ceticismo pirrônico e da influência de Sexto Empírico tiveram efeitos permanentes e persistiram enquanto parâmetro inabalável para o pensamento montaigniano, o que fez da sua concepção de indivíduo, em contrapartida com a noção de sujeito cartesiano, uma fonte perene e indefinida de incertezas. As dificuldades e os impasses impostos pela filosofia cética geram uma série de adversidades para os princípios estoicos, e é a partir do embate entre as duas escolas que Montaigne elabora sua concepção de indivíduo, muito diferente da cartesiana.

Note, nesta passagem do capítulo *De la vanité* (III, 9), como a temática de Epíteto aparece subentendida:

*[B] Esse hábito comum de olhar para o que está em nós atende sem dúvida a uma necessidade, pois em nós mesmos só deparamos com miséria e vaidade. Por isso, para que não sofram, fez acertadamente a natureza que a vista se volte para fora. Seguimos a correnteza; retroceder, ir contra a maré, é por demais penoso. Contemplai o movimento do céu; olhai para as atitudes do próximo; atentai para a demanda deste ou a doença daquele, ou o testamento deste outro; voltai a vista para cima, para baixo ou para os lados, para a frente ou para trás. A ordem do deus de Delfos era paradoxal, pois dizia que olhássemos para nós mesmos, que volvéssemos o espírito e a vontade para nossas próprias coisas, que em lugar de nos espalharmos nos concentrássemos, porquanto o exterior nos atraiçoa, diminui e dissolve. “Acaso não vês, homem – dizia esse deus – que o mundo se contempla a si mesmo? Quer olhes para dentro ou para fora de ti, sempre tua vaidade estará em jogo, mas ela será tanto menor quanto mais restrito o teu campo de visão”.*¹⁹

A prescrição do oráculo de Delfos dizia que ao invés de se perder em desperdício com as coisas do mundo exterior, deveríamos nos concentrar e olhar para dentro de si, de forma que aquilo que vem de fora não pudesse prevalecer sobre a interioridade. Ainda que Montaigne leve isso até as últimas consequências, ele não parece tão confiante que seja possível manter-se totalmente impassível e indiferente às fantasias, como determina

¹⁹ “[B] Cette opinion et usance commune de regarder ailleurs qu'à nous a bien pourveu à nostre affaire. C'est un objet plein de mescontentement; nous n'y voyons que misere et vanité. Pour ne nous desconforter, nature a rejeité bien à propôs l'action de nostre veue au dehors. Nous allons en avant à vau l'eau, mais de rebrousser vers nous nostre course c'est un mouvement penible: la merse brouille et s'empesche ainsi quand elle est repoussé à soy. <<Regardez, dict chacun, les branles du ciel, regardez au public, à la querelle de cettuy-là, au pouls d'un tel, au testament de cet autre; somme regardez tousjours haut ou bas, ou à costé, ou devant, ou derriere vous.>> C'estoit un commandement paradoxe que nous faisoit anciennement ce Dieu à Delphes: <<Regardez dans vous, reconnoissez vous, tenez vous à vous; vostre esprit et vostre volonté, qui se consomme ailleurs, ramenez la en soy; vous vous escoulez, vous vous respandez; appilez vous, soutenez vous; on vous trahit, on vous dissipe, on vous desrobe à vous. Voy tu pas que ce monde tient toutes ses veues contraintes au dedans et ses yeux ouverts à se contempler soy-mesme? C'est tousjours vanité pour toy, dedans et dehors, mais elle est moins vanité quando elle est moins estendue>>” (Michel de Montaigne. *Essais*, III, 9, 1001B).

a doutrina ascética dos estoicos. Desconfiança essa que não leva à um relaxamento e muito menos à desistência de cumprir o propósito do estoicismo. Como diz o ensaísta, os gregos já nos preveniram sobre as ameaças sobrevindas da vaidade e talvez por enxergar nesse vício da natureza humana um grande inimigo da virtude, ele encontra seu único refúgio no rigor e na austeridade dos estoicos. Mais crucial do que se apegar aos limites da natureza humana, é ser perseverante e se manter firme na busca pelo aprimoramento pessoal. Para pensar sobre a questão da vaidade Montaigne acaba por assumir uma máscara estoica, sem deixar de lado a sua personalidade múltipla e versátil.

Se por um lado podemos dizer que, no ensaio *De la vanité* (III, 9), Montaigne se apresenta como um seguidor da doutrina estoica, por outro, nesse mesmo ensaio, ele se mostra profundamente crítico com relação ao método dos estoicos, que, segundo ele, repetiam incessantemente e de forma exaustiva os seus exercícios:

[B] As repetições são sempre tediosas ainda que venham de Homero, e desastrosas para o que é somente superficial e ocasional. Detesto insistir mesmo no que possa ser útil, como faz Sêneca, [C] e não me agrada o método dos estoicos que repetem a todo instante seus princípios e suas hipóteses e empregam argumentos e raciocínios de todos conhecidos.²⁰

Até mesmo as coisas mais triviais da vida preocupam os estoicos, que exigem uma constante atenção em si mesmo.²¹ Nessa passagem, Montaigne critica severamente os estoicos, por serem extremamente exigentes e detalhistas na maneira de conduzir a vida. Sêneca, que é conhecido por um estoicismo mais moderado, foi diretamente advertido.²² O que demonstra um afastamento para com aquilo que os estoicos entendiam por

²⁰ “[B] La redicte est partout ennuyeuse, fut ce dans Homere, mais elle est ruineuse aux choses qui n’ont qu’une montre superficielle et passagiere; je me desplais de l’inculcation, voire aux choses utiles, comme en Seneque, [C] et l’usage de son escole Stoique me desplait, de redire sur chasque matiere tout au long et au large principes et pressuppositions qui servent en general, et realleguer tousjours de nouveau les argumens et raisons communes et universelles” (Michel de Montaigne. *Essais*, III, 9, 962BC).

²¹ Conforme afirma Hadot, *prosoché* é o preceito ético principal para o estoicismo: “A atenção (*prosoché*) é a atitude espiritual fundamental do estoico. É uma vigilância e uma presença de espírito contínuas, uma consciência de si sempre desperta, uma tensão constante do espírito” (HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, 2014, p. 25).

²² Repare na circunspeção e na tenacidade característica do estoicismo nessa passagem de Sêneca: “Convém nos afastar da pompa e medir a utilidade das coisas, e não sua beleza exterior. (...) Aprendamos a cultivar o comedimento, a refrear a luxúria, a moderar a ânsia de glória, a suavizar a ira, a olhar com simpatia a pobreza, a cultivar a frugalidade; embora essas coisas envergonhem a muitos, empregando remédios mais simples para os desejos naturais. Aprendamos a eliminar os desejos licenciosos e a tensão em relação ao futuro. Devemos agir de modo que se possa pedir as riquezas a nós mesmos e não ao destino” (Sêneca. *Da tranquilidade da alma*, 2009, pp. 56–57).

áskesis.²³ Nesse trecho Montaigne não utiliza a palavra francesa (*exercice*), que remete ao conceito de exercício – “*l’usage de son escole Stoique me desplait*” – no entanto, o contexto em que o trecho está inserido, nos permite dizer que o termo *l’usage* na realidade se refere à praxe na filosofia estoica. Ou seja, podemos fazer uma leitura e interpretar, sem maiores dificuldades, esse trecho como uma alusão à noção de exercício dos estoicos. Chama atenção, o fato desse trecho, em que ele critica os estoicos, fazer parte das últimas anotações – pós 1588 – mostrando, de certa forma, que o distanciamento do estoicismo se tornou ainda mais expressivo na época final da sua vida.

Em que tipo de método Montaigne estaria pensando, longe do rigor e da austeridade dos estoicos? Tendo em conta a inclinação de Montaigne pelo epicurismo, tratar-se-ia então de uma possível aproximação com a concepção epicurista de *anásis*?²⁴ Seria muito precipitado querer afirmar alguma coisa nesse sentido, porque ainda não encontramos nenhum indício que pudesse endossar tal tese. Mas poderíamos dizer, com tranquilidade, que Montaigne se contrapõe ao que os estoicos entendiam por *tonos*.²⁵ O rigor e o perfeccionismo na prática dos exercícios estão diretamente ligados a esse tipo de conduta, a tensão contínua no espírito, que capacita o filósofo a agir da melhor maneira possível. A ideia de *tonos* aparece de forma expressiva na filosofia de Epíteto, no *Enchiridion* vemos uma orientação para que se ponha constantemente em prática os princípios filosóficos, que devem ser aplicados nas mais diversas circunstâncias. É um exemplo que manifesta exatamente o caráter repetitivo e primoroso do método dos estoicos, que Montaigne desaprova no ensaio *De la vanité* (III, 9). O mero fato de haver um modelo, que todos devem seguir, já é por si só extremamente problemático, método, para o ensaísta, consiste em algo que se constitui na prática, não há uma fórmula mágica, que possa ser imitada e sirva igualmente para todos. É como se o caminho fosse se criando ao longo do percurso da estrada, não há uma finalidade ética pré-definida como para os estoicos e muito menos o emprego de métodos mecânicos e genéricos.

²³ A temática sobre o conceito de *askesis* na filosofia helenística foi resgatada pelo pesquisador Pierre Hadot no *Anuário da Vª École Pratique des Hautes Études* (1977). *Askesis*, que significa basicamente “exercício”, foi um conceito essencial para a filosofia grega e romana, sendo absorvido pelos filósofos cristãos na Idade Média, que se apropriaram do termo redefinindo-o conforme as suas ambições.

²⁴ No epicurismo, a atitude filosófica primordial é a *anásis*, isto é, uma descontração no espírito.

²⁵ *Tonos* é a atitude própria do filósofo estoico, que adota uma postura de tensão permanente no espírito.

Os ensaios do Livro III oferecem a oportunidade de analisar o amadurecimento do pensamento montaigniano. Eles começaram a ser escritos provavelmente em 1586 sendo publicados apenas em 1588, na última edição publicada enquanto Montaigne ainda estava vivo. Muita coisa acontecera desde a primeira edição dos *Ensaaios*, publicada em 1580. Nesse momento da vida ele pôde avaliar as mudanças pelas quais passou a sua personalidade e repensar muito daquilo que havia escrito nos anos anteriores. A quarta edição de 1588 não trazia somente o Livro III como novidade. A partir da releitura dos seus dois primeiros livros, centenas de adendos foram feitos nos originais da primeira versão, o que trouxe novos elementos e modificou consideravelmente a aceção do conteúdo inicial.

No ensaio *De la vanité* (III, 9) ele faz uma reflexão e compara o seu momento atual com os anos anteriores à 1580. Notem a sensatez do ensaísta, que se esquivava de se julgar mais sábio, não se considerando nem melhor nem pior que nos anos precedentes:

*[C] Envelheci de vários anos desde a edição inicial, que data de 1580, mas duvido que me tenha tornado mais sábio. O meu eu de agora e o meu eu de outrora são na realidade dois. Qual o melhor? Não sei. (...) Antíoco tomara vigorosamente o partido da Academia em seus escritos, mas na velhice optou pelo partido contrário. Qualquer partido que eu tivesse tomado não teria seguido Antíoco? Estabelecer a certeza depois de estabelecer a dúvida, não será estabelecer a dúvida e não a certeza, e demonstrar que, se nossa vida se prolongasse assim, não seria melhor, mas diferente?*²⁶

Montaigne não vê nada de errado com as suas constantes mudanças de opinião. Por que ficar constrangido e receoso em procurar a verdade, ainda que isso aconteça depois de um momento no qual prevalecia a dúvida? Parece estar se referindo ao atual momento em que se encontra, quando já havia passado muito tempo desde a crise cética de meados de 1576. Mais do que ressaltar essas disparidades, o ensaísta chama atenção para a ambivalência das suas próprias opiniões. O fato dele querer, no ensaio *De la vanité* (III, 9), supostamente estabelecer a certeza, assim como os estoicos, não significa que o ceticismo e o exercício da dúvida tenham perdido o mérito. Um momento não apaga o outro e cada um deles possui autonomia suficiente para não ser reduzido à expressão

²⁶ “[C] Mes premières publications furent l’an mille cinq cens quatre vingts. Depuis d’un long traict de temps je suis enveilli, mais assagi je ne le suis certes pas d’un pouce. Moy à cette heure et moy tantost, sommes bien deux; mais, quand meilleur? Je n’en puis rien dire. (...) Antiochus avoit vigoreusement escrit en faveur de l’Academie; il print sur ses vieux ans un autre party. Lequel des deux je suyvisse, seroit pas tousjours suivre Antiochus? Après avoir establi le double, vouloir establi la certitude des opinions humaines, estoit ce pas establi le doubte, non la certitude, et promettre, qui luy eust donné encore un aage à durer, qu’il estoit tousjours en terme de nouvelle agitation, non tant meilleure qu’autre?” (Michel de Montaigne. *Essais*, III, 9, 964C).

passiva de uma única doutrina. O filósofo da crise cética da *Apologie de Raymond Sebond* (II, 12) não é pior nem melhor que o atual filósofo do ensaio *De la vanité* (III, 9). Para Montaigne, muito mais importante do que se prender às controvérsias doutrinárias, seria conseguir vislumbrar a autonomia e a liberdade de pensamento, os únicos bens que a filosofia deixa como legado.

1.2. Crítica ao ideal ascético dos estoicos

Não gastes a parte restante da vida a cogitar nos outros, salvo quando estiveres promovendo o bem público; ou então ficarás privado de outra atividade, isto é, entregue a cismas sobre o que fulano estará dizendo e por que, o que ele diz, o que ele cogita, o que ele maquina e todas as indagações dessa espécie, que te desnorteiam e distraem da vigilância sobre o teu guia. Assim, pois, cumpre obstar a entrada, no encadeamento das ideias, da aventura e vaidade, e muito especialmente da futilidade e malícia.²⁷

Marco Aurélio, nesta passagem do Livro III das *Meditações*, discursa sobre a atenção que o filósofo deve dar ao seu próprio guia.²⁸ Os estoicos aconselham que tomemos cuidado com os pensamentos que alimentam a vaidade, assim como com tudo aquilo que deturpa e prejudica a razão individual. O que é algo imprescindível na doutrina estoica, a exigência de um excessivo rigor nos exercícios realizados pelo filósofo, que deve estar sempre atento a si e pronto para assentir sobre as vicissitudes que porventura possam lhe afetar. Exercitar seu julgamento pessoal para fortalecer a capacidade de assentir sobre as emoções destrutivas que são causadoras de sofrimento e muitas das vezes nocivas ao intelecto. Com um exercício de assentimento, o estoico decompõe os objetos que lhe afetam, para vê-los em sua verdadeira nudez. As impressões que incitam os impulsos e os desejos, denominadas *phantasia akathaleptos*, que são perniciosas ao pensamento, devem ser extirpadas e transformadas em *phantasia kataleptike*, que são impressões adequadas, pois são avaliadas e decompostas pelo raciocínio.²⁹

As *Meditações* são um texto em que o ideal de sabedoria dos estoicos aparece com todo vigor. O imperador filósofo se inspirou em Epíteto e desenvolveu boa parte da sua filosofia acima dos seus ensinamentos. É intrigante pensar que um imperador romano se

²⁷ Marco Aurélio. *Meditações*, Livro III, 4.

²⁸ *Hegemonikon*, “o amo interior”.

²⁹ “É amplamente atestado que a comumente citada definição tripartida de fantasia kataleptike pertence a Zenão. Uma impressão infalível ou ‘cognitiva’ é aquela que: (a) ἀπὸ ὑπάρχοντος – ‘daquilo que é’; (b) κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη – ‘moldada e estampada de acordo com aquela própria coisa que é’; (c) ὁποῖα οὐκ ἀγγένοιντο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος – ‘de um tipo que não poderia surgir do que não é’” (SEDLEY, David. *A definição de Zenão da fantasia kataleptiké*, 2014, p. 148). O conceito de *phantasia kataleptiké* já aparecia como um preceito fundamental nos primórdios do estoicismo. Esteve presente na doutrina do precursor da escola, Zenão, e repercutiria posteriormente em Marco Aurélio, na fase tardia do período romano imperial. Sedley afirma que o sentido zenoniano original acabou se perdendo, uma vez que o conceito, que tivera um significado mais amplo, passou a ser entendido cada vez mais numa perspectiva empírica.

considere discípulo de um escravo. Nessa relação vemos os dois extremos em consonância e harmonia, o mesmo modo de vida, servindo como ideal para dois homens, em condições absolutamente diversas e antagônicas.

Como foi dito anteriormente, Montaigne desconhecia a obra de Marco Aurélio, não havendo qualquer possibilidade de estabelecer alguma relação entre eles. O que não nos impede de ver nele um paralelo de Epíteto, assim como uma das principais figuras que protagonizou um momento áureo do estoicismo romano.

Quando quer que se te representar alguma imaginação com veemência, tem por costume de dizer: Isto é imaginação, e não com verdade o que parece; e examina-o bem pelas regras que aqui tens, principalmente por esta: Se é das coisas, que estão ou não em teu senhorio. E se é das coisas, que não estão nele, dize logo, que a ti não te pertencem.³⁰

Denominar o ideal estoico de ascético serve para contrastar com o ponto de vista muito mais pessimista de Montaigne. Em Epíteto o tema do controle da *proairesis* é um dos fundamentos teóricos mais relevantes para a realização desse ideal. E a grande questão talvez seja a desconfiança de Montaigne de que seria impossível viver realmente como um sábio estoico. Seríamos realmente capazes de ter pleno domínio sobre nós? O ensaísta, ao contrário de Epíteto, certamente responderia que não, colocando em cheque o fundamento no qual a filosofia estoica está assentada. Quem poderia ser totalmente impassível diante de todas as coisas que lhe afligem? Como não considerar as limitações e as imperfeições da natureza humana? O projeto estoico seria então, para Montaigne, uma vã ilusão? A constância e a retidão na conduta, pregada pelo estoicismo, em última instância, seria um ideal de vida inalcançável?

O tema da inconstância e da volubilidade da natureza humana foi trabalhado no ensaio *De l'inconstance de nos actions* (II, 1). Nesse texto Montaigne abre o jogo e apresenta sua visão pessoal sobre a fragilidade da condição humana:

[A] Nossa maneira habitual de fazer está em seguir os nossos impulsos instintivos para a direita ou para a esquerda, para cima ou para baixo, segundo as circunstâncias. Só pensamos no que queremos no próprio instante em que o queremos, e mudamos de vontade como muda o camaleão. O que nos propomos em dado momento, mudamos em seguida e voltamos atrás, e tudo não passa de oscilação e inconstância.³¹

³⁰ Epicteto. *Manual*, Capítulo V.

³¹ “[A] Nostre façon ordinaire, c’est d’aller après les inclinations de nostre appetit, à gauche, à dextre, contremont, contrebas, selon que le vent des occasions nous emporte. Nous ne pensons ce que nous voulons, qu’à l’instant que nous le voulons, et changeons comme cet animal qui prend la couleur du lieu où on le couche.

A incerteza das nossas ações, o imediatismo que nos move e a imprevisibilidade das mudanças que constantemente nos atravessam. Se voltarmos ao princípio estoico de controle da *proairesis*, veremos que Montaigne desacredita piamente que sejamos capazes de ter pleno autodomínio sobre a consciência. A crítica ao modelo de sabedoria dos estoicos não se respalda simplesmente em um debate filosófico. Montaigne olha para si e para os outros, reconhecendo tanto nele mesmo quanto à sua volta, os limites da razão e a debilidade inerente à condição humana.

No que tange à questão da morte, se pegarmos este trecho do ensaio *De l'exercitation* (II, 6), veremos como as coisas mudaram desde aquele primeiro Montaigne, da fase estoica, que aparece nas partes do capítulo *Que philosopher c'est apprendre à mourir* (I, 20) escritas em torno de 1572:

[A] Mas não nos é possível exercitar-nos a morrer, o que constitui entretanto a mais árdua tarefa que nos cumpre enfrentar. Podemos, pelo hábito e a experiência, fortalecer-nos contra a dor, a vergonha, a indigência, etc. No que concerne à morte só a podemos experimentar uma vez, e quando chega não passamos todos de aprendiz.³²

O homem consegue, de fato, enfrentar a morte e permanecer intrêmulos até os últimos instantes que antecedem a chegada da hora derradeira? Montaigne parece desistir da ideia de que seja possível atingir um nível de aperfeiçoamento pessoal tão elevado, ao ponto de se sentir inteiramente preparado para encarar a morte. Esse ensaio faz parte do segundo livro e dá mostras de uma mudança de perspectiva com relação ao ensaio *Que philosopher c'est apprendre à mourir* (I, 20). Como foi dito anteriormente na introdução, é um momento considerado por alguns comentadores como parte de um período em que o autor esteve sob forte influência do estoicismo e isso pode ser visto mais claramente na própria temática da morte. O exercício de preparação para a morte, com certeza foi uma das questões filosóficas mais predominantes durante a fase estoica, uma época em que Montaigne nutria uma maior confiança no poderio da razão, lhe induzindo a pensar que a razão pode impulsionar a natureza humana à um nível superior, ao ponto de vencer o medo da morte. Essa mudança radical de postura no capítulo *De l'exercitation* (II, 6),

Ce que nous avons à cett' heure proposé, nous le changeons tantost, et tantost encore retournons sur nos pas; ce n'est que branle et inconstance" (Michel de Montaigne. *Essais*, II, 1, 333A).

³² “[A] Mais à mourir, qui est la plus grande besoigne que nous ayons à faire. On se peut, par usage et par experience, forifier contre les douleurs, la honte, l'indifence et tels autres acidentes; mais, quant à la mort, nous ne la pouvons essayer qu'une fois; nous y sommes tous apprentifs quando nous y venons” (Ibidem. II, 6, 371A).

atesta um momento de ruptura com a concepção estoica sobre a morte, momento em que o ceticismo começa a ganhar espaço e abala a confiança de Montaigne, que dá mostras da sua frustração ao reconhecer que a superestima da razão não passa de um pretensioso devaneio.

O capítulo *Que philosopher c'est apprendre à mourir* (I, 20) não retrata apenas o racionalismo característico da fase estoica. Os acréscimos feitos na edição de 1588 e nos anos seguintes confrontam o ascetismo do período inicial com o momento de maturidade do pensamento montaigniano, quando o ensaísta desenvolveu uma concepção hedonista sobre a virtude, considerando o prazer como o seu mais nobre aliado e a melhor arma para desafiar as angústicas ocasionadas pela expectativa da morte.³³

De forma nenhuma poderíamos reduzir os *Ensaaios* à um mero receptáculo da filosofia helenística. A filosofia de Montaigne possui os seus caprichos, podendo ser compreendida somente dentro do seu universo particular. Tentar levar a análise de Villey até as últimas consequências seria o mesmo que se lançar em meio ao limbo. O que está em jogo não é provar que Montaigne segue uma trajetória linear, começando com o estoicismo, passando pelo ceticismo e terminando finalmente com o epicurismo. Nem refutar tal tese, visto que a leitura de Villey revela aspectos importantes sobre a relação de Montaigne com as escolas helenísticas.³⁴ Portanto, é inegável que Montaigne na

³³ No ensaio *De l'expérience* (III, 13), vemos isso com toda nitidez, nos relatos de Montaigne sobre as dificuldades enfrentadas por causa dos cálculos renais, doença crônica e sem possibilidade de cura. Sua estratégia para amenizar o sofrimento foi tentar manter a rotina com as pequenas coisas da vida que lhe davam prazer, de forma que as orientações exageradas dos médicos não fizessem com que os últimos momentos da sua vida se tornassem um fardo: “[B] Não é a arte da medicina tão absoluta que não encontremos em nós alguma razão para fazer o que queremos; muda segundo o clima e as fases da lua, segundo Fernel ou segundo Escalígero. Se vosso médico vos proíbe beber vinho ou comer tal prato, indicar-vos-ei outro de opinião contrária; a variedade das opiniões e argumentos em matéria de medicina assume todas as formas” (“[B] L’art de medecine n’est pas si resolué que nous soyons sans autorité, quoy que nous facions: elle change selon les climats et selon les Lunes, selon Fernel et selon l’Escale. Si vostre medecin ne trouve bon que vous dormez, que vous usez de vin ou de telle viande, ne vous chaille: je vous en trouveray un autre qui ne sera pas de son advis. La diversité des arguments et opinions medicinales embrasse toute sorte de formes”. Michel de Montaigne, *Essais*, III, 13, 1087B).

³⁴ Não é à toa que um dos capítulos da tese de doutorado de Villey é denominado *L’Originalité de Montaigne*, o que revela que o próprio Villey não tinha a mínima pretensão de reduzir a filosofia ensaística às influências helenísticas: “Sa morale, un moment stoïcienne, peut-être aussi un moment pyrrhonienne, en fin de compte lorsqu'elle aura atteint son plein développement ne sera plus ni stoïcienne, ni épicurienne, ni pyrrhonienne, elle sera sienne; et ce qu'elle aura pris de l'antiquité, c'est surtout son rationalisme. Par là, elle a pu à la fois être très neuve et s'adapter à son milieu. Elle a été autre chose que la superposition de deux philosophies, et cependant, elle n'a pas, comme l'épicurisme, été réduite au silence par des allures trop révolutionnaires. Si l'on ajoute à cela que Montaigne a transformé profondément une forme littéraire alors en vogue, de manière à en faire un genre artistique et à la rendre merveilleusement apte à exprimer ses conceptions nouvelles, on apercevra et l'originalité de son oeuvre, et les raisons de son influence” (VILLEY, Pierre. *Les sources et l'évolution des “Essais” de Montaigne*, 1978, pp. 33–34).

maioria das vezes é associado ao ceticismo, por ter inspirado sua atitude antidogmática, e ao epicurismo, por tê-lo levado à formulação de uma vertente hedonista. Tudo isso em detrimento do estoicismo, a escola filosófica mais injustiçada, por não receber o reconhecimento merecido pela sua real importância no desenvolvimento dos *Ensaio*s. Tendo em vista a obscuridade que permeia o vínculo de Montaigne com o estoicismo e a pouca atenção que é dada ao tema, me concentrarei nos primeiros anos da composição dos *Ensaio*s – 1572 até 1574 – conhecidos como a “fase estoica” da vida de Montaigne, com a finalidade de mostrar a relevância do estoicismo para o entendimento dos *Ensaio*s.

1.3. Morte e exercício na fase estoica

[A] Meditar sobre a morte é meditar sobre a liberdade; quem aprendeu a morrer, desaprendeu de servir; [C] nenhum mal atingirá quem na existência compreendeu que a privação da vida não é um mal; [A] saber morrer nos exime de toda sujeição e constrangimento.³⁵

Damos demasiada importância à nossa morte como se o mundo tivesse que sofrer com a nossa perda, projetamos nosso desespero e temos a ilusão de que o mundo se enternecerá perante o nosso desaparecimento. No ensaio *Que philosopher c'est apprendre à mourir* (I, 20) a preparação para a morte aparece como a temática filosófica primordial.³⁶ Fazer filosofia é, acima de tudo, exercitar-se para a morte. Montaigne mergulha no âmago da questão e medita profundamente sobre o medo, a temeridade e o modo estúpido como encaramos a morte. Dizer que “a privação da vida não é um mal” prontamente nos remete aos estoicos, que afirmavam que não há nenhum mal conforme à natureza. Como poderia a morte ser um mal, se a mortalidade é a condição natural de todos os homens? Faz parte da renovação da natureza, algumas coisas são extintas e se vão, para que outras possam vir a ser. No estoicismo há um forte senso de que o filósofo deve manter sempre em mente a morte como um acontecimento iminente. Isso o leva a agir virtuosamente e a não se deixar dominar pelas tentações. Ter a morte no olhar significa trazer consigo a sobriedade de reconhecer quão insignificante é o homem. Se pudéssemos resumir, aonde se concentram os principais pontos de influência da filosofia estoica no ensaio *Que philosopher c'est apprendre à mourir* (I, 20), diríamos que a maior

³⁵ “[A] La premeditation de la mort est premeditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a desappris à servir. Le sçavoir mourir nous afranchit de toute subjection et contrainte. [C] Il n’y a rien de mal en la vie pour celuy qui a bien comprins que la privation de la vie n’est pas mal” (Michel de Montaigne. *Essais*, I, 20, 87AC). Repare que na tradução do Sérgio Milliet a ordem das duas últimas frases foi desnecessariamente alterada.

³⁶ Montaigne tirou a ideia do título do ensaio das *Tusculanas* de Cícero: “[A] Cicero dit que philosopher ce n’est autre chose que s’aprester à la mort” (Ibidem, I, 20, 196A). Essa compreensão da filosofia enquanto preparação para a morte, surgiu inicialmente no *Fédon* de Platão, dito em uma fala de Sócrates, instantes após beber a cicuta, nos últimos minutos que precederiam a sua morte: “Embora os homens não o percebam, é possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia a nada mais aspirem do que a morrer e estarem mortos. Sendo isso um fato, seria absurdo, não fazendo outra coisa o filósofo toda a vida, ao chegar esse momento, insurgir-se contra o que ele mesmo pedira com tal empenho” (Platão. *Fédon*, 2011, 64a). Hugo Friedrich, ao analisar as origens que determinaram a escolha do título do capítulo, comenta que essa expressão se difundiu na Antiguidade tardia e atravessou a Idade Média, tornando-se muito popular em meio às seitas filosóficas (Cf. FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*, 1991, p. 266). Era a maneira corriqueira dos filósofos definirem o que é a filosofia.

semelhança reside na ideia fixa que se tem da morte como o maior enigma da nossa existência.

O exercício da escrita é um método capaz de auxiliar e conduzir o filósofo à superação do medo da morte. Montaigne parece querer deixar bem claro que o pano de fundo do seu ensaio é exatamente esse: um texto que espontaneamente relata os seus temores e apresenta caminhos que permitem superá-los. O grande absurdo que atravessa a escrita é a sua relação íntima com a morte. Tema esse que é atestado por Platão, na sua denúncia de que a escrita é inumana, antinatural e destrutiva.³⁷ Escrever é de certa forma encontrar com a morte. A angústia com a qual o escritor se defronta, depois de abrir mão do aqui e agora, para mergulhar no universo da escrita, é como se o deixasse em um contato íntimo com a morte.

No começo do ensaio Montaigne analisa duas possibilidades de interpretação para o exercício filosófico sobre a morte. Seria porque o conhecimento é uma espécie de separação da alma com o corpo, o que equivaleria à uma espécie de experiência de morte em vida? Caso partisse desse viés, veríamos no decorrer do ensaio uma abordagem

³⁷ Os efeitos que a escrita começava a ter sobre a mentalidade do homem grego da Antiguidade era algo parecido com o que o computador representa no mundo contemporâneo. Walter Ong chama atenção para o fato de que Platão havia percebido os efeitos da escrita sobre a inteligência e tinha plena consciência de como ela influenciaria e seria cada vez mais internalizada pelo ser humano: “Writing and print and the computer are all ways of technologizing the word. Once the word is technologized, there is no effective way to criticize what technology has done with it without the aid of the highest technology available. Moreover, the new technology is not merely used to convey the critique: in fact, it brought the critique into existence. Plato’s philosophically analytic thought, as has been seen (Havelock 1963), including his critique of writing, was possible only because of the effects that writing was beginning to have on mental processes. In fact, as Havelock has beautifully shown (1963), Plato’s entire epistemology was unwittingly a programmed rejection of the old oral, mobile, warm, personally interactive lifeworld of oral culture (represented by the poets, whom he would not allow in his Republic). The term idea, form, is visually based, coming from the same root as the Latin video, to see, and such English derivatives as vision, visible, or videotape. Platonic form was form conceived of by analogy with visible form. The Platonic ideas are voiceless, immobile, devoid of all warmth, not interactive but isolated, not part of the human lifeworld at all but utterly above and beyond it. Plato of course was not at all fully aware of the unconscious forces at work in his psyche to produce this reaction, or overreaction, of the literate person to lingering, retardant orality” (Ong, W. J. *Orality and literacy: The technologizing of the word*. 2002. p. 79). A tecnologia da escrita não é algo meramente exterior, que o homem faz uso sem deixar se envolver. Ela se torna parte da estrutura mental, não só no que se refere à escrita mas também à oralidade. Um homem letrado não pensa e fala apenas por um impulso natural. Pois a escrita constitui seu ato de falar e permeia todo processo de pensamento. A escrita não tem o papel de simplesmente retratar e espelhar a fala, ela cria um novo paradigma, onde o pensamento crítico só se torna realizável em virtude da sua existência. Como Walter Ong afirma na citação acima, a escrita não tem apenas o papel de transmitir a crítica, mas ela molda e transforma o que a crítica realmente é. No entanto, cabe ressaltar que se por um lado Platão critica a escrita, por outro ele reconhece que é um caminho sem volta. A escrita é um instrumento poderoso que adentrou e tomou conta do nosso intelecto (Cf. Platão. *Fedro*, 1989, 274 e – 275 a: narrativa do mito de Thoth, deus egípcio inventor da escrita; Platón. *Cartas*, 1992, 341 d: crítica platônica à escrita, na Carta Sétima).

tipicamente platônica, onde a premissa dualista de separação entre corpo e alma seria essencial. Mas não é o que acontece. Montaigne não se mostra nem um pouco interessado nessa primeira leitura do problema e acaba seguindo a segunda possibilidade de interpretação: “[A] (...) *toda sabedoria e inteligência resulta finalmente que aprendemos a não ter receio de morrer*”.³⁸ Prova disso é o desenrolar do ensaio, dedicado ao exercício filosófico de superação do medo da morte. Filosofar, para Montaigne, acima de tudo, é aprender a não recear a morte, o único caminho que conduz à tranquilidade da alma.

Para os filósofos do pórtico não há diferença entre morrer jovem ou velho, uma vez que a única coisa que perdemos é o presente. Muito semelhante ao que Montaigne diz nesse trecho do ensaio: “[A] *jovens e velhos se vão da vida em condições idênticas. [C] Partem todos como se acabassem de chegar*”.³⁹ Não faz sentido lamentar por aquilo que se poderia ter vivido, vivemos apenas no presente, a única coisa que se perde no momento da morte. Montaigne, ao modo dos estoicos, critica e examina o julgamento errôneo que comumente fazemos sobre a experiência da morte.

Quando o tema do prazer entre em cena, a coisa muda de figura, diferente dos estoicos, Montaigne valoriza e ressalta a busca hedonista.⁴⁰ Quem vive uma vida virtuosa porque conseguiu superar o temor da morte, certamente desfruta da vida mais prazerosamente. Há um contraste entre a fase estoica com o pensamento tardio, pois nos últimos anos de vida, Montaigne seguiu uma tendência hedonista, dedicando-se mais profundamente à questão do prazer. No entanto, mesmo se olharmos apenas para a fase estoica, sem levar em conta os trechos acrescentados posteriormente, já podemos notar a concepção de uma filosofia voltada para o bem viver. O propósito da razão, de acordo com Montaigne, está em proporcionar uma vida mais digna e prazerosa, uma vez que a filosofia não é um saber meramente abstrato, o seu mérito está na capacidade de tornar a vida melhor. Essa tendência de apreciar o prazer e ter uma visão menos austera da virtude provavelmente teve alguma influência do epicurismo. Porém, cabe ressaltar que o prazer montaigniano – ou melhor, a volúpia – logra um novo sentido, diferente do conceito

³⁸ “[...] [A] toute la sagesse et discours du monde se result en fin à ce point, de nous apprendre à ne craindre point à mourir” (Michel de Montaigne. *Essais*, I, 20, 81A).

³⁹ “[A] (...) les jeunes et les vieux laissent la vie de mesme condition. [C] Nul n’en sort autrement que comme si tout presentement il y entroit” (Ibidem. I, 20, 84AC).

⁴⁰ Sobre a relação entre morte e prazer no ensaio *Que philosopher c’est apprendre à mourir* (I, 20) ver Celso Azar, *Morte e prazer: sobre a noção de exercício em Montaigne*, 2013.

epicurista de prazer negativo. Para Epicuro, o melhor dos prazeres, reside na ausência de movimento, um tipo de prazer inerte, que resulta da completa ausência de sofrimento e da tranquilidade advinda da falta de desejo.⁴¹ Epicuro concebia duas formas distintas de prazer: o prazer estático do qual já falamos e o prazer em movimento. Os epicuristas acabam sendo mais vinculados à primeira definição, por acreditarem que dentre os dois prazeres, o estático, é benéfico, enquanto o outro, em movimento, acarreta perturbações e é pernicioso para a alma. Montaigne parece se situar, no meio termo, entre a tese epicurista dos dois prazeres e a filosofia cirenaica que defende a existência de uma única espécie de prazer. Os cirenaicos acreditam na existência de uma única forma de prazer, sempre em movimento. Em Montaigne encontramos o desenvolvimento de uma noção positiva de prazer, instável e voluptuosa por excelência.⁴² Ao invés do prazer inerte que é exaltado pela ética epicurista, em Montaigne a virtude proporciona um prazer supremo no enfrentamento da morte. Mas do que se trata esse meio termo aonde se encontra o ensaísta? Ele conseguiu se livrar definitivamente da distinção epicurista entre as duas formas de prazer ou de alguma maneira isso reverberou na formulação do seu hedonismo?

*A "volúpia" não é o único critério que determina a conduta, em um hedonismo bem compreendido. A busca pelo prazer continua em uma dimensão mais ampla do que o gozo imediato, em um contexto que leva em conta o caráter orgânico da vida humana. O homem sendo tanto espírito quanto ele é corpo, o verdadeiro prazer satisfaz aos requisitos desses dois elementos em nosso ser.*⁴³

⁴¹ “Nas concepções a propósito do prazer Epícuros diverge dos cirenaicos. Estes, com efeito, não admitem o prazer estático, mas somente o prazer em movimento; Epícuros, ao contrário, admite ambos, quer os da alma, quer os do corpo, como afirma na obra *Da Escolha e da Rejeição*, em outra intitulada *Do Fim Supremo* e no primeiro livro da obra *Dos Modos de Vida*, e na epístola *Aos filósofos de Mitilene*. Também Diógenes (de Tarsos) no décimo sétimo livro das *Lições Seletas*, e Metrôdoros no *Timocrates* exprimem-se da seguinte maneira: ‘Concebe-se o prazer de dois modos: o prazer em movimento e o prazer estático’. E Epícuros na obra *Da Escolha e Da Rejeição* diz o seguinte: ‘A tranquilidade perfeita e a ausência completa de sofrimentos são prazeres estáticos; a alegria e o deleite são prazeres em movimento enquanto vistos em sua atividade’” (Diógenes Laértios, Livro X, 136).

⁴² Numa passagem do ensaio *Que philosopher c’est apprendre à mourir* (I, 20), acrescentada após 1588, vemos um discurso que destoa do estoicismo senecano, tão característico às partes do ensaio oriundas da primeira versão, redigida em 1572: “[C] Digam o que disserem, na própria prática da virtude o fim visado é a volúpia. E agrada-me repetir essa palavra que pronunciam constrangidos. E se significa prazer supremo e extremada satisfação melhor se deva ela à virtude do que a qualquer outra causa, pois a volúpia, robusta e viril, é a mais seriamente voluptuosa”. (“[C] Quoy qu’ils dient, en la vertu mesme, le dernier but de nostre visée, c’est la volupté. Il me plaist de battre leurs oreilles de ce mot qui leur est si fort à contrecoeur. Et s’il signifie quelque supreme plaisir et excessif contentement, il est mieux deu à l’assistance de la vertu qu’à nulle autre assistance. Cette volupté, pour estre plus gaillarde, nerveuse, robuste, virile, n’em est que plus serieusement voluptueuse”. Michel de Montaigne. *Essais*, I, 20, 82C). Esse adendo demarca uma mudança radical no pensamento montaigniano. Ele desenvolve, com originalidade, uma concepção filosófica hedonista, que vai muito além de uma mera vertente de culto ao prazer com inspiração no epicurismo.

⁴³ “La ‘volupté’ ne saurait être le seul critère déterminant la conduite, dans un hédonisme bien compris. La recherche du plaisir doit se pour–suivre dans un cadre plus large que celui de la jouissance immédiate, en

O ensaísta optou por se distanciar das premissas que fomentaram o conflito entre epicuristas e cirenaicos, pensando no prazer enquanto uma profusão de sensações e pensamentos, nem estático nem móvel, mas surgido do encontro entre essas duas naturezas. O prazer montaigniano é de outra ordem, “intelectualmente sensível e sensivelmente intelectual”.⁴⁴ O vínculo de Montaigne com o epicurismo, ainda que permaneça um mistério, continua a revelar sua face. Houve uma mudança ao longo dos *Ensaïos*, com o desaparecimento do conceito *joie* (alegria) oriundo de Plutarco, abrindo espaço para o termo epicurista *contentement* (contentamento). A “alegria” representa então o tipo de prazer dinâmico e móvel que Epicuro considerou como inferior. E essa foi a razão apontada por Boon, para justificar essa mudança no linguajar do ensaísta, que acabou se alinhando com a ideia de “contentamento” de Epicuro em detrimento do vocábulo empregado pelo seu mestre Plutarco.

Conforme atesta Boon, não se tratava apenas de Montaigne, mas do ideal humanista da sociedade francesa, cuja compreensão sobre a natureza não deixava margem para uma visão simplista sobre o prazer, doce e sutil como poderia parecer à primeira vista, porque acima de tudo o prazer deve ser desfrutado com prudência e justiça. Seja pela máxima grega da “boa medida” (*ariston metron*) ou pelo provérbio romano “nada em excesso” (*ne quid nimis*), tanto faz. Ambos acabam, enfim, se encontrando na expressão do ensaísta *rien de trop* (nada em demasia) e, conseqüentemente, no seu ideal hedonístico.

Cabe aqui, neste ponto, apenas ressaltar o contraste entre o estoicismo da fase inicial com as ideias hedonistas que mais tarde viriam a ser desenvolvidas. O ensaio *Que*

un contexte qui tient compte du caractère organique de la vie humaine. L'homme étant autant esprit qu'il est corps, le plaisir véritable doit satisfaire aux exigences de ces deux éléments dans notre être”. (BOON, Jean-Pierre. *Montaigne et Épicure: Aspects de l'Hédonisme dans les Essais*, 1968, p. 65).

⁴⁴ “Les plaisirs de Montaigne, ‘intellectuelle-ment sensibles, sensiblement intellectuels’ (III, xiii, 1246c), forment en réalité un moyen terme entre les plaisirs des sens et ceux de l'esprit. Il semble même que l'essayiste suive quelque notion—peut-être instinctive—de la hiérarchie des plaisirs établie par Épicure, lorsque dans un emprunt il change l'idée de ‘joie’, qu'il trouve chez Plutarque, en une idée de ‘contentement’. Cette émendation du texte de Plutarque reflète sans doute quelque préférence de Montaigne. Alors que la ‘joie’ se rangerait du côté des plaisirs ‘en mouvement’, le ‘contentement’, lui, appartient davantage du côté des plaisirs ‘en repos’. S'il fallait nommer un critère pour distinguer ces deux genres de plaisirs, un des meilleurs serait peut-être celui de la lucidité, le ‘contentement’, condition qu'il faut ‘*estudier, savourer et ruminer*’ (III, xiii, 1252b), se caractérisant par un état d'esprit pitus lucide que la ‘joie’. Car ‘c'est une absolue perfection, et comme divine, de sçavoyr jouyr loiallement de son estre’. Le plus grand obstacle, sur cette voie, est qu'en ‘*aucune chose l'homme ne sçait s'arrester au point de son besoing: de volupté, de richesse, de puissance, il en embrasse plus qu'il n'en peut estreindre*’ (III, xii, 1164b). La vie heureuse se conforme à l'*ariston metron* des Grecs, au *ne quid nimis* des Romains, au *rien de trop* de Montaigne, au sens de la mesure caractéristique de certain idéal de la civilisation française. ‘*Nature est un doux guide, mais non pas plus doux que prudent et juste*’” (Ibidem, p. 67–68).

philosopher c'est apprendre à mourir (I, 20) reúne elementos conflitantes, irresolúveis e contraditórios. Montaigne se situa no fio da navalha, entre a sedutora e inabalável confiança na razão do estoicismo e a frustração resultante dessa aspiração quimérica, que no final das contas culmina em uma propensão ao epicurismo e à sua respectiva exaltação do prazer.

CAPÍTULO 2

2.1. Estoicos contra epicuristas: uma antiga polêmica

Uma das maiores rivalidades, provenientes do período helenístico, é a polêmica do estoicismo com o epicurismo, duas escolas que discordavam em algumas questões filosóficas cardeais. O embate entre as suas ideias inspirou muitos pensadores, que deram continuidade à tradição filosófica ocidental. Marco Aurélio (121 – 180 d.C), por exemplo, viveu muito tempo após o auge do pensamento helenístico, quatro séculos depois de Zenão (333 – 261 a.C) e Epicuro (341 – 271 a.C), e ainda assim deu bastante ênfase à clássica querela entre essas doutrinas. Do ponto de vista da física, ele condena a concepção atomística que os epicuristas têm sobre o universo, no tocante à ética, ele rejeita o argumento epicurista que admite o acaso na organização do cosmos.⁴⁵ Os estoicos possuíam uma visão altamente refinada do destino e aceitavam todos os eventos como necessários à ordem natural de todas as coisas.⁴⁶ Para os epicuristas o mundo é composto por átomos e vazio. Muito diferente daquilo que os estoicos defendem, uma vez que não acreditam na existência do vazio e consideram que toda a realidade é preenchida pela matéria. Acerca da existência do acaso, os estoicos negam categoricamente que algum fenômeno possa acontecer aleatoriamente, pois a natureza comporta um determinismo absoluto e o destino faz com que todos os eventos corroborem para o encadeamento de todas as coisas. É uma disputa acirrada que vai desde questões cosmológicas e metafísicas até os fundamentos da ética.

⁴⁵ “(...) Recorda a disjuntiva ou uma providência, ou os átomos e todas as provas de que o mundo é como uma cidade”. (Marco Aurélio. *Meditações*, Livro IV, 3). Cf. HADOT, Pierre. *The inner citadel: the Meditations of Marcus Aurelius*, 1998.

⁴⁶ “Por isso o fim supremo pode ser definido como viver segundo a natureza, ou, em outras palavras, de acordo com nossa própria natureza e com a natureza do universo, uma vida em que nos abstermos de todas as ações proibidas pela lei comum a todos, idêntica à reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo que existe. E nisso consiste a excelência do homem feliz, e consiste o curso suave da vida, quando todas as ações praticadas promovem a harmonia entre o espírito existente em cada um de nós e a vontade do ordenador do universo” (Diôgenes Laértios, Livro VII, 88). Todos os acontecimentos – humanos e cósmicos – não poderiam não ser necessários, não há espaço para o acaso e cada coisa ocorre pela força do destino. Toda a realidade, para os estoicos, procedia de um único princípio, que poderíamos chamar de *razão seminal* (*logos spermatikos*). Esse princípio primordial governa todos os seres e também determina as escolhas do homem.

Os estoicos dizem que o primeiro impulso do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe foi dado desde o início pela natureza. (...) Os estoicos demonstram que falam falsamente todos os propugnadores da ideia de que o primeiro impulso dos seres vivos é em direção ao prazer. (...) o prazer, se realmente existe, vem num segundo estágio, quando a natureza por si mesma procurou e encontrou tudo que se adapta à sua constituição; deste modo, os animais têm a índole jovial e as plantas florescem.⁴⁷

O ponto mais controverso que põe frente à frente estoicos e epicuristas, é a disparidade entre as abordagens de cada escola na maneira como compreendiam a *hedoné*. Como foi visto no final do subcapítulo anterior, esse tema teve uma excepcional relevância para os *Ensaíos*. Montaigne foi lido e interpretado como adepto do epicurismo justamente por ter valorizado a obtenção do prazer como um critério que define a vida virtuosa. Nessa passagem Diógenes Laércio apresenta a crítica que os estoicos faziam aos epicuristas, por acreditarem que o primeiro impulso do ser humano é a busca pelo prazer. Para os estoicos a natureza humana em primeiro lugar almeja assegurar a própria sobrevivência. É o instinto de autopreservação, que os gregos chamavam de *oikeiosis*. Os filósofos do pórtico não viam sentido em pensar na primazia do prazer em detrimento de questões basilares relativas à sobrevivência, como manter a integridade física e viver conforme à natureza. Entretanto, deixando de lado momentaneamente essa discussão de caráter mais conceitual, essa discordância teve consequências profundas na maneira como essas tradições foram recebidas e interpretadas. O estoicismo é comumente atrelado à uma postura espartana, de austeridade e total indiferença ante os prazeres. O epicurismo, em contrapartida, foi acolhido como uma doutrina complacente com o prazer, uma filosofia muito mais amena, que recomenda o relaxamento e a descontração do espírito.

Sentimos necessidade do prazer somente quando sofremos pela ausência do prazer, mas quando não sofremos não sentimos mais necessidade do prazer. Por isso afirmamos que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz. O prazer é nosso bem primordial e congênito, e partindo dele movemo-nos para qualquer escolha e rejeição e a ele voltamos usando como critério de discriminação de todos os bens as sensações de prazer e de dor. Já que o prazer é nosso bem primordial e congênito, também por causa dele não escolhemos qualquer prazer, mas às vezes passamos sobre muitos prazeres, quando são seguidos por um aborrecimento maior; e consideramos muitos sofrimentos superiores aos prazeres, quando a submissão ao sofrimento por um longo período nos traz como consequência um prazer maior. Então todo prazer, por ter uma natureza condizente conosco, é um bem, mas nem por isso todo prazer deve ser escolhido, da mesma forma que toda dor é um mal, mas nem por isso devemos fugir de toda dor por sua própria natureza.⁴⁸

⁴⁷ Diógenes Laértios, Livro VII, 85–86.

⁴⁸ *Ibidem*, Livro X, 128–129.

Vincular o epicurismo à uma forma de hedonismo selvático, em que a busca pelo prazer é suscetível à lascívia e à devassidão, seria um erro de enormes proporções. A noção de prazer dos epicuristas envolve muitos aspectos que demonstram como a questão vai muito além de qualquer estereótipo ou extremo, muito mais complexo do que reduzi-la à uma mera antítese do ascetismo dos estoicos. Para Epicuro não faz sentido procurar o prazer desenfreadamente, porque ao obtê-lo não sentimos mais a necessidade dele. Não padecer de dores físicas e nem de transtornos psíquicos, por si só, já equivale à um estado prazeroso. O fim último da filosofia epicurista é desfrutar do melhor dos prazeres, decorrente de uma disposição da alma, que em razão da ausência de desejos e da inexistência de sofrimentos, pode desfrutar da condição humana na mais perfeita plenitude.

Muito diferente dos estoicos – que não consideram o prazer e a dor, nem como um bem e nem como um mal, mas como indiferentes –, os epicuristas julgavam todo prazer como um bem, assim como toda dor como um mal. Porém, isso não significa que os prazeres devam ser almejados por si mesmos e nem as dores evitadas por si mesmas. As coisas boas da vida trazem consigo consequências e um prazer momentâneo pode trazer dores muito maiores num longo prazo. O sofrimento, que à primeira vista parece um infortúnio, as vezes pode trazer uma alegria muito maior no futuro. O que é extremamente importante para compreendermos a relação dos epicuristas com o prazer. Devemos escolher ou rejeitar uma situação prazerosa ou dolorosa com base em uma análise ampla, que compreenda todas as implicações resultantes das nossas escolhas.

(...) quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com os gozos sensuais, como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão; por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma.⁴⁹

Na *Carta a Meneceu*, Epicuro se esquivava das interpretações errôneas e deturpadas que a sua filosofia vinha sendo alvo. No trecho acima, ele argumenta e responde às críticas que comumente eram feitas à sua doutrina, muitas vezes vista como uma forma vulgar de hedonismo. Prazer, enquanto realização suprema da felicidade, nada tem a ver com perversão ou desregramento. O verdadeiro prazer está muito além dos gozos materiais e da voluptuosidade dos sentimentos efusivos. O prazer, no seu estado mais puro, nasce da

⁴⁹ Diôgenes Laértios, Livro X, 131.

serenidade nas sensações e da monotonia dos sentimentos. Não resta dúvida – tendo em vista as palavras ditas pelo próprio Epicuro – que a sua doutrina está muito longe de um culto ao prazer barato. Montaigne reconhece isso e demonstra a sua indignação com as más línguas que profanavam o verdadeiro sentido da filosofia epicurista:

Os filósofos, e não apenas os estoicos, mas também os epicuristas, julgam que não basta seja a alma animada por bons sentimentos, veja com justiça e se ache predisposta à prática da virtude, nem que por palavras e resoluções se eleve acima das vicissitudes da sorte, é preciso ainda que procure as oportunidades de prova-lo. Vão assim ao encontro da dor, da miséria, do desprezo a fim de os combater, mantendo sua alma nas alturas: “a virtude consolida-se na luta”, diz Sêneca. Eu disse não somente os filósofos estoicos mas também os epicuristas, seguindo assim a opinião comum que coloca os primeiros acima dos segundos, erroneamente aliás, em que pese à saída espirituosa de Arcesilau respondendo a alguém que lhe perguntava por que tantas pessoas passavam de sua escola para a de Epicuro, sem que se observasse o contrário: “muito simples, com galos fazemos capões, mas com capões não se fazem galos”. Na verdade, a seita dos epicuristas, pela inteireza e rigidez de seus princípios e preceitos, não fica atrás da seita de Zenão. E um estoico que discutia com mais seriedade do que aqueles que, para combater Epicuro, lhe emprestam palavras que jamais disse, ou as deturpam, armando-se de regras gramaticais para o interpretar de má fé e apontar ideias contrárias às que o filósofo professava e praticava, um estoico afirmava ter deixado de seguir Epicuro, entre outras razões, porque o caminho lhe parecia demasiado elevado e inacessível.⁵⁰

Talvez os epicuristas não fossem tão indolentes, em comparação com os estoicos, como pareciam à primeira vista, pois os primeiros também se dedicaram a eliminar os males causados pelas paixões e também levavam à sério o papel do sofrimento e das provações. Nessa provocante passagem do ensaio *De la cruauté* (II, 11), Montaigne manifesta nitidamente sua insatisfação com a linha de interpretação que identifica o epicurismo à uma filosofia da frouxidão e da moleza de espírito. Conta Montaigne, houve até mesmo um filósofo que abandonou o Jardim para se unir aos estoicos, por não ter suportado o rigor da doutrina. O ensaísta esbanja convicção para nos convencer de tal ideia.

⁵⁰ “[A] Des Philosophes, non seulement Stoiciens mais encore Epicuriens (et cette enchere, je l’emprunte de l’opinion commune, qui est fauce; [C] quoy que die ce subtil reencontre d’Arcesilau à celui qui luy reprochoit que beaucoup de gents passoint de son eschole em l’Epicurienne, mais jamais au rebours: Je croy bien! Des coqs il se fait des chappons assez, mais des chappons il ne s’em fait jamais des coqs. [A] Car, à la verité, en fermeté et rigueur d’opinions et de preceptes, la secte Epicurienne ne cede aucunement à la Stoique; et un Stoicien, reconnoissant meilleure foy que ces disputateurs qui, pour combatre Epicurus et se donner beau jeu, luy font dire de à quoy il ne pensa jamais, contournans ses paroles à gauche, argumentans par la loy grammairienne autre sense de as façon de parler et autre creance que celle qu’ils sçavent qu’il avoit en l’ame et en ses moeurs, dit qu’il a laissé d’estre Epicurien pour cette consideration, entre autres, qu’il trouve leur route trop hautaine et inaccessible” (Michel de Montaigne. *Essais*, II, 11, 422–423AC).

O embate entre epicuristas e estoicos fica acirrado, quando se trata da concepção de exercício:

(...) o exercício espiritual que consiste em se esforçar para viver no momento presente é muito diferente nos estoicos e nos epicuristas. Nos primeiros, ele é tensão do espírito, despertar constante da consciência moral; nos segundos, é mais uma vez convite à descontração e à serenidade: a preocupação que nos aflige ante o futuro, esconde de nós o valor incomparável do simples fato de existir.⁵¹

Estoicos e epicuristas propunham exercícios espirituais de atenção ao momento presente, com o objetivo de encontrar um meio de superar a angústia ocasionada pelo fluxo temporal. Viver com toda a intensidade o momento presente, como se cada instante fosse o último. O estudo da filosofia tem um propósito idêntico em ambas as escolas, de afastar os maus pensamentos, decorrente da nostalgia pelo tempo passado e da perplexidade diante do futuro. A diferença entre as duas doutrinas consiste no tipo de exercício recomendado, absolutamente antagônicos: *tonos* ou *anésis*, tensão ou descontração, rigor ou placidez, ascetismo ou hedonismo? A descontração, característica da filosofia do jardim, propõe uma conduta muito mais compatível com a noção de exercício montaigniana. A tensão dos estoicos, requer uma atitude muito severa, que foi criticada e rechaçada por diversas vezes pelo ensaísta.

A filosofia hedonista dos epicuristas mais do que a filosofia da indiferença dos estoicos, deixou uma marca significativa na composição dos *Ensaaios*. No estoicismo o primeiro impulso do ser humano é a *oikeiosis*, que pode ser entendida como a necessidade de autopreservação. O epicurismo, por outro lado, entende que o primeiro impulso do homem é em direção ao prazer. Nesse ponto as escolas não se entendem de jeito nenhum. Montaigne parece concordar com os epicuristas, de que almejamos o prazer, natural e inconscientemente. No entanto, a concepção de prazer, desenvolvida pelo ensaísta, é muito distinta da *hedoné* do epicurismo. O prazer montaigniano, é uma sensação dinâmica e positiva, que implica um movimento de alteridade. Prazer e dor são extremos opostos, que se juntam e se tocam – como luz e escuridão, vida e morte etc –, aos quais a natureza humana está submetida e é impulsionada. E para ilustrar tal distinção, nada melhor que este trecho da biografia de Montaigne, escrita por Jean Lacouture: “o mestre dos *Ensaaios*

⁵¹ HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, 2014, p. 34.

é mais que um epicurista, e mesmo que um hedonista, é um dionísíaco".⁵² Dionísíaco, sobretudo, por considerar o prazer como uma forma de elevação espiritual.

A autoridade do estoicismo não é ofuscada pelo prestígio que o ceticismo e o epicurismo desfrutam dentro da obra de Montaigne. O estoicismo tem um lugar cativo dentro dos *Ensaíos* e logrou de um maior destaque, quando o ensaísta havia dado os primeiros passos na grandiosa tarefa de escrever a sua obra-prima. Ao criar um novo estilo de escrita, Montaigne conseguiu reunir uma série de influências e aglutiná-las em um único texto, sem perder a originalidade. Ele cria algo absolutamente novo, servindo-se dos conceitos provenientes das escolas helenísticas, ao ponto de se tornar dono deles, modificando-os ao seu bel prazer. Estoicismo, ceticismo e epicurismo são ferramentas nas mãos de Montaigne, que cria um novo universo intelectual, livre e desprendido, porém, ao mesmo tempo leal e fiel à tradição.

⁵² LACOUTURE, Jean. *Montaigne a cavalo*, 1998, p. 63.

2.2. Ceticismo e *ataraxia* na *Apologie de Raimond Sebond* (II, 12)

Sexto Empírico e o novo pirronismo – que fora inaugurado em meados do século II e III d.C. – trouxeram uma nova feição aos *Ensaaios*, uma mudança drástica, que se faz notar mais expressivamente na *Apologie de Raimond Sebond* (II, 12), o mais longo de todos os ensaios, escrito em torno dos anos 1575 e 1576, no qual essa mudança causada pelo ceticismo aparece com todo seu peso e valor, sendo o principal texto revelador do fascínio que a leitura das *Hipotiposes Pirronicas* exercia sobre Montaigne naquele momento. O ceticismo não será nosso objeto de estudo por acaso, mas em razão do interesse aqui em jogo, pela questão da *ataraxia* e de como esse conceito foi recebido e interpretado pelo ensaísta. Esse princípio filosófico foi uma questão central para as escolas helenísticas, que em última instância, estavam em comum acordo sobre a acepção do termo.

Pirro teria aprendido sobre isso com os *gimnosofistas* – os sábios hindus, que se abstinham dos prazeres e viviam completamente nus – com quem ele teria convivido numa viagem à Índia.⁵³ *Ataraxia* é um termo que possui um sentido negativo, motivado pela presença do alfa privativo. A raiz que compõe a palavra – *taraxé(s)* – pode ser definida de diversas maneiras: “perturbação; desordem; confusão; motim; tumulto;

⁵³ Diógenes Laércio comenta sobre o contato de Pirro com os sábios hindus, ocorrido numa viagem pelo Oriente, com a presença de Anaxarco e outros filósofos, que integravam uma comitiva de Alexandre o Grande (Cf. Diógenes Laértios, Livro IX, 61). Na esteira de Flintoff, Kuzminski reforça a tese de que Pirro teria realmente se inspirado na tradição hinduísta, assim como nos ensinamentos religiosos do budismo: “Perhaps the most important discussion to date of Indian influences on Pyrrho is to be found in Everard Flintoff’s seminal 1980 article, ‘Pyrrho and India’. Flintoff makes a strong case for the importance of Indian influences on Pyrrho. (...) Flintoff notes the similarity between Pyrrho’s agnosticism and suspension of judgment and the Buddha’s refusal to countenance beliefs about the nature of things, including his insistence that such beliefs were to be neither affirmed nor denied. In both Buddhism and Pyrrhonian scepticism, Flintoff points out, some kind of liberation from suffering is the goal, and it is achieved by resisting assent to any identification with extreme or dogmatic views or beliefs, whether affirmative or negative, which go beyond what is self-evident. Such views overvalue or undervalue ordinary experience, our *phainomena* and *noomena*, and so either way lead to the anxiety and suffering which follow upon most such mismatches between speculation and experience. As a practical therapy and antidote to such views, both Buddhists and Pyrrhonists advocate steering a middle course through life, taking experiences at face value, and avoiding unsubstantiated beliefs or conclusions, neither affirming nor denying them” (KUZMINSKI, Adrian. *Pyrrhonism: how the ancient greeks reinvented buddhism*, 2008, pp. 41–42). No entanto, devemos salientar que o debate sobre a relação do pirronismo com a sabedoria oriental ainda está em aberto e há quem conteste tal hipótese. Richard Bett – em *Pyrrho: his antecedents and his legacy* –, argumenta que dificilmente haveriam traduções dos textos sul-asiáticos para a língua grega, além da escassez de dados históricos consistentes que poderiam comprovar a relação de Pirro com o Oriente.

revolta política; agitação; rebelião; perturbação do espírito; distúrbio”.⁵⁴ A penúltima das definições é a que melhor explica o sentido filosófico que foi atribuído à palavra, isto é, uma ausência de perturbação no espírito.

Montaigne discorre sobre a *ataraxia* duas vezes ao longo da *Apologie*, o que provocou um interesse mais específico sobre esse capítulo e conseqüentemente sobre a questão do ceticismo pirrônico.⁵⁵ Na primeira passagem a palavra aparece no ambiente de uma discussão sobre o pirronismo, na segunda Montaigne trata da questão da *ataraxia* em meio à uma comparação entre o ceticismo acadêmico e o pirrônico.⁵⁶ Nesse segundo momento o termo aparece em um parágrafo que trata sobre as controvérsias entre os filósofos gregos, que divergiam na forma de conceber o supremo bem. Segundo Montaigne, o acadêmico Arcesilau contraria os pirrônicos, no tocante à compreensão sobre a *ataraxia*:

[A] (...) Arcesilau dizia que o bem consiste em ter um julgamento reto e inflexível, junto a tudo o que contribui para assim o manter. E que o vício e o mal resultam das concessões e aplicações que lhes determinamos. É verdade que, apresentando essas proposições como isentas de dúvida, Arcesilau fugia ao procedimento habitual dos pirrônicos. Quando estes dizem que o soberano bem é a *ataraxia*, isto é, a calma perfeita, a imobilidade do julgamento, não o querem afirmar de maneira absoluta.⁵⁷

Para os pirrônicos a *epoché* – suspensão do juízo – é a atitude filosófica fundamental. Por isso eles preferem suspender o juízo sobre todas as coisas e se recusam a adotar qualquer princípio como verdadeiro. Para Arcesilau, a *ataraxia* exige uma disposição de espírito firme e contínua, muito diferente daquilo que Pirro entendia. A *ataraxia* do ponto de vista pirrônico, surge de um exercício constante de dúvida, não se chega à tranquilidade da alma a partir de uma certeza absoluta, como ocorria com os filósofos dogmáticos e com os acadêmicos. Arcesilau era um seguidor da Academia de Platão e foi um dos defensores de um tipo de ceticismo dogmático às avessas,

⁵⁴ DUARTE, Adriane, et al. *Dicionário Grego-Português [s-w]*, 2010, p. 107.

⁵⁵ Cf. BERTRAND, Rui. *O conceito de ataraxia nos Pirrônicos antigos e na <<Apologia de Raimundo Sabunde>>*, 2003.

⁵⁶ 503A e 578A, respectivamente.

⁵⁷ “[A] (...) Archesilas les soustenemens et l’estat droit et inflexible du jugement estre les biens, mais les consentemens et applications estre les vices et les maux. Il est vray qu’en ce qu’il l’establissoit par axiome certain, il se départoit du Pyrronisme. Les Pyrrhoniens, quand ils disent que le souverain bien c’est l’Ataraxie, qui est l’immobilité du jugement, ils ne l’entendent pas dire d’une façon affirmative” (Michel de Montaigne. *Essais*, II, 12, 578A).

fundamentado na crença de que a verdade é inapreensível. A *ataraxia*, para os filósofos acadêmicos, só poderia ser conquistada a partir dessa noção básica, de que é impossível conhecer alguma coisa verdadeiramente. Na citação seguinte Montaigne lida com a questão da distinção entre os três tipos de filosofia, apoiado no modo como Sexto Empírico classifica as escolas filosóficas da Antiguidade:

[A] *Quem procura alguma coisa acaba por declarar, ou que a encontrou ou que não a pode descobrir, ou que continua a busca. Toda a filosofia tende a uma dessas três conclusões; seu objetivo é procurar a verdade, penetrá-la e convencer-se dela. Os peripatéticos, os epicuristas, os estoicos e outros pensam tê-la encontrado; estabeleceram o rol dos nossos conhecimentos e os consideram indiscutíveis. Clitômaco, Carnéades e os acadêmicos em geral desesperam de encontrar a verdade e julgam que nossas faculdades são incapazes de descobri-la; daí concluem pela fraqueza e ignorância do homem. Sua doutrina foi a que mais se expandiu e conta entre seus adeptos os mais nobres espíritos. Pirro e os outros cétricos, [C] cujos dogmas, dizem alguns autores antigos, são tirados de Homero, dos sete sábios, de Arquíloco, de Eurípedes, escola a que se filiam Zenão, Demócrito, Xenófanes, [A] acham que a verdade ainda está por se encontrar. Acham que os que acreditam tê-la descoberto laboram em profundo erro, e os que afirmam não serem as nossas forças capazes de alcançá-la, são, embora em menor grau, demasiado temerários ainda em sua asserção.*⁵⁸

Salta aos olhos a presença das *Hipotiposes Pirrônicas* por trás desse fragmento, que traz o mesmo assunto do início do texto, onde Sexto Empírico elabora uma distinção entre os três tipos de sistemas filosóficos que haviam durante o período helenístico.⁵⁹ Os epicuristas, os estoicos e também os peripatéticos, foram considerados filósofos dogmáticos, porque postulam premissas tidas como verdadeiras e consideram a verdade como passível de ser conhecida; os acadêmicos creem que seja inconcebível auferir à verdade; os pirrônicos – com os quais Montaigne parece estar alinhado, pelo menos no

⁵⁸ “[A] Quiconque cherche quelque chose, il vient à ce point: ou qu’il dict qu’il l’a trouvée, ou qu’elle ne se peut trouver, ou qu’il en est encore en quête. Tout ela philosophie est départie en ces trois genres. Son dessein est de rechercher la verité, la Science et la certitude. Les Peripateticiens, Epicuriens, Stoiciens et autres, ont pensé l’avoir trouvée. Ceux-cy ont estably les sciences que nous avons, et les ont traittées comme notices certaines. Clitomachus, Carneades et les Academiciens ont desespere de leur quête, et jugé que la verité ne se porvoit concevoir par nos moyens. La fin de ceux-cy, c’est la foiblesse et humaine ignorance; ce party a eu la plus grande suyte et la sectateurs les plus nobles. Pyrrho et autres Skeptiques ou Epechistes – [C] daquels les dogmes plusieurs anciens ont tenu tirez de Homere, des septes sages, d’Archilochus, d’Eurypides, et y attachent Zeno, Democritus, Xenophanes – [A] disent qu’ils sont encore en cherche de la verité. Ceux-cy jugent que ceux qui pensent l’avoir trouvée, se trompent infiniment; et qu’il y a encore de la vanité trop hardie en ce second degré qui assure que les forces humaines ne sont pas capables d’y atteindre” (Michel de Montaigne. *Essais*, II, 12, 502AC).

⁵⁹ “Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os ‘dogmáticos’, assim são chamados especialmente Aristóteles, por exemplo, Epicuro, os estóicos e alguns outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos consideram a verdade inapreensível, e os cétricos continuam buscando. Portanto, parece razoável manter que há três tipos de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética”. (Sexto Empírico. *Hipotiposes Pirrônicas*, Livro I. 1997. p. 115).

que concerne à *ataraxia* – se omitem de tomar algum partido, duvidando sobre a possibilidade de haver algum discernimento ou estabelecer algum critério de verdade para o conhecimento. Essa atitude, adotada pelos pirrônicos, inspirou a composição da *Apologie de Raimond Sebond* (II, 12) e introduziu um novo cenário dentro da filosofia ensaística.

Sexto Empírico constrói uma imagem brilhante, no final do Livro I das *Hipotiposes Pirrônicas*, onde narra uma história sobre o pintor grego Apeles fazendo uma analogia com a situação em que se encontra o filósofo cético:

Um fato em que se conta sobre o pintor Apeles se aplica igualmente ao cético. Certa vez, segundo se conta, Apeles estava pintando um cavalo e desejava representar a espuma em sua boca, porém, sem sucesso, desistiu disto e lançou contra a tela a esponja que usava para limpar os pincéis, conseguindo com isto o efeito pretendido da espuma na boca do cavalo. Do mesmo modo, os cétricos pretendiam alcançar a tranquilidade decidindo sobre as anomalias em relação às sensações e aos pensamentos, e incapazes de conseguir isto, suspenderam o juízo. Ao fazê-lo, entretanto, descobriram que, como que por acaso, a tranquilidade seguiu-se à suspensão, como uma sombra segue um corpo.⁶⁰

Assim como Apeles, que não conseguiu criar o efeito desejado através dos meios convencionais da pintura, conseguindo apenas por sorte, ao lançar um pedaço de esponja no quadro, o cético conquista a *ataraxia* através de uma atitude desprezenciosa. Antes de tudo, o filósofo cético procura superar a fragilidade dos sentidos e vencer a debilidade da razão, com o propósito de ascender à verdade, só que essa tentativa fracassa e o filósofo constata que é impossível ter plena convicção sobre a veracidade ou falsidade do conhecimento. Ao suspender o juízo sobre a condição de possibilidade do conhecimento, o cético encontra, enfim, a tão sonhada *ataraxia*. A tranquilidade não resulta de ter em mãos a posse plena da verdade, assim como não procede da evidência de que a verdade não pode ser conhecida. O pirrônico segue um outro caminho, se abstém e encontra a paz de espírito justamente no entendimento de que jamais poderemos sustentar, com inteira convicção, uma dessas duas proposições como certa. Essa postura não dogmática, de reconhecimento da própria ignorância, é o que causou o encantamento de Montaigne pelo ceticismo. Em Sexto Empírico o ceticismo segue uma orientação gnosiológica, muito diferente do projeto de Montaigne que envereda por uma vertente ética e antropológica, dando ao ceticismo um feitiço mais moral que epistêmico. Montaigne não está propriamente preocupado com as condições gerais do conhecimento humano, mas em

⁶⁰ Sexto Empírico. *Hipotiposes Pirrônicas*, Livro I. 1997. p. 121.

deslocar a ambiguidade e a indecisão dos céticos para as polêmicas que lhe afetam no seu cotidiano – como a filosofia, a cultura, a religião, a política etc – numa tentativa de enfrentá-las com franqueza e sem prejulgamento.⁶¹

A afinidade do ensaísta com os pirrônicos é mais visível na primeira das duas passagens da *Apologie* que versam sobre a questão da *ataraxia*:

[A] (...) a tarefa dos pirrônicos consiste em duvidar das coisas, investigá-las sem afirmar nem assegurar. (...) Essa atitude reta e inflexível de seu espírito, considerando os objetos sem aplicação nem consentimento, encaminha-os para a *ataraxia*, estado de alma sereno e tranquilo, inatingível às agitações (...) Um tal estado de espírito os liberta mesmo da intransigência em relação à sua doutrina, que defendem apenas, não receando ser vencidos em suas discussões.⁶²

A vantagem do raciocínio dos céticos está em fomentar as discussões sem ter a pretensão de vencer o adversário, ou seja, tomam ambas as opiniões como válidas e deliberam sobre elas sem nenhum prejuízo de valor. O privilégio da *ataraxia* pirrônica está em promover uma disposição no espírito, aberta às controvérsias e cordial com as divergências de opinião. O interesse pelo ceticismo foi um dos elementos que apimentaram e aguçaram a postura fundamentalmente eclética do autor dos *Ensaaios*.

Como já foi observado na segunda parte do primeiro capítulo, Montaigne renunciou ao ideal estoico de sabedoria, logo cedo, nos primeiros anos em que compunha os *Ensaaios*, antes mesmo da crise pirrônica. Porém, há de se considerar que na fase inicial dos *Ensaaios* – que Villey chamou de estoica – a busca pela *ataraxia* tinha ascendência estoica, na crença de que a razão proporciona esse estado de tranquilidade, que antecede a felicidade (*eudaimonia*). A *ataraxia* estoica está assentada em uma confiança absoluta na razão individual, de que a consciência é capaz de conhecer a realidade e dominar a si mesma, assim como aparece nas obras de Epíteto e Marco Aurélio, que acreditavam ser viável ao filósofo desfrutar a vida, imune às emoções e indiferente às ocorrências do destino, graças ao autocontrole e a capacidade de governar a si mesmo. Dois problemas

⁶¹ O relativismo cultural é uma questão fundamental, com raízes no ceticismo pirrônico e desenvolvida por Montaigne na *Apologie de Raimond Sebond* (II, 12), como podemos visualizar com clareza na passagem seguinte: “[B] Somos cristãos como somos perigordinos ou alemães”. (“[B] Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans”. Michel de Montaigne. *Essais*. II, 12, 445B).

⁶² “[A] (...) la profession des Pyrrhoniens est de branler, douet enquerir, ne s’asseurer de rien, de rien ne se respondre. (...) Or cette assiette de leur jugement, droicte et inflexible, recevant tous objects sans application et consentement, les achemine à leur Ataraxie, qui est une condition de vie paisible, rassise, exempte des agitations (...) Voire ils s’exemptent par là de la jalousie de leur discipline. Car ils debattent d’une bien molle façon. Ils ne craignent point la revanche à leur dispute” (Ibidem. II, 12, 503A).

residem nesse ponto: um ético, porque Montaigne rompe com o ascetismo estoico e formula uma noção de virtude menos racional e idealista; e outro referente à teoria da consciência, pois para o ensaísta é inconcebível pensar na própria identidade, longe e desvinculada do mundo circundante, como pensavam os estoicos gregos e romanos, não há uma consciência separada, o contato com o outro é um dos fatores que influenciam e participam da alteridade do sujeito. Poderíamos talvez atribuir essa ideia à frustração causada pelo retiro na sua torre, que inaugura a fase estoica e demarca o início da redação dos *Ensaïos*. A reclusão no castelo, não significou um isolamento completo do mundo, ao contrário disso, essa fuga da vida pública e a dedicação à vida privada trouxe ainda mais tormentos ao ensaísta.⁶³ A experiência inicial, de um isolamento, com o objetivo de se dedicar aos estudos – fortemente presente na obra de Sêneca⁶⁴ – mostrou pra Montaigne que a imaginação, quando voltada à si mesma, pode ser tão ou até mesmo mais nociva quanto a agitação da vida na cidade. Seja enclausurada ou em meio às agitações mundanas, tanto faz, a natureza da mente humana é sempre a mesma, vulnerável e ambígua. Para Montaigne a individualidade é múltipla, frívola e vacilante, não há um sujeito único, estático e dono de si mesmo. A busca pela *ataraxia*, nos moldes do ceticismo pirrônico, conforme constatamos a partir da análise da *Apologia de Raimond Sebond* (II, 12), dissemina um estilo de vida plenamente compatível com a filosofia montaigniana.

⁶³ “[A] Retirei-me há tempos para as minhas terras, resolvido, na medida do possível, a não me preocupar com nada, a não ser o repouso, e viver na solidão os dias que me restam. Parecia-me que não podia dar maior a meu espírito senão a ociosidade, para que se concentrasse em si mesmo, à vontade, o que esperava pudesse ocorrer porquanto, com o tempo, adquiriria mais peso e maturidade. Mas percebo que: ‘na ociosidade o espírito se dispersa em mil pensamentos diversos’, e ao contrário do que imaginava, caracolando como um cavalo em liberdade, cria ele cem vezes maiores preocupações do que quando tinha um alvo preciso fora de si mesmo. E engendra tantas quimeras e ideias estranhas, sem ordem nem propósito, que para perceber-lhe melhor a inépcia e o absurdo, as vou consignado por escrito, na esperança de com o correr do tempo, lhe infundir vergonha” (“[A] Dernierement que je me retiray chez moy, delibere autant que je pourroy, ne me mesler d’autre chose que de passer en repôs, et à part, ce peu qui me reste de vie: il me sembloit ne pourvoir faire plus grande faveur à mon esprit, que de le laisser en pleine oysiveté, s’entretenir soy mesmes, et s’arrester et rasseoir en soy: ce que j’esperois qu’il peut meshuy faire plus aisément, devenu avec le temps plus poisant, et plus meur. Mais je trouve, *variam semper dant otia mentem*, que au rebours, faisant le cheval eschappé, il se donne cent fois plus d’affaire à soys mesmes, qu’il n’en prenoit pour autruy; et m’enfante tant de chimeres et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre, et sans propos, que pour en contempler à mon aise l’ineptie et l’estrangeté, j’ay commancé de les mettre en rolle, esperant avec le temps luy en faire honte à luy mesmes”. Michel de Montaigne. *Essais*, I, 8, 33A).

⁶⁴ Cf. SÊNECA. *Da vida retirada*, 2009, p. 17–30.

2.3. O hedonismo ético de Montaigne: prazer e volúpia no ensaio *Sur des vers de Virgile* (III, 5)

A temática do prazer ganha destaque nos últimos anos que antecedem a morte de Montaigne. Houve uma radicalização da tendência hedonista, que o levou a propor uma visão inovadora sobre a ética. A face dessa nova abordagem aparece, principalmente, pela preferência por um outro termo, a “volúpia”, como uma expressão mais frutífera que revelaria mais claramente o caráter sublime e instável do prazer.

*[B] Minha filosofia atém-se aos atos [C] e ao presente; [B] não se subordina à fantasia. (...) A volúpia não é ambiciosa; considera-se bastante rica em si e não aspira à glória; prefere ficar na sombra.*⁶⁵

Erotismo e sensualidade são o fio condutor do ensaio *Sur des vers de Virgile* (III, 5). Nesse capítulo Montaigne exalta o valor dos prazeres carnaís, tratando com franqueza e naturalidade, um assunto tão delicado, alvo de polêmicas e de censura. Vale ressaltar o ambiente em que o ensaísta vivia, França do século XVI, um Estado em que o poder era exercido através da religião. Os costumes e as crenças dos franceses retratavam uma visão sobre a sexualidade respaldada nos valores do cristianismo: monogâmica, machista e monástica. É claro que no Renascimento as pessoas desfrutavam de um novo ar, bem menos opressivo do que nos séculos anteriores da filosofia escolástica. Por que a virtude precisa ser árida, sombria e adquirida somente a duras penas? De acordo com Montaigne, seria absurdo pensar que a virtude reside na total abstenção dos prazeres, a sabedoria está em desfrutar da vida, livre do peso da preocupação com a moralidade dominante e com as normas de conduta que cerceam e oprimem nossas vidas. A ideia do ensaísta é que o prazer pertence unicamente ao indivíduo, isto é, pouco importa se é recriminado ou louvado pela multidão, avesso à glória, prefere a privacidade, escondido nas sombras, aonde o julgamento alheio não exerce a sua coerção.

⁶⁵ “[B] Ma philosophie est en action, en usage naturel [C] et presente [B] peu en fantasie. (...) La volupté est qualité peu ambitieuse: elle s’estime assez riche de soy sans y mesler le pris de la reputation, et s’aime mieux à l’ombre”. (Michel de Montaigne. *Essais*, III, 5, 842BC). Perceba que a frase inicial, traduzida pelo Sérgio Milliet, não se faz tão fidedigna ao texto original. Ao traduzir dessa forma – “[B] Minha filosofia atém-se aos atos [C] e ao presente” – ele omite o trecho “en usage naturel”. Uma tradução mais exata poderia ser a seguinte: [B] Minha filosofia está na ação, e no uso natural [C] e presente [B] pouco na fantasia.

[B] *Apraz-me uma sabedoria jovial e sociável e aborrece-me uma austeridade excessiva. (...) [C] Penso que Platão tem razão de dizer que os humores influem grandemente na beleza ou perversidade da alma. Sócrates tinha uma fisionomia que não variava nunca, serena e sorridente; não era como a do velho Crasso, o qual se mostrava sempre descontente e ninguém jamais o viu sorrir. [B] A virtude é naturalmente jovial.*⁶⁶

Para Montaigne a virtude é sinônimo de uma postura ativa, a aparência carrancuda e o semblante sombrio, não exprimem o verdadeiro sentimento de prazer que sucede à vida virtuosa. O ensaísta insiste nesse ponto e é categórico em afastar qualquer tipo de ascetismo ou monasticismo autodepreciativo, em que a virtude é objeto de martírio e exige constantes provações. Montaigne recorre a ninguém menos que Platão e comenta sobre a sua crença na influência dos humores na maneira como interagimos com os outros, considerando isso como uma das principais coisas que conferem beleza à alma humana. E também ao mestre dos mestres, Sócrates, exemplo de postura, independente das circunstâncias, mantinha sempre a mesma feição, amena e amigável. Até mesmo esses dois filósofos – exemplos de rigor e seriedade no cumprimento da virtude – atentaram para o risco de uma aplicação excessiva aos exercícios filosóficos e ao quão prejudicial essa severidade pode ser para os pensamentos do filósofo.

Telma Birchall comenta sobre a abordagem feita no capítulo *Sur des vers de Virgile* (III, 5), cujo tema, o amor, é discutido numa perspectiva estritamente erótica:

*“Sobre versos de Virgílio” não é, de fato, um ensaio sobre o amor, se entendemos “amor” tal como o apresenta a tradição filosófica, sobretudo a partir de Platão e do neoplatonismo. No Fedro e n’ O Banquete, Eros é espiritualizado: ele ama, sobretudo, a alma, a sabedoria ou o Bem. O que escreve Montaigne também se distancia do amor cortês dos romances da literatura medieval, irrealizável, no qual a figura da mulher é inatingível, e em cujo horizonte se encontra a morte. Muito menos ainda se trata do amor conjugal, celebrado pela tradição clássica na fidelidade de Penélope e sacramentado pelo cristianismo, que lhe deu o sentido simbólico da união de Cristo e sua Igreja. Em suma, Montaigne não está falando do amor, mas de sexo; não do Eros que transcende o corpo, mas de Vênus; ele ensaia sobre o amor em sua dimensão física, tal como aparece nos versos da Eneida de Virgílio e de Da natureza Lucrecio.*⁶⁷

A tônica do ensaio segue um caminho semelhante ao que foi trilhado por Virgílio na *Eneida* e no poema *Sobre a natureza das coisas* de Lucrecio. É claro que essa

⁶⁶ “[B] J’ayme une sagesse gaye et civile, et fuis l’aspereté des meurs et l’austerité (...) [C] Je croy Platon de bon ceur, qui dict les humeurs faciles ou difficiles estre un grand prejudice à la bonté ou mauvaistié de l’ame. Socrates eut un visage constant, mais serein et riant, non constant comme le vieil Crassus qu’on ne veit jamais rire. [B] La vertu est qualité plaisante et gaye” (Michel de Montaigne. *Essais*, III, 5, 844–845BC).

⁶⁷ BIRCHALL, Telma. *O amor e suas regras em “Sobre Versos de Virgílio”*, 2012, p. 436–437.

semelhança não é por acaso. O ensaio *Sur des vers de Virgile* (III, 5) equivale à um retrato inspirado nas obras de Virgílio e Lucrecio. São obras que tratam sobre o amor erótico de um ponto de vista sensual e corpóreo. Muito diferente do *éros* de Platão, que aparece nos diálogos *O Banquete* e *Fedro*, que falam sobre uma forma de amor elevada, na qual a atração erótica decorre de uma afeição pela alma. Montaigne acaba por se dissociar de toda uma tradição, que bebeu nas fontes do platonismo e professou essa concepção idealizada do amor. Uma delas é o romance cavaleiresco medieval, uma tradição literária que glorificava a pureza e a inocência da mulher e exaltava o amor incondicional e exclusivo do cavaleiro pela sua amada. Essa leitura altamente espiritual do amor erótico – vista tanto no platonismo quanto na literatura medieval – integrada aos princípios do judaísmo, fundamentaram alguns preceitos cristãos, como a castidade, a fidelidade e o casamento. Montaigne foge da perspectiva cristã–platônica, analisando o amor erótico para além dos limites culturais e religiosos do seu tempo.

A divisão platônica entre o mundo físico e o mundo inteligível assim como entre corpo e alma, fizeram do platonismo uma filosofia essencialmente espiritualizada que concebe uma hierarquia para as coisas que compõem o mundo, com o transcendente tendo primazia sobre a matéria. Nessa perspectiva, metafísica e dualista, a virtude é algo que se realiza a partir de uma imersão no íntimo da própria alma e requer um desprendimento do corpo. O ensaísta não considera corpo e alma dissociados um do outro, mas como um composto único e interdependente. O modelo platônico de virtude, de abnegação do próprio corpo, é uma ideia que não se encaixa de maneira nenhuma no pensamento de Montaigne. Não faz sentido estabelecer limites entre corpo e alma, pois ambos atuam como um todo homogêneo, não se pensa na alma como uma instância superior ao corpo e mais do que isso não há nem mesmo a certeza de que a alma tenha uma existência para além da matéria. Montaigne usa o termo alma em contraposição ao corpo apenas para indicar a parte pensante, na maioria das vezes servindo como uma espécie de sinônimo equivalente à mente ou consciência. O tema acerca do dualismo platônico exige uma série de ponderações, pois é algo que aparece em alguns diálogos específicos, como o *Fédon* e a *Apologia de Sócrates*, sendo importante considerar a interferência dos intérpretes, sobretudo os cristãos, que endossaram a metafísica platônica e deram a ela um outro significado. Montaigne sofreu os efeitos de muitos séculos de um platonismo tendencioso e deturpado.

[B] *Se o ardor natural de seus desejos não fosse freado pelo receio e as ideias de honra que lhes são inculcadas, seríamos todos ridículos. Todo o movimento do mundo tem essa conjunção dos sexos como objetivo; ela se encontra em toda parte; é o centro para o qual tudo converge. Ainda subsistem as ordenações da velha e sábia Roma acerca do amor; Sócrates pontifica sobre a educação das cortesãs: 'Não raro esses livros que se veem sobre as almofadas de seda de nossas beldades são obras dos estoicos'.*⁶⁸

Para entendermos qual é o verdadeiro significado que Montaigne pretende atribuir ao termo “volúpia”, precisamos deixar de lado toda sorte de definições que dão à palavra uma conotação vulgar de prazer. Como é dito no trecho acima, as convenções sociais exercem um papel importante, ao conter e moderar os desejos. Não são simples regras, sem valor, que visam apenas aprisionar o lado animalesco da natureza humana. Mesmo se tratando de um ensaio profundamente erótico, Montaigne faz questão de ressaltar a importância da razão e dos costumes, na forma de reger e regular as relações amorosas. A união do masculino com o feminino é uma finalidade para a qual toda a natureza converge. É preciso também dar ênfase à forma ambígua e controversa pela qual Montaigne lida com as convenções sociais: numa hora tratando-as como benéficas, por tornarem as relações mais dignas; noutra considerando-as como motivo de consternação, por serem inibidoras dos impulsos naturais.⁶⁹

Montaigne brinca com a situação, a partir de uma citação das *Epodes* de Horácio, que versa sobre as jovens moças, na flor da juventude, que têm os estoicos como livro de cabeceira, numa tentativa de ilustrar, de forma lúdica, o engano que cometemos ao considerar os prazeres carnavais como inimigos declarados da virtude. O segredo está em não considerar o prazer em si mesmo, mas em cuidar da maneira como vivenciamos e nos afetamos por ele. Nisso – correndo aqui o risco de se comprometer – Montaigne parece estar em pé de igualdade com os estoicos. Atribuimos valor à dor e ao prazer, não pelas impressões e paixões causadas, mas pelo modo como julgamos e lidamos com elas.

⁶⁸ “[B] Qui n’eut tenu un peu en bride cette naturelle violence de leur desir par la crainte et honneur dequoy on les a pourveues, nous estions diffamez. Tout le mouvement du monde de resoult et rend à cet accouplage: c’est une matiere infuse par tout, c’est un centre où toutes choses regardent. On void encore des ordonnances de la vieille et sage Romme faictes pour le servisse de l’amour, et les preceptes de Socrates à instruir eles courtisanes: *Nec non libeli Stoici inter sericos facere pulvillos amant* (Michel de Montaigne. *Essais*, III, 5, 857B).

⁶⁹ “[C] Todas essas convenções não passam de pára-ventos atrás dos quais nos confiamos e regulamos nossas relações sociais; mas não nos permitem libertar-nos, antes aumentam nossos deveres para com o grande juiz que, afastando trapos e ouropéis, nos examina em nossa nudez total, pois não lhe escapam nem mesmo as nossas vergonhas e os nossos vícios mais secretos” (“[C] Ce sont ombrages de quoy nous nous plastrons et entre payons; mais nous n’en payons pas, ainçois en rechargeons nostre debte envers ce grand judge qui trousse nous panneaux et haillons d’autour noz parties honteuses, et ne se feint point à nous veoir par tout, jusques à noz intimes et plus secretes ordures”. *Ibidem*. III, 5, 888C).

[B] A filosofia não se opõe aos prazeres naturais, conquanto não se abuse deles. [C] Recomenda a moderação e não a fuga. [B] E seus esforços visam desviar-nos dos que não são naturais ou que, embora vindos da natureza, se deturparam. Diz que o espírito não deve intervir com o fim de aumentar nossas necessidades físicas, adverte-nos com razão [C] da inconveniência de excitar nossa fome com excessos, aconselha-nos a não nos empanturrarmos em lugar de nos alimentarmos, [B] bem como evitarmos tudo o que desperte nossos apetites. No que concerne ao amor, convida-nos a somente satisfazermos as solicitações da carne, sem que a alma se perturbe, porque a coisa não lhe diz respeito e lhe cumpre apenas assistir o corpo.⁷⁰

Um dos objetivos que estão por trás deste ensaio, é uma tentativa de desfazer o hábito de considerar a filosofia como um saber que constrange e recrimina os deleites corporais. Montaigne acredita que a filosofia ensina a não ceder aos prazeres contrários à natureza e a se resguardar dos riscos trazidos pelo desregramento. A fraqueza humana é o que leva ao comportamento vicioso. Para se alimentar o homem precisa de bem pouco. Desenvolvemos um gosto requintado e aumentamos nossas necessidades, devido à lascívia e à gula. A imoderação dos hábitos é o que estimula os desejos artificiais e melindrosos. Os males não moram nos apetites sensuais e nem na realização dos mesmos, mas nas consequências que eles acarretam e nas perturbações que são ocasionadas tanto pela privação como pelo desejo desenfreado de realização dos prazeres. Montaigne quer dizer que a filosofia nunca se pretendeu uma inimiga assídua dos apetites corporais, nem mesmo da concupiscência. O que ela faz é nos prevenir do quão pernicioso podem ser os excessos, que nos fazem submissos e entregues aos próprios desejos. O ensaísta se defronta com o lado ascético e metafísico pelo qual a filosofia foi interpretada e continua sendo até os dias atuais. Aí há uma leve pitada de insatisfação com a maneira como os filósofos cristãos lidavam com essas questões. Para tal fim, ele se esforça em livrar o estoicismo e o platonismo desse viés hermenêutico, que insiste em fazê-los hostis e opostos à toda forma de prazer. Seja a indiferença radical dos estoicos pelas ocorrências do mundo exterior ou o desprezo pelo mundo sensível da ética platônica, ambos não levam à uma condenação dos prazeres carnis e menos ainda à uma lei moral

⁷⁰ “[B] La philosophie n’estrivo point contre les voluptez naturelles, pourveu que la mesure y soit jointte, [C] et en presche la moderation, non la fuite: [B] l’efort de as resistance s’employe contre les estrangeres et bastardes. Elle dict que les appetits du corps ne doivent pas estre augmentez par l’esprit, et nous advertit ingenieusement [C] de ne vouloir point esveiller nostre faim par la sasturité, de ne vouloir que farcir au lieu de remplir le ventre, d’eviter toute jouissance qui nous met en disette et [B] toute viande et boisson qui nous altere et affme: comme au service de l’amour, elle nous ordonne de prendre un object qui satisface simplement au besoing du corps; qui n’esmeuve point l’ame, laquelle n’en doit pas faire son faict, ains suyvre nuement et assister le corps” (Michel de Montaigne. *Essais*, III, 5, 892BC).

equivalente aos ideias cristãos de castidade que visam demonizar os atos ditos pecaminosos.

(...) [B] machos e fêmeas saem de um mesmo molde e que, salvo pela educação e os costumes, em bem pouca coisa diferem. [C] Platão dá-lhes em sua República os mesmos direitos e deveres, na guerra como na paz. E o filósofo Antístenes não estabelecia distinção entre a virtude dos homens e a das mulheres. [B] É bem mais difícil acusar um sexo do que desculpar o outro. Atente-se ao ditado: o roto ri-se do esfarrapado.⁷¹

Montaigne acusa os costumes do seu tempo, pelo tratamento desigual que as mulheres recebiam, em decorrência da lógica misógina que prevalecia na sociedade francesa. As mulheres carregam um fardo muito maior que os homens, uma vez que qualquer deslize cometido por elas é passível de calúnia e condenado socialmente, enquanto os homens podiam ser livres e ignorar as regras do casamento sem que isso fosse mal visto por outrem. Esse fragmento, citado anteriormente, é o trecho que encerra o ensaio *Sur des vers de Virgile* (III, 5), onde Montaigne conclui sua crítica à disparidade entre os sexos. Para dar embasamento à tese que foi desenvolvida, o ensaísta recorre à Platão e Antístenes: o primeiro sustentou a total igualdade entre homens e mulheres, na República, não estabelecendo distinções de gênero na organização da cidade;⁷² o segundo considerava ambos os sexos em igualdade de condições, na propensão à filosofia e na busca pela virtude.⁷³ Na França do século XVI a situação da mulher não era tão diferente

⁷¹ “(...) [B] masles et femelles sont jettez en mesme moule: sauf l’institution et l’usage, la difference n’y est pas grande. [C] Platon appelle indifferemment les uns et les autres à la société de tous estudes, exercices, charges, vacations guerrieres et paisibles, en as republicque; et le philosophe Antisthenes ostoit toute distinction entre leur vertu et la nostre. [B] Il est bien plus aisé d’accuser l’un sexe, que d’excuser l’autre. C’est ce qu’on dict: Le fourgon se moque de la poele (Michel de Montaigne. *Essais*, III, 5, 897BC).

⁷² No Livro V, da *República*, Platão assume uma posição política em favor das mulheres, muito audaz para os padrões da Grécia clássica, aonde a mulher não tinha voz na *pólis* e se dedicava exclusivamente às tarefas domésticas: “Se, portanto, exigimos das mulheres os mesmos serviços que dos homens, devemos formá-las nas mesmas disciplinas. (...) Mas nós lhe ensinamos a música e a ginástica. (...) Às mulheres, por conseguinte, cumpre ensinar estas duas artes, bem como as atinentes à guerra e exigir delas os mesmos serviços. (...) Pode acontecer, todavia, que muitas dessas coisas pareçam ridículas por ir contra os costumes, se passarmos da palavra à ação” (Platão, *República*, 2012, 452a); “(...) a mulher e o homem gozam da mesma natureza quanto à aptidão de guardar a cidade, exceção feita ao fato de que a mulher é mais fraca e o homem mais forte” (Ibidem, 456a).

⁷³ Antístenes, o precursor do cinismo, teria sido supostamente um defensor da igualdade entre os gêneros. No entanto, não há nenhuma evidência, no texto de Diógenes Laércio, na parte que trata especificamente sobre ele, que fale sobre isso. No espaço que trata sobre Diógenes – o cínico – há um trecho que expõe a visão da filosofia cínica, sobre como homens e mulheres devem se relacionar em comunidade: “Defendia a comunidade das mulheres, e não reconhecia outro casamento além da união do homem que persuade com a mulher que se deixa persuadir. Consequentemente, os filhos devem ser também comuns” (Diógenes Laértios, Livro VI, 72). Platão, assim como os cínicos, pregava a comunhão entre as mulheres e os filhos: “As mulheres de nossos guerreiros serão todas comuns a todos; nenhuma delas habitará em particular com

da Grécia antiga, tanto na Gasconha de Montaigne como na Atenas de Platão, a mulher não gozava de poderes políticos e não desfrutava da mesma liberdade do homem. As funções públicas eram ocupadas quase que exclusivamente por homens. Telma Birchall afirma que esse ensaio é uma tentativa de repensar o papel do homem na sociedade.⁷⁴ Não se resume apenas à um discurso feminista que defende o fim da desigualdade entre os gêneros.

Sendo assim, Montaigne pretende ir mais além, ao estimular uma nova visão sobre o status antropológico da sociedade, que põe o homem em um nível superior à mulher. Mais do que denunciar a iniquidade e a injustiça contra as mulheres, o ensaísta anseia instituir, ao gênero masculino, uma conduta mais harmônica com a natureza, dando à vida do homem um papel biológico e societário análogo ao da mulher.

nenhum deles; do mesmo modo, os filhos serão comuns e os pais não conhecerão os filhos nem estes os pais” (Platão, op. cit., 457d).

⁷⁴ “A leitura de ‘Sobre versos de Virgílio’ centrada nas noções de ‘regra’, ‘lei’ e ‘norma’ mostra que, embora aparente ser um capítulo dedicado às mulheres, o que se lê, finalmente, é a reflexão de um homem sobre as crenças e práticas masculinas – de resto, bastante desabonadora para o seu gênero. Como acontece em geral nos *Ensaaios*, aqui também Montaigne fala do outro para falar de si, ou seja, fala das mulheres para falar dos homens e colocá-los em questão. Neste sentido ‘Sobre Versos de Virgílio’ é um texto não tanto sobre a condição humana, mas sobre a condição masculina” (BIRCHALL, Telma. *O amor e suas regras em "Sobre Versos de Virgílio"*, 2012, p. 446).

CAPÍTULO 3

3.1. No meio de uma guerra religiosa

Montaigne viveu em meio à um ambiente de permanente conflito religioso. No sul da França havia o reino de Navarra, uma província protestante que tinha Henrique Bourbon como representante. O norte do país era governado por Henrique Valois (Henrique III) que reinava sobre a região em uma coalisão com a Liga Católica, liderada por Henrique de Guise, formando a frente que compunha o domínio católico que reivindicava a soberania sobre o território francês. O país estava dividido e as disputas se espalhavam, sendo impossível para um homem da posição de Montaigne se manter imune e indiferente aos conflitos de interesse.⁷⁵

Pierre Eyquem era católico e seu filho foi educado e formado com base nas suas crenças.⁷⁶ A influência paterna contribuiu para que Montaigne mantesse uma maior

⁷⁵ A disputa entre os três “Henriques” foi um fenômeno complexo que repercutiu violentamente na vida de Montaigne. O livro III dos *Ensaíes* começou a ser escrito em um momento crítico, quando o ensaísta viu todo seu trabalho diplomático, de longo prazo, ruir completamente. Não teve outra alternativa a não ser tomar parte na disputa pelo poder, lutando ao lado dos seus correligionários católicos: “As coisas pioram subitamente em julho de 1586. Um ano antes, através do tratado de Nemours, Henrique III vinculou a coroa à Liga, contra Navarra: reviravolta brutal em relação à estratégia real que Montaigne, prefeito de Bordeaux, conduzia junto com Matignon. Este se vê levado, por ordem do rei ao qual serve em quaisquer circunstâncias, a particular da grande caça aos huguenotes iniciada no começo de 1586” (LACOUTURE, Jean. *Montaigne a cavalo*, 1998, p. 249). Contudo, o futuro reservaria desafios ainda mais difíceis. A morte de Henrique III abriu uma lacuna no poder. Sem um herdeiro direto para lhe suceder, o pior cenário possível se desenhava para os católicos. Henrique de Navarra era o único sucessor legítimo, fato que Henrique de Guise e a Liga católica jamais poderiam admitir: “Henrique III, como seus irmãos, morreria sem ter um herdeiro legítimo. Quando seu irmão mais novo, o duque de Alençon, depois de Anjou, morre de tuberculose em 1584, Henrique de Bourbon, descendente do sexto filho de São Luís, Robert de Clermont, e primo do soberano legítimo (primo em vigésimo oitavo grau...), torna-se o legítimo herdeiro do trono. As regras de sucessão excluem as mulheres e os bastardos, mas não os heréticos – apesar das pretensões dos porta-vozes do catolicismo oficial dos quais Henrique de Guise e seu irmão, o cardeal de Lorena, criadores da violenta Liga, são o braço fortemente armado” (Ibidem, p. 241–242).

⁷⁶ Montaigne nutria uma forte admiração pelo pai, que exerceu um papel determinante na sua formação. Um homem respeitado, nobre de guerra, que participou durante anos das Guerras da Itália. Ele quis fazer do seu filho alguém que ultrapassasse todas as gerações da sua família. Pensou minuciosamente na educação do pequeno Michel para fazer dele um homem letrado (diga-se de passagem o mestre alemão, que foi contratado como seu professor particular de latim, desde a tenra infância) e um exímio humanista: “Pierre desejava fazer desse ‘Micheau’, filho nascido em 1533, depois de dois outros meninos mortos na infância, uma pequena maravilha, produto modelo de uma pedagogia inspirada no grande Erasmo e em seu *De pueris* – noções precoces de latim, liberdade de comportamento, artes aplicadas, relacionamentos carinhosos. Era necessário agora torná-lo um autêntico nobre, senhor de grande estilo, graças a quem a dinastia seria finalmente reconhecida” (Ibidem, p. 20–21). Já a relação com a mãe foi muito mais fria. Montaigne não escreveu sobre Antoinette ao longo dos *Ensaíes*. Silêncio esse que revela a relação conturbada entre os dois, que tiveram sérios problemas por causa da forma licenciada que Montaigne gastava a herança da sua família. Talvez Montaigne estivesse simplesmente seguindo os estoicos, ao relegar

identificação com a visão de mundo catolicista, embora seja impossível defini-lo como um devoto.⁷⁷ Montaigne abomina a maneira fundamentalista com que muitos religiosos lidam com seus opositores. Ao invés de se aliar aos católicos e defender a todo custo a religião dos seus familiares, ele encontra na tolerância e na busca pacífica pelo entendimento, um caminho digno para tentar apaziguar as controvérsias religiosas que dividiam a nobreza francesa. Conforme afirma André Gide, na introdução da sua coletânea de sentenças extraídas dos *Ensaio*s: “Montaigne deseja conservar tal qual é a religião da Igreja, a religião francesa; e não por acredita-la a única boa, mas por considerar perigoso mudar”.⁷⁸ Montaigne defendeu a conservação do catolicismo não por motivos ideológicos, mas com a finalidade de manter a ordem civil e evitar a ocorrência de graves conflitos que pudessem abalar as estruturas do Estado monárquico francês. Exerceu um papel diplomático importantíssimo, mantinha relações com ambos os lados, construindo pontes que permitiam algumas tentativas de conciliação entre católicos e protestantes. Sem dúvida era uma situação difícilíssima, Montaigne vivia no fio da navalha. Não tinha como agradar aos dois lados e ficar o tempo inteiro acima do muro. Em dados momentos ele tinha que ceder. Pelo seu alto poder de articulação e pela sua facilidade de se comunicar com os lados opostos em conflito, Montaigne se tornou uma peça chave para acalmar os ânimos e impedir que as coisas fugissem ao controle. Era uma grande responsabilidade que lhe colocava em uma situação de risco, sendo

a influência materna no desenvolvimento da sua formação: “Alguns aspectos da educação estoica, à moda romana, consideravam impróprio o envolvimento da mãe na educação dos rapazes” (LACOUTURE, Jean. *Montaigne a cavalo*, 1998, p. 34).

⁷⁷ Neste trecho do ensaio *Des mesnager sa volonté* (III, 10) vemos Montaigne assumir sua raiz católica e que nem por isso ele se mantém preso às obrigações impostas pela sua religião, tendo sabedoria suficiente e a mente aberta para ouvir as ideias difundidas pelos partidários da reforma protestante, sobretudo para julgar as controvérsias político-religiosas de forma equilibrada, ou seja, livre do comprometimento de ter que favorecer os que seguem a sua religião e prejudicar aqueles que se colocam contra ela: “Nas agitações que perturbam atualmente o país, meus interesses não me fazem desprezar as qualidades louváveis de meus adversários nem ignorar os defeitos de meus correligionários. Em geral adoram tudo o que fazem os seus; eu não desculpo sequer a maior parte do que perpetraram os meus; uma obra não perde seus méritos só porque foi escrita contra mim. Salvo quanto à razão essencial do debate (pois sou e continuarei católico), mantenho-me equânime e indiferente: fora das exigências da guerra, não desejo nenhum mal a meus inimigos” (“[B] Aus presens brouillis de cet estat, mon interest ne m’a faict mesconnoistre ny les qualitez louables en nos adversaires, ny celles qui sont reprochables en ceux que j’ay suivy. [C] Ils adorent tout ce qui est de leur costé: moy je n’excuse pas seulement la plus parte des choses que je voy du mien. Un bon ouvrage ne perd pas ses graces pour plaider contre ma cause. [B] Hors le neud du debat, je me suis maintenu en equanimité et pure indifference. [C] <<Neque extra necessitates belli precipuum odium gero>>”. Michel de Montaigne. *Essais*, III, 10, 1012BC).

⁷⁸ GIDE, André. *O pensamento vivo de Montaigne*, 1975, p. 23.

constantemente alvo da suspeita de estar defendendo o interesse alheio.⁷⁹ Acho que não seja exagero dizer que para os católicos ele era um protestante potencial e para os protestantes um católico travestido de reformista. Como bom cético que era não deixava se levar pela doutrina católica e muito menos pelas mudanças trazidas pela ideologia protestante, ao mesmo tempo que não se punha contra nenhuma delas, porque fazia parte dos costumes da sua época e, portanto, deviam ser respeitadas.

O mais curioso nessa questão é perceber que na maioria das vezes o problema não reside em divergências teológicas. A ideologia religiosa figura em um segundo plano. A ambição política e a disputa pelo poder entre governantes são o fio condutor que determinam o rumo dos conflitos. Pouco importava a preocupação com o destino da própria religião. Montaigne tirava proveito disso, o que pode ser percebido, pelo simples fato dele ser indiferente à estima exagerada que os seus contemporâneos davam ao dever de seguir e defender com unhas e dentes uma determinada religião. Como veremos mais adiante, essa indiferença teve um preço. Os *Ensaíos* foi considerado um texto perigoso e contraproducente no que diz respeito à disseminação da fé cristã. Pascal, que viveu no século posterior ao de Montaigne, criticou severamente a forma de pensar do ensaísta, considerando o seu ceticismo moral e antropológico como um inimigo ferrenho, que afasta o ser humano da busca pelo conhecimento:

(...) a reprovação de Pascal, parece-me, não visa apenas um ato de orgulho, mas, mais profundamente, o pecado de desespero cometido por Montaigne quando, em vez de responder à morte por um ato de fé na promessa divina, recorre à literatura, à arte, para traçar de sua vida uma imagem confiada à posteridade.⁸⁰

Para enfrentar a morte Montaigne abre mão do conforto propiciado pela fé religiosa. Pouco importa a possibilidade de uma vida após a morte e menos ainda a ideia de um julgamento divino. A morte é encarada como um fato concreto e para ela é preciso

⁷⁹ André Tournon conta sobre as aventuras do ensaísta, que conseguiu milagrosamente escapar ileso, em meio aos incontáveis casos de violência decorrentes dos conflitos religiosos: “Em outubro de 1587, recebe Henrique de Navarra. Em janeiro de 1588, põe-se a caminho de Paris, provavelmente encarregado de expor a Henrique III a possibilidade de uma reconciliação que o liberaria da tutela dos Guise. A viagem é movimentada: Montaigne cai nas mãos de um destacamento protestante, depois nas de uma tropa de membros da liga; é solto, alcança Paris, torna a partir depois da jornada das Barricadas para seguir o rei em fuga, em direção a Chartres e a Rouen, retorna para lá em julho, é encarcerado, dia 10, na Bastilha, pelos da liga, liberado na mesma tarde por intervenção de Catarina de Médicis e de Henrique de Guise” (TOURNON, André. *Montaigne*, 2004, p. 76).

⁸⁰ STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*, 1992, p. 42.

estar armado e preparado. Nesse sentido Montaigne age como um legítimo filósofo helenista. Pensa que os exercícios para a morte devem ser encarados como algo vívido. Aceitar a própria finitude e a certeza de que seremos esquecidos. Conviver com a suspeita de não haver nada depois da morte e com a ideia de total aniquilamento. A fragilidade da vida humana faz com que a morte seja um acontecimento sempre presente. Dessa forma, a responsabilidade está nas mãos do indivíduo, que independe de uma influência extra-divina para vivenciar a experiência da morte de maneira virtuosa. Montaigne encontrou na miscelânea que reúne poesia, literatura e filosofia um caminho mais palpável, para esclarecer aquilo que talvez seja o maior dos mistérios. Ao ir ao encontro da morte cometendo a ousadia de desafiá-la, Montaigne não deixa de reconhecer que a finitude da vida permanecerá para sempre como um enigma indesvendável.

3.2. A renúncia de Pascal às filosofias de Epíteto e Montaigne: uma análise sobre o *Colóquio com o Senhor de Saci*

O *Colóquio com o Senhor de Saci* é uma obra atribuída à Pascal cuja dúvida sobre a real autoria rendeu uma série de discussões em torno da desconfiança sobre quais foram as verdadeiras condições e sobre as etapas que levaram à produção desse texto.⁸¹ É um diálogo que supostamente reproduz uma conversa de Pascal com o seu confessor e mentor religioso, Louis Isaac, mais conhecido como Senhor de Saci. A discussão consiste em uma análise dos ensinamentos de Epíteto e Montaigne, que aparecem como representantes das duas mais notáveis escolas helenísticas, o estoicismo e o ceticismo. Esse diálogo marca um momento importante na vida de Pascal, quando ele resolve deixar de lado a pesquisa filosófica e passa a se dedicar exclusivamente ao estudo da teologia. Mas isso teria um preço e é exatamente disso que trata o texto: há uma exigência feita pela Senhor de Saci para que Pascal se liberte das influências desses filósofos e siga uma direção mais favorável ao Evangelho de Cristo. Pascal revela a sua predileção pelos dois filósofos e de como era difícil para ele superar os argumentos de ambos. Ao fugir de um, acabava inevitavelmente caindo nas armadilhas do outro.

Pascal exalta a filosofia de Epíteto e diz que os seus ensinamentos conduzem a um verdadeiro alinhamento com a experiência religiosa, mas por outro lado critica a sua confiança excessiva nos poderes da razão. O estoicismo de Epíteto compreende a natureza humana como dotada de um poder extraordinário, capaz de superar todas as intempéries,

⁸¹ Jaimir Conte, na apresentação da sua tradução, explica um pouco da complexidade dos fatos que remontam à verdadeira origem do texto de Pascal: “Publicado pela primeira vez em 1728, o *Colóquio com o senhor de Saci sobre Epicteto e Montaigne* não é, estritamente falando, um texto de autoria do próprio Pascal. Trata-se de uma reconstrução de um diálogo ocorrido em janeiro de 1756 entre Pascal e o seu confessor e também diretor da abadia de Port-Royal des Champs, o Senhor de Saci. A reconstrução foi realizada pelo secretário do Senhor de Saci, Nicolas Fontaine, nas suas *Mémoires* redigidas em 1696. Alguns estudiosos da obra de Pascal sustentam que o texto não é o resultado estenográfico de uma conversa como disto poderia dar a impressão as *Memórias* de Fontaine, graças a quem ele foi conservado. Não se trata também da reconstituição feita de memória do diálogo. Paul-Louis Couchoud e, depois dele, Geneviève Delassault viram neste texto fragmentos de cartas arranjadas sob a forma de conversação. Para Pierre Courcelle, Fontaine teria trabalhado a partir de compilações de excertos de Epicteto, de Montaigne e de Santo Agostinho, feitos por Pascal e pelo Senhor de Saci em vistas de um colóquio que teria efetivamente acontecido. Segundo Jean Mesnard, o que Fontaine teve em mãos ao redigir suas *Mémoires*, foi um documento de um tipo extremamente divulgado, um escrito composto pelo próprio Pascal, encontrado entre os papéis do Senhor de Saci, nas margens do qual este tinha feito suas observações. Fontaine, neste caso, teria simplesmente sintetizado os vários elementos de que dispunha” (PASCAL, Blaise. *Colóquio com o Senhor de Saci: sobre Epicteto e Montaigne*, 2005, p. 185–186).

toda turbulência e perturbação provocada pelo mundo exterior. É verdade que a lógica ascética que perpassa a filosofia estoica parte de premissas completamente diversas das pregadas pelo pensamento cristão. O estoico deposita apenas em si mesmo o compromisso de viver virtuosamente. O cristão, em contrapartida, é incrédulo no que diz respeito à perfeição da razão humana e acredita que a santidade e a virtude sejam resultados de uma interferência divina. A questão da miséria da natureza humana, alicerce do cristianismo, vai de encontro com o idealismo dos estoicos. Acusa Pascal, Epíteto ignora os limites da natureza humana e dá à ela um dever que vai além das suas próprias capacidades. O ascetismo de Epíteto foi uma referência para o modo de vida austero que era disseminado pelos mosteiros espalhados pela Europa. Não há como negar a influência do estoicismo no desenvolvimento da teologia cristã. Na patrística, talvez mais do que na escolástica, há um enorme sentimento de identificação com as práticas e os ensinamentos que foram deixados pelos estoicos e pelos neoplatônicos. Mas quando a questão da fé religiosa entra em jogo não há como equalizar uma tradição com a outra. Para Pascal, Epíteto exige da natureza humana algo que ela não pode atingir por si mesma, a tão sonhada virtude, que para um cristão só pode ser realizada por intermédio de uma revelação divina.

O pirronismo de Montaigne seria um perigo ainda maior para as ambições de Pascal. O seu desprezo pelo homem e a total descrença no poderio da razão provocam um niilismo sem precedentes, que põe o homem em um estado de miséria espiritual. Nem mesmo a fé seria capaz de nos livrar dos vícios, parte essencial da nossa natureza, fraca e imperfeita, contraditória e ambivalente. Seria Montaigne um inimigo da cristandade?

Perdoar-se-ia aos filósofos de outrora, que se chamavam Acadêmicos, por colocarem tudo em dúvida. Mas que necessidade tinha de distrair seu espírito renovando uma doutrina que é considerada agora pelos cristãos como uma loucura? (...) e como dizeis sobre Montaigne que é pela dúvida universal que ele combate os heréticos de seu tempo, foi também por essa mesma dúvida dos Acadêmicos que Santo Agostinho abandonou a heresia dos maniqueus. (...) Reconheceu com quanta sabedoria São Paulo nos adverte para não nos deixarmos seduzir por estes discursos. Pois ele confessa que há nisso certo encanto que arrebatava. Às vezes acredita-se que as coisas são verdadeiras só porque são ditas de maneira eloquente.⁸²

Parece um pouco contraditório pensar que Montaigne tenha usado o método pirrônico da dúvida universal como uma estratégia para confrontar os heréticos do seu tempo (leia-se

⁸² PASCAL, Blaise. *Colóquio com o Senhor de Saci: sobre Epicteto e Montaigne*, 2005, p. 197–198.

os protestantes) e ao mesmo tempo isso tenha se tornado um problema para os próprios católicos. Como um agente da Contra-Reforma ele seguiu uma direção perigosa. Os protestantes buscavam relativizar a autoridade da tradição tirando-a das mãos do Vaticano. Montaigne vai mais longe e questiona a própria autoridade do cristianismo enquanto ideologia dominante. Se a proposta dos luteranos e calvinistas era libertar os cristãos de uma instituição corrompida e desvirtuada do seu verdadeiro objetivo religioso e espiritual, Montaigne é infinitamente mais ousado ao se ver livre da obrigação de se identificar com o cristianismo. Veja a menção de Pascal ao conselho de São Paulo que via nessa visão relativista de mundo um sério risco para a disseminação do Evangelho. O ceticismo levado até as últimas consequências se transforma em um parceiro indissociável da sofística, pois ambos acabam por sustentar que a verdade de um discurso é nada mais nada menos que resultado da sua eloquência, isto é, o critério está na beleza e no poder de sedução e convencimento do ouvinte / leitor. Para Pascal, Montaigne é um risco potencial, porque desqualifica o tipo de relação que o cristão tem com a religião, ao ignorar qualquer possibilidade de existência de uma influência divina sobre a natureza humana. Nesse sentido podemos dizer que Montaigne pensa como um filósofo helenista: a responsabilidade ética é depositada única e exclusivamente no sujeito. O forte poder de influência da filosofia ensaística e o estilo livre de Montaigne incomodaram os pensadores cristãos, que se viam em um beco sem saída, pois não conseguiam manipular os seus escritos para fazer deles um veículo de pregação da fé religiosa.

Do ponto de vista da fé, é perfeitamente justificado considerar Montaigne um autor que, depois de haver humilhado a razão humana, “age como pagão” (Pascal), ao invés de se render aos argumentos da religião. A fé reconhece a autoridade em uma Palavra anterior: o mundo e a vida humana não lhe são legíveis senão secundum scripturas. Montaigne, em compensação, discerne no passado uma multiplicidade de discursos diversos, filosóficos ou religiosos, surpreende-se com eles, admira alguns, mas se fixa mais ainda em suas contradições: a questão da autoridade permanece irresolúvel.⁸³

Jean Starobinski, em *Montaigne en mouvement*, comenta sobre a relação conflituosa de Montaigne com o cristianismo. Segundo ele, Pascal chega até mesmo a afirmar que o ensaísta age como se fosse um filósofo pagão.⁸⁴ Montaigne bebeu nas fontes

⁸³ STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*, 1992, p. 246–247.

⁸⁴ No capítulo em que analisa a presença do estoicismo na França, Zanta comenta a estranha relação de Montaigne com o catolicismo. Ao mesmo tempo em que se considerava um fiel à Igreja, o ensaísta nutria um ideal moral com raízes fincadas na literatura pagã: “Ces demi-croyants n'ont donc point l'âme chrétienne, ils ont l'âme remplie d'un autre idéal, et c'est de cet idéal tout païen qu'ils vivent au dedans,

dos grandes poetas da Antiguidade – como Homero e Virgílio – sendo natural para ele o gosto pelas narrativas do paganismo greco-romano, uma fonte riquíssima de ensinamentos. Devemos salientar que chamar Montaigne de “pagão” não significa dizer que ele seja seguidor de alguma seita pagã. Analisar sob esse ponto de vista seria anacrônico e absurdo. Starobinski toca em um ponto fundamental, ao dizer que o ensaísta está muito mais interessado no contraste e na diversidade de manifestações da natureza humana, sejam elas literárias, filosóficas ou religiosas. Montaigne põe em prática um relativismo antropológico, no qual qualquer tentativa de julgar uma crença como superior à outra, acaba por se tornar uma tarefa insustentável e sem o menor sentido.⁸⁵ É intrigante pensar que em meio ao intenso fogo cruzado entre católicos e protestantes, Montaigne tenha conseguido enxergar tão além do seu tempo, deixando como legado uma lição de civilidade e tolerância para a cultura renascentista.

Assim como Ulysses, o jovem estudante que deseja atingir a sabedoria filosófica deve viajar por terras estrangeiras e trilhar um longo caminho antes de voltar para casa. Uma lógica similar se aplica ao uso que Pascal faz de Epíteto e Montaigne. (...) A leitura de Epíteto e Montaigne, cujas mensagens são de muitas formas alheias ao cristianismo, é paradoxalmente o melhor caminho de retorno à fé cristã. (...) Isso é notável, contudo, pois de acordo com a tradição retórica as metáforas de Pascal são políticas. Ele discute a possibilidade de uma “aliança” entre Epíteto e Montaigne. Adverte então que em vez de “paz” a união desses dois autores resultaria em “guerra e destruição generalizada”.

tandis qu'au dehors ils n'omettent rien des prescriptions de l'Église, et voilà aussi pourquoi nous trouverons parmi ces sages un Montaigne, qui témoignera en toute occasion de sa soumission au catholicisme, mais dont l'idéal moral n'a rien de chrétien. Ne nous étonnons donc point de cette floraison d'oeuvres morales à tendances stoïciennes qui va s'épanouir; elles sont l'expression des idées générales qui circulent partout; elles vont d'autre part se rencontrer avec les idées philosophiques chrétiennes que les philologues, par leurs éditions savantes, avaient remises en honneur” (ZANTA, Léontine. *Renaissance du Stoïcisme au XVI Siècle*, 1914, p. 25).

⁸⁵ Um ótimo exemplo é a maneira como Montaigne encara o canibalismo praticado pelos índios brasileiros no ensaio *Des cannibales* (I, 31), o que na visão de um europeu era um ato frio de crueldade, para um índio era algo natural que fazia parte dos seus costumes: “[A] Não me parece excessivo julgar barbáros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave que assar e comer um homem previamente executado” (“[A] Je pense qu’il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu’à le manger mort, à deschirer, par tourmens et par géenes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l’avons, non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger apres qu’il est trespassé”. Michel de Montaigne. *Essais*, I, 31, 209A). Quantos atos mais abomináveis já foram praticados sob o pretexto da crença religiosa. Torturas e execuções, crueldade praticada com a vítima ainda em vida, enquanto o canibalismo é uma prática que não provoca nenhum sofrimento. Montaigne alude aos inúmeros eventos de violência que ocorreram por causa da guerra religiosa e critica a postura hipócrita dos europeus que condenam essa prática, enquanto embaixo dos seus olhos ocorrem diversas atrocidades infinitamente maiores.

Para todos aqueles que são familiarizados com o restante da obra de Pascal, sua linguagem traz à tona a imagem da guerra civil que é tão importante nos Pensamentos (e no pensamento político do século dezessete). O que Pascal está sugerindo é que associar Epíteto e Montaigne colocando-os, lado a lado, resultaria fatalmente em guerra civil.⁸⁶

O caminho por entre esses dois filósofos seria então fundamental na busca pela sabedoria, sendo até mesmo cogitado que através deles seria possível ser conduzido a um retorno triunfante ao cristianismo. O ponto de partida do diálogo é o de quem usufruí livremente dos dois autores. Ao se referir à uma suposta receita mágica, que põe em um mesmo pacote estoicismo e ceticismo, Pascal estaria usando uma linguagem alegórica. Conforme afirma Pierre Force, em *Inovation as Spiritual Exercise: Montaigne and Pascal* (p. 32), essas duas filosofias levam de um lado e do outro à extremos e se mal interpretadas podem se tornar uma arma poderosa, levando ou à uma soberba desmedida ou à um pessimismo quase que suicida. O medo que reside nas entrelinhas do diálogo, segundo Force, é o de como essas duas influências poderiam acirrar os ânimos e aprofundar ainda mais a crise religiosa no contexto da França da primeira metade do século XVII. Tanto um como outro induzem à heresia e são inconciliáveis com os ensinamentos católicos que Pascal pretende defender a qualquer custo. A grande questão talvez seja o receio de Pascal, de como as influências de Epíteto e Montaigne, poderiam se tornar instrumentos poderosos nas mãos dos reformistas e aprofundar ainda mais a crise religiosa.

Epíteto trata a razão humana com extrema soberba dando a ela um peso excessivo impossível de carregar. Montaigne, ao contrário, despreza a razão e relega o homem a um estado de impotência. Temos, então, de um lado o idealismo exasperado dos estoicos e do outro o profundo niilismo dos cétricos. De acordo com o Senhor de Saci ambos são incompatíveis com o pensamento cristão e a teologia jansenista. Por esse motivo a exigência para a conversão de Pascal foi que ele abrisse mão dos dois filósofos e aceitasse

⁸⁶ “Like Ulysses, the young student who wants to reach philosophical wisdom must travel through foreign lands and take the long way around before he comes home. A similar logic applies to Pascal’s use of Epictetus and Montaigne. (...) Reading Epictetus and Montaigne, whose messages are in many ways foreign to Christianity, is paradoxically the best way of coming home to the Christian Faith. (...) It is remarkable, however, that in keeping with the rhetorical tradition Pascal’s metaphors are political throughout. He discusses the possibility of an ‘alliance’ between Epictetus and Montaigne. He then warns that instead of ‘peace’ the coming together of these two authors would result in ‘war and general destruction’. For anyone familiar with the rest of Pascal’s work, this language brings up the imagery of civil war that is so important in the *Pensées* (and in seventeenth-century political thought in general). What Pascal is suggesting is that putting Epictetus and Montaigne together will result in civil war” (FORCE, Pierre. *Inovation as Spiritual Exercise: Montaigne and Pascal*. 2005, p. 32).

a ideia de que a “graça”, uma segunda instância da natureza humana, atua sobre a alma e conecta-a com o divino.

Não podemos deixar de considerar que além de todo esse debate em torno do pano de fundo da guerra religiosa, há nesse texto um enaltecimento dos dois filósofos demonstrando como ambos prevaleciam no contexto intelectual em que Pascal vivia, figurando como referências fundamentais de um movimento de resistência à herança escolástica e aristotélica, uma herança que se manteve viva mesmo após o surgimento de uma nova era que posteriormente viria a ser reconhecida como renascentista.

CAPÍTULO 4

4.1. A escrita como exercício espiritual no Renascimento e no Helenismo

Os *Ensaaios* possuem um estilo de texto muito semelhante ao lirismo e à tendência em escrever na primeira pessoa, que aparece de forma significativa nas *Meditações* de Marco Aurélio. Cada ensaio é, em si mesmo, a consumação de um exercício. Montaigne busca expor as manifestações do seu espírito, lançar um olhar crítico sobre seus pensamentos e fazer da escrita ensaística um espelho das suas ideias, de forma que pudesse ter uma melhor compreensão sobre si mesmo. Apesar de haver um aspecto que diferencia a maneira como Montaigne entende e desempenha o exercício filosófico da escrita.⁸⁷ Estoicos e epicuristas consideram previamente o propósito dos exercícios, práticas que apontam para a implementação dos seus respectivos princípios, não passíveis de dúvida e muito menos de variação. O motivo que impulsiona esses filósofos a se esforçarem nesses exercícios constantemente, é viver em conformidade com a doutrina e manter arraigado na memória os seus ensinamentos. Ao invés disso, no contexto dos *Ensaaios*, seria inconcebível vislumbrar uma meta definitiva, que seja anterior e independente de cada ensaio. A escrita, para Montaigne, se perfaz enquanto exercício nos meandros do próprio texto, não havendo nenhum alvo prévio que seja definido de antemão. É um conceito de método que não se restringe à um procedimento definido antecipadamente, porque a todo momento surgem novas ideias e as coisas mudam de figura, há um movimento dinâmico e versátil na escrita ensaística em que o aspecto inventivo está a todo tempo em voga.

O ensaio é uma forma de expressão ambígua, não há um desfecho e a obra nunca aparenta estar acabada. É um trabalho artístico e poético, vai muito além da questão meramente estilística e textual, pois o ensaio é concebido como uma experiência vitalíssima, na qual o autor revela seus mais profundos pensamentos. Chama atenção que

⁸⁷ “(...) se para epicuristas, platônicos, estoicos, etc, a finalidade de exercitar-se é definida de antemão, para o ensaísta, justamente porque o conhecimento é transformação – e tanto no sentido de aperfeiçoamento, quanto no risco sempre presente de deformação –, finalidades e meios terão que ser reinventados e reavaliados continuamente uns em relação com os outros” (AZAR, Celso. *Morte e prazer: sobre a noção de exercício em Montaigne*, 2013, p. 187).

em Montaigne as coisas nunca possam ser reduzidas à um debate estritamente linguístico, pensar desse jeito seria insuficiente, uma vez que o ensaio é uma manifestação espontânea das constantes transformações vividas pelo autor. A espontaneidade, a tolerância e a linguagem franca do ensaísta, fizeram do seu estilo uma evolução da forma de escrita que prevalecia no século XVI – as *leçons* – em que os autores renascentistas buscavam fazer das suas obras uma miscelânea de ideias e pensadores mais eminentes.

Os *Ensaio*s foram compostos em forma de solilóquio, um discurso em primeira pessoa, no qual o autor estabelece um diálogo consigo mesmo. Não que sejam apenas um modesto falar com si próprio, uma vez que o ensaio instaura múltiplos diálogos com diversos autores e leitores. Peter Burke afirma que nos *Ensaio*s existem quatro interlocutores com quem Montaigne se comunica:

*Montaigne escrevia com um estilo deliberadamente oral, conversacional. (...) Ele estabelecia diálogo ou conversação com quatro interlocutores: com o outro, consigo mesmo, com escritores anteriores e com futuros leitores.*⁸⁸

Há uma polissemia peculiar ao discurso de Montaigne, que confronta uma variedade de autores através de um uso irrestrito de citações. Ele imagina, a princípio, uma conversa expressa do autor consigo mesmo, bem como um diálogo do autor com o leitor. Estabelece, além disso, diálogos com uma diversidade de autores antigos e hodiernos. O quarto e último dos interlocutores é de certa forma o menos tangível, se restringindo à projeção dos leitores que porventura virão, os que estão na posteridade. Isso significa que a maneira como o autor se enxerga no cenário histórico do seu tempo, está de certa forma intimamente ligada à maneira como o autor se lança para o futuro. A discussão com os autores antigos e a projeção dos futuros leitores giram em torno do mesmo eixo. Montaigne filosofa na medida em que dialoga com grandes personagens da filosofia, como Sêneca e Plutarco, autores pelos quais nutria um enorme fascínio.

Os ensaios são textos essencialmente assistemáticos, isto é, textos em que não há uma estrutura rígida. Montaigne não aspira chegar à nenhuma conclusão definitiva, seus ensaios dão sempre a impressão de que fica alguma coisa pendente, não havendo um término ao fim de cada capítulo. Isso ocorre porque o gênero ensaístico, foi elaborado com a intenção de imitar o domínio da oralidade dentro do âmbito da escrita. Possui a

⁸⁸ BURKE, Peter. *Montaigne y el arte del diálogo*, 2008, p. 5.

desorganização e a mesma fluidez de uma conversa factual. Embora Montaigne não estivesse mais preocupado com a eloquência do texto do que com a sua espontaneidade, ele tinha plena consciência dos efeitos que o estilo da sua escrita causava nos leitores. Um texto extravagante e rico em significado, forte o bastante para resistir às más interpretações.

(...) existem textos escritos que deixam marcas vivas de uma situação oral prévia, e inclusive textos que não deixam de ser, apesar de sua condição escrita, estímulo para um ágil diálogo com supostos leitores. Nesse sentido, é destacável a brilhante leitura que Peter Burke tem feito dos Ensaaios de Montaigne em chave de diálogo. A explicação dos Ensaaios a partir de uma forma de comunicação propriamente oral, se bem apresentada como tal, supõe, sobretudo, estabelecer diversas conversações com o leitor (real ou implícito) e com os próprios autores precedentes (Burke aponta o uso criativo da citação como um indício desse diálogo, ideia do teórico russo Bajtin). Este diálogo constante entre autor e leitor conduz às certas condições, entre as que vale destacar o predomínio do eu (a representação do autor como tema mesmo da obra não é um feito casual ou acessório para compreender a natureza dialógica dos Ensaaios) ou a deliberada ausência de uma ordem ou esquema na hora de abordar os diferentes assuntos que vão sendo tratados.⁸⁹

Francisco Jurado fala sobre a importância do “eu”, como ponte para os diálogos que o autor pretende desenrolar. Montaigne pinta a si mesmo propositadamente como objeto da sua obra. Os *Ensaaios* além de refletirem toda a dinâmica de uma conversa autêntica, seguem o preceito de que o autor é o tema central da sua obra. Quando cita outros autores, ele visa nada mais nada menos que a compreensão de si próprio. Jamais obteremos uma noção histórica linear da filosofia a partir dos *Ensaaios*. Ao invés disso, a citação criativa, da qual Peter Burke fala, tece um diálogo complexo com os antigos autores da filosofia. Montaigne está sempre disposto a mudar de ideia e não se afixa demais à uma única tendência. Ele faz sempre questão de evidenciar sua autocrítica, que em alguns momentos parece até mesmo um menosprezo contra sua pessoa. Se ele é o

⁸⁹ “(...) hay textos escritos que dejan huellas vivas de una situación oral previa, e incluso textos que no dejan de ser, a pesar de su condición escrita, acicate para un ágil diálogo con supuestos lectores. En este sentido, es destacable la brillante lectura que Peter Burke ha hecho de los Ensayos de Montaigne en clave de diálogo. La explicación de los Ensayos a partir de una forma de comunicación propiamente oral, si bien presentada explícitamente como tal, supone, sobre todo, establecer una suerte de conversación con el lector (real o implícito) y con los propios autores precedentes (Burke señala el uso creativo de la cita ajena como un indicio de ese diálogo, idea deudora del teórico ruso Bajtin). Este diálogo constante entre autor y lector conlleva ciertas condiciones, entre las que cabe destacar el predominio del yo (la representación del autor como tema mismo de la obra no es un hecho casual o accesorio para comprender la naturaleza dialógica de los Ensayos) o la deliberada ausencia de un orden o esquema a la hora de abordar los diferentes asuntos que se van tratando” (JURADO, Francisco García. *La oralidad escrita del saber: Aulo Gelio e Michel de Montaigne*. Madrid).

ponto central dos *Ensaaios*, então cabe se apresentar com inteira naturalidade e descontração.

[A] *Não busco nos livros senão o prazer de um honesto passatempo; e nesse estudo não me prendo senão ao que possa desenvolver em mim o conhecimento de mim mesmo e me auxilie a viver e morrer bem.*⁹⁰

A leitura, sempre que em doses elevadas, maçante e aborrecida, pode ser nociva ao espírito do leitor. Nessa passagem do ensaio *Des livres* (II, 10), Montaigne visivelmente faz uma crítica à escrita, que deve ser uma prática voltada para o interesse individual, uma ocupação ociosa que aperfeiçoa e enobrece o espírito. Não seria razoável levar a escrita tão à sério, salvo no que concerne ao conhecimento de si e à arte de bem viver. Há uma crítica direcionada à ideologia da sua classe social: o quão a metafísica escolástica é inócua e como a concepção pedagógica renascentista – “cientificista” – reduz o papel do aprendiz a um limite muito estreito fazendo com que haja uma crescente exigência de especialização.⁹¹

Esse tema foi desenvolvido mais acuradamente no ensaio *Du pedantisme* (I, 25):

[C] *Ensinam-nos os exemplos do que se verificou nesse governo e nos do mesmo tipo, que o estudo das ciências amolece e efemina as coragens mais do que as robustece e as torna aguerridas. A nação mais poderosa que existe neste momento é a dos turcos, povo que igualmente estima as armas e despreza as letras. Roma foi mais valente antes de se tornar sábia. Os países mais belicosos de nossos dias são aqueles em que o povo mais grosseiro e ignorante. Tem-se a prova nos citas, nos persas, em Tamerlão. Quando os godos saquearam a Grécia, o que evitou se incendiassem as bibliotecas foi ter tido um deles a ideia de deixar os livros intatos a fim de que seus inimigos com eles se distraíssem e neles encontrassem uma ocupação sedentária e ociosa, capaz de afastá-los do serviço militar.*⁹²

⁹⁰ “[A] Je ne cherche aux livres qu’à m’y donner du plaisir par un honneste amusement; ou si j’étudie, je n’y cherche que la science qui traite de la connoissance de moy mesmes, et qui m’instruise à bien mourir et à bien vivre” (Michel de Montaigne. *Essais*, II, 10, 409A).

⁹¹ Sobre a análise que Montaigne faz sobre as convicções da nobreza francesa do seu tempo e do seu respectivo projeto pedagógico, ver o seguinte artigo: “A censura aos especialistas nos *Ensaaios* possui um alvo bastante concreto: a estrutura social do século XVI não permitindo a realização plena do modelo do homem cultivado em todos os sentidos, a estratificação social reproduz-se na esfera da atividade intelectual (...). De um lado, o volume de trabalho requerido pela redescoberta da herança antiga cria um novo tipo de especialista: o humanista – e, em relação à Idade Média, começa a prevalecer a especialização no trabalho científico” (AZAR, Celso. *Montaigne: ceticismo e educação*, 2012, p. 103).

⁹² “[C] Les exemples nous apprennent, et en cette martiale police et en toutes ses semblables, que l’étude des sciences amollit et effemine les courages, plus qu’il ne les fermit et aguerrit. Le plus fort Estat qui paroisse pour le presente au monde, est celuy des Turcs: peuples egalemt duicts à l’estimation des armes et mespris des lettres. Je trouve Rome plus vaillante avant qu’elle fust sçavante. Les plus belliqueuses nations en nos jours sont les plus grossieres et ignorantes. Les Scythes, les Parthes, Tamburlan nous servent à cette preuve. Quand les Gots ravagerent la Grece, ce qui sauva toutes les libraires d’estre passées au feu, ce fut un d’entre eux qui sema cette opinion, qu’il failloit laisser ce meuble entier aux ennemis, propre à les

Esse trecho é interessante porque reúne diversos exemplos de civilizações que se tornaram poderosas do ponto de vista político e altamente desenvolvidas, mesmo relegando as letras à um segundo plano. Um outro exemplo que aparece em uma outra passagem deste capítulo, é a preferência de Montaigne pelos espartanos em detrimento dos atenienses.⁹³ Segundo ele, os romanos tiveram seu auge no momento que mais se dedicaram à atividade militar. Refere-se aos turcos, aos citas e aos persas como sociedades que serviram como modelos de supremacia do poder bélico. E, mais ao fim, conta uma história sobre os godos, de quando esses guerreiros invadiram a Grécia e surpreendentemente resolveram não incendiar as bibliotecas, pois acreditavam que deixando-las intactas manteriam uma excelente distrativo que afastaria os inimigos do treinamento militar. É claro que nisso tudo não podemos deixar de notar um pouco de humor e sátira numa forma de ironia contra os intelectuais do seu tempo.

Nesse capítulo, Montaigne ataca tanto o intelectualismo escolástico quanto a erudição renascentista, acusando-os de fazerem com que a educação se perca numa ostentação supérflua de saberes.⁹⁴ O conhecimento enciclopédico não eleva ninguém ao patamar de sábio, pois para o ensaísta, erudição e sabedoria são coisas completamente

destourner de l'exercice militaire et amuser à des occupations sédentaires et oysives" (Michel de Montaigne. *Essais*, I, 25, 143–144C).

⁹³ Esparta era um Estado que tinha as suas atividades voltadas unicamente para fins militares. Atenas, por outro lado, era um Estado que tinha seus alicerses na arte, na filosofia e na retórica. No primeiro a única coisa que importava era a guerra, no segundo a capacidade de discursar em público: “[A] Conta-se que se iam buscar em outras cidades da Grécia retóricos, pintores, músicos e na Lacedemônia os legisladores, os magistrados e comandantes de exército. Em Atenas aprendia-se a bem falar; lá, a bem fazer. Numa a discutir nas controvérsias dos sofistas e a penetrar o verdadeiro sentido das frases artificialmente constituídas; noutra, a defender-se contra as tentações da volúpia e a encarar com coragem os reverses da sorte ou a morte que nos ameaça. Aqueles a discorrer, estes a agir; contínuo exercício de língua de um lado; e, de outro, da alma” (“[A] On alloit, dict-on, aux autres Villes de Grece chercher des Rhetoriciens, des peintres et des Musiciens; mais en Lacedemone des legislateurs, des magistrats et empereurs d’armée. A Athenes on aprenoit à bien dire, et icy, à bien faire; là, à se desmeler d’un argument sophistique, et à rabattre d’un gran corage les menasses de la fortune et de la mort; ceux-là s’embesongnoient apres les paroles; ceux-cy, apres les choses; lá, c’estoit une continuelle exercitation de la langue; icy, une continuelle exercitation de l’ame”. Ibidem. I, 25, 143A).

⁹⁴ “(...) o capítulo *Du pedantisme* (I, 25) – é importante para entender como uma disposição cética com relação às formas da educação então tradicional se impôs para que se pudesse cunhar uma nova pedagogia: no francês médio, a denominação ‘pedante’ significava preceptor, mestreescola, pedagogo, em suma, professor; se a língua francesa retém hoje apenas, como no português, o sentido pejorativo do termo, esta acepção começa a tomar forma no Renascimento – e no texto em questão podemos ver como isto aconteceu: pela reprovação do saber afastado da vida e das preocupações e necessidades cotidianas, e daí negligente com relação à sua dimensão moral ou à sua utilidade no aprimoramento da pessoa humana (...). Atente-se para o fato de que Montaigne ataca, assim, tanto a educação escolástica, quanto certas tendências da pedagogia humanista” (AZAR, Celso. *Montaigne: ceticismo educação*, 2012, pp. 107–108).

distintas. A discussão em torno do que seja efetivamente a sabedoria perpassa os *Ensaaios* como um todo e era um assunto relevante no contexto da filosofia renascentista. Para Montaigne sábios são aqueles capazes de pensarem por si mesmos, quem não é refém do pensamento de outrem e não necessita dos manuais para discursar sobre os assuntos mais importantes. E isso se reflete até mesmo no trabalho do escritor, sua identidade depende da sua capacidade criativa, de produzir algo inteiramente novo que venha da sua própria cabeça:

[B] Quando escrevo, não recorro nem aos livros nem à lembrança que deles tenha, de medo que influam na minha maneira de escrever, sem contar que os bons autores me desesperam e desanimam. Sou como aquele pintor, que tendo representado uns galos de um modo pouco feliz, proibia a seus ajudantes de trazerem galos de verdade ao atelier, a fim de evitar qualquer comparação.⁹⁵

Sua estratégia é abrir mão de qualquer influência externa e mergulhar no íntimo do seu ser, para conseguir produzir algo autêntico. A narrativa usada por Montaigne explicita a essência do fazer poético em uma formidável comparação com a pintura. O compositor dos *Ensaaios* é semelhante ao pintor que ao tentar reproduzir alguns galos na sua tela, desistiu de imitar os animais vivos e optou por representá-los a partir da sua imaginação.

Montaigne ressalta o valor da vivência e da experiência individual para se alcançar um modo de vida genuinamente filosófico. De nada vale se perder no meio de incansáveis leituras se se descuida da própria conduta. Uma boa conversa, ao vivo e a cores, seria então imprescindível para elevar o vigor do espírito: “[B] A frequência dos livros é uma atividade calma e fraca, que não entusiasma, enquanto a conversação ensina e exercita ao mesmo tempo”.⁹⁶ A intensidade e a vivacidade de uma discussão real, fomentam a aprendizagem e exercitam a eloquência discursiva. Não se aprende a falar bem em público lendo. Em *De l’art de conferer* (III, 8), Montaigne defende que dialogar e suportar as adversidades de uma conversa concreta é o único caminho que leva ao desenvolvimento pleno das habilidades oratórias.

⁹⁵ “[B] Quand j’ecris, je me passe bien de la compagnie et souvenance des livres, de peur qu’ils n’interrompent ma forme. Aussi que, à la verité, les bons auteurs m’abattent par trop et rompent le courage. Je fais volontiers le tour de ce peintre, lequel, ayant miserablement representé des coqs, deffendoit à ses garçons qu’ils ne laissassent venir en sa boutique aucun coq naturel” (Michel de Montaigne. *Essais*, III, 5, 874B).

⁹⁶ “[B] L’estude des livres, c’est un mouvement languissant et foible qui n’eschauffe point; là où la conference apprend et exerce en un coup” (Ibidem. III, 8, 923B).

Se por um lado Platão escreveu diálogos estruturados como discussões reais, por outro Montaigne inventou uma forma de transmitir a atmosfera da oralidade para o universo da escrita, sem precisar criar o cenário de um diálogo como artifício para representar a fluência do mundo oral.⁹⁷

O estilo das cartas de Sêneca guarda uma profunda semelhança com os escritos de Montaigne. As *Cartas à Lucílio* foi a grande inspiração na fase estoica, onde se vê o exercício da escrita direcionado à superação do medo da morte. O que mostra, no momento inicial da produção dos *Ensaaios*, uma apropriação do modelo estoico, em que o exercício filosófico da escrita tem o propósito de desenvolver e fortalecer o espírito, com a finalidade de extinguir o temor da morte.

Os diários pessoais de Marco Aurélio são um trabalho intelectual muito parecido com o que foi desenvolvido pelo ensaísta. Os dois usam um tipo de linguagem privada, versam sobre suas próprias experiências e ao mesmo tempo discutem os grandes temas que lhe afligem, como a cultura, a filosofia, a política e a religião. Sabemos, como foi dito anteriormente no primeiro capítulo, que Montaigne não teve contato com o texto do imperador romano. Fato esse que não nos impede de confrontá-los e fazermos uma correspondência entre os dois autores.

As *Meditações* são uma espécie de diário pessoal, no qual a escrita é, por si mesma, a realização de um exercício espiritual, que consiste em um ato de ponderação sobre os próprios erros, de crítica das próprias *phantasias*, com o objetivo de corrigir as opiniões equívocas que acometem à alma. Nesse aspecto, Marco Aurélio está em pé de igualdade com Epicuro que via no exercício da escrita um método de “confissão” e também com os cétricos que viam no exercício da linguagem uma função “terapêutica”.

⁹⁷ Platão escreveu diálogos que são claramente o retrato de discussões que ocorreram na vida real, tenham ou não acontecido verdadeiramente. Os ensaios de Montaigne, por outro lado, são monólogos que estabelecem uma interlocução com o leitor. Montaigne escreveu os *Ensaaios* em um período em que muitas obras em forma de diálogo circulavam, sendo então um gênero literário conhecido e influente na sua época: “Es más, los ensayos se escribieron en un momento en que muchos diálogos – por no mencionar obras de teatro – aparecían impresos en Italia, Francia, Inglaterra y España. Famosos ejemplos españoles de este período incluyen *De los nombres de Cristo*, de Fray Luis de León (1583), y *Diálogos de medallas* (1587), de Antonio Agustín. Igualmente, en su ensayo *De los libros*, Montaigne comete lo que llama el <<sacrilégio>> de describir los famosos diálogos de Platón como prolivos y aburridos. Por lo tanto, puede parecer que el autor rechazaba conscientemente la forma del diálogo con el fin de construir un nuevo género literario” (BURKE, Peter. *Montaigne y el arte del diálogo*). O historiador britânico Peter Burke sustenta que os *Ensaaios* são um envide ao diálogo enquanto estilo de escrita. Segundo ele o filósofo francês elaborou um estilo tão sofisticado, ao ponto de ser capaz de se comunicar e estabelecer pontes com autores de diversas épocas. Montaigne teria então criado um novo gênero literário com a pretensão de suplantar a forma de diálogo?

Ambos veem na escrita um exercício que auxilia na superação dos juízos enganosos que distorcem a forma como percebemos e compreendemos as coisas.⁹⁸

Montaigne se situa como um herdeiro dessa tradição – aqui representada pelo estoicismo, ceticismo e epicurismo – estando comprometido com uma finalidade ética por trás da linguagem, que dá à escrita a incumbência de aprimorar e lapidar o modo de vida do filósofo.

⁹⁸ “Esse *lógos* crítico que no seu exercício contínuo tem algo de ‘ascético’, também poderia ser descrito, na tradição cética (pirrônica), como ‘terapêutico’, pois visaria, em última análise, à *ataraxia*, *télos* que coincide com o da escola epicurista, na qual Foucault identifica modalidades específicas de *parrhesia*, a partir de um tratado de Filodemo. Já sua organização em exercício notacional permite aproximações com práticas, sobretudo estoicas, de ‘escritas de si’ (como nas cartas de Sêneca ou nos *Pensamentos* de Marco Aurélio. (...) Em Montaigne, um análogo possível com tais formas de exercício é sugerido no brevíssimo capítulo ‘Da ociosidade’ (I, 8). Alegando propósitos eminentemente pessoais para a escrita de seus textos, o autor descreve suas digressões como ‘quimeras e monstros fantásticos’ que o espírito ocioso lhe produziu. (...) A escrita serviria então para expor seu espírito à correção, ao exibir, à luz da própria contemplação, a ‘inépcia e estranheza’ de tais fantasias. No entanto, essa exposição de erros, que lembra tanto a ‘confissão’ epicurista como a ‘crítica das representações’ estoicas, é singular e um tanto irônica, já que, ao longo dos capítulos, tais ‘quimeras’ terminam por dar o testemunho não de uma inépcia individual, mas daquela ‘estranha natureza humana’ que Montaigne, ao modo pirrônico, inclina-se a acolher e pôr à prova (CARNEIRO, Alexandre. *Exercícios espirituais e parrhesia nos Ensaios de Montaigne*, 2011, pp. 117–118).

4.2. Antemorte e a pintura de si: a escrita como uma arma política no capítulo *De la liberté de conscience* (II, 19)

Ao escrever Montaigne não tinha a menor pretensão de angariar fama ou de deixar seu nome entre os grandes autores que serão lembrados na posteridade. Ele deixa isso bem claro no prefácio *Au lecteur* alegando que a sua obra visa apenas àqueles que fazem parte do seu círculo de convivência:

*[A] Eis aqui, leitor, um livro de boa-fé. Adverte-o ele de início que só o escrevi para mim mesmo, e alguns íntimos, sem me preocupar com o interesse que poderia ter para ti, nem pensar na posteridade. Tão ambiciosos objetivos estão acima de minhas forças. Voltei-o em particular a meus parentes e amigos e isso a fim de que, quando eu não for mais deste mundo (o que em breve acontecerá), possam nele encontrar alguns traços de meu caráter e de minhas ideias e assim conservem mais inteiro e vivo o conhecimento que de mim tiveram. Se houvesse almejado os favores do mundo, ter-me-ia enfeitado e me apresentaria sob uma forma mais cuidada, de modo a produzir melhor efeito. Prefiro, porém, que me vejam na minha simplicidade natural, sem artifício de nenhuma espécie, porquanto é a mim mesmo que pinto. Vivos se exibirão meus defeitos e todos me verão na minha ingenuidade física e moral, pelo menos enquanto permitir a conveniência. Se tivesse nascido entre essa gente de quem se diz viver ainda na doce liberdade das primitivas leis da natureza, asseguro-te que de bom grado me pintaria por inteiro e nu. Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria deste livro, o que será talvez razão suficiente para que não empregues teus lazeres em assunto tão fútil e de tão mínima importância.*⁹⁹

Os *Ensaio*s são uma espécie de autorretrato, uma pintura de si mesmo, retrato fiel e sem fingimento que revela todos os defeitos, vícios e traços da personalidade do seu autor. A escrita é então um exercício de preparação para a morte e os *Ensaio*s são o espelho de um filósofo que buscou de todas as formas desafiar o grande enigma que é a morte. À primeira vista um texto singelo, aonde o autor pretende deixar as suas memórias para um grupo restrito de leitores. Embora isso seja um pouco problemático, uma vez que essa aparente falta de ambição seja, na realidade, uma falsa modéstia, o que faria parte de uma estratégia

⁹⁹ “[A] C’est icy un livre de bonne foy, lecteur. Il t’advertit dès l’entrée, que je ne m’y suis proposé aucune fin, que domestique et privée. Je n’y ay eu nulle consideration de ton servisse, ny de ma gloire. Mes forces ne sont pas capables d’un tel dessein. Je l’ay voué à la commodité particuliere de mes parens et amis: à ce que m’ayant perdu (ce qu’ils ont à faire bien tost) ils y puissent retrouver aucuns traits de mes conditions et humeurs, et que par ce moyen ils nourrissent plus entiere et plus vivve, la connoissance qu’ils ont eu de moy. Si c’eust este pour rechercher la faveur du monde, je me fusse mieux paré et me presanterois en une marche estudiée. Je véus qu’on m’y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice: car c’est moy que je peins. Mes defauts s’y liront au vif, et ma forme naifve, autant que la reverence publique me l’a permis. Que si j’eusse esté entre ces nations qu’on dict vivre encore sous la douce liberté des premières loix de nature, je t’assure que je m’y fusse tres-volontiers peint tout entier, et tout nud. Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre: ce n’est pas raison que tu employes ton loisir en un subject si frivole et si vain” (Michel de Montaigne. *Essais, Au Lecteur*, 3A).

retórica para tirar de si o peso de uma grande responsabilidade e dessa forma desfrutar de uma maior liberdade na composição da sua obra. Hipótese que não exclui o fato de Montaigne pretender fazer dos seus escritos um meio para que seus companheiros pudessem ter dele uma memória legítima após a sua morte.

A pintura de si, obra de vida, adquire seu relevo sobre o fundo melancólico do desaparecimento esperado. A despedida do mundo precede a opção estética e condiciona a atividade de representação literária. A palavra atual prepara-se para afrontar um futuro em que será o substituto, o único vestígio, de um ser desaparecido. Como Carlos V, Montaigne antecipa seus funerais – não para exigir o luxo negro de uma pompa fúnebre, mas para fixar as mais fortes imagens da vida que foge.¹⁰⁰

Starobinski explica com clareza a relevância dessa temática dentro da obra de Montaigne. A atividade literária tem como preceito fundamental a certeza de que em um futuro não muito distante o autor não estará mais vivo: qualquer discussão estética ou filosófica tem o fim da vida como horizonte. Diferente de Carlos Magno que procurou fazer da morte um pretexto para ludibriar e criar uma falsa imagem de uma vida extraordinária, Montaigne pretendia ser o mais verdadeiro possível para que pudesse através dos *Ensaíos* deixar uma imagem real e condizente com a sua vida. Mas em dados momentos parece que o ensaísta deseja a morte, anseia desesperadamente pelo seu desaparecimento, pouco se importando com o fato de ser ou não ser lembrado. Por trás do seu prefácio há um algo mais. Ao pretender fazer do seu texto uma despedida dos seus amigos e familiares, Montaigne acaba estranhamente se afastando e se libertando desse círculo. Como já foi dito anteriormente pode se tratar de uma estratégia retórica. Mas não nos contentemos apenas com essa possibilidade. Para conseguir transmitir um retrato fidedigno da sua imagem foi preciso mergulhar em águas mais profundas e até mesmo trair a proposta de que ele mesmo havia se incumbido. No entanto, será que traição seja realmente a palavra correta a ser usada? Talvez para atingir seu alvo e fazer dos *Ensaíos* um registro das suas memórias, os seus escritos tenham extrapolado as ambições iniciais e se transformado em uma obra muito mais grandiosa do que previam as suas expectativas.

¹⁰⁰ STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*, 1992, p. 42.

Montaigne se compraz em instituir a relação sobre o fundo de uma não-relação de uma situação de ruptura ou de afastamento: com seus “parentes e amigos”, sobre o fundo de seu próprio desaparecimento próximo; com seu leitor, depois de tê-lo dispensado.¹⁰¹

Conforme afirma Starobinski no trecho acima, a suposta pretensão por trás dos *Ensaaios* de ser um texto restrito às pessoas que lhe são íntimas, esconde um outro lado, que visa na realidade provocar um distanciamento dessa vida doméstica. Montaigne caminha sozinho passando por cima das obrigações impostas pelas expectativas de seus leitores. Esse pano de fundo tem como objetivo criar um canal de comunicação, aonde as revelações do seu espírito pudessem ser apresentadas com inteira liberdade, sem nenhum tipo de constrangimento. É o discurso de um filósofo que se situa à beira da morte e busca dar algum sentido para sua vida. A preocupação com a composição de uma imagem ideal, que preservasse seu próprio nome após a morte, tornou-se algo pequeno, perto do enorme desafio de ter a si mesmo enquanto objeto e ponto central de toda a sua obra.

Para Montaigne, que “não ensina” e cuida pouco em agradar essa relação é precária: ele deve conceder a seu leitor o direito de permanecer indiferente ao que “relata”, visto que seu livro não se conforma aos modelos codificados pelas tradições didáticas ou estéticas. Ele não pode lhe impor a autoridade de uma doutrina da qual se fará intérprete, visto que justamente se declara desprovido de qualquer certeza doutrinal.¹⁰²

A relação de Montaigne com os leitores é uma via de mão dupla. Mais do que a própria liberdade, o ensaísta também reivindica a autonomia do leitor para interpretar seus escritos à sua maneira. Por isso Tournon afirma que o leitor dos *Ensaaios* possui o direito de ignorar o que está sendo dito. Montaigne não escreve para qualquer pessoa, foge dos leitores menos atentos, que buscam no seu texto uma linguagem direta e precisa. Os *Ensaaios* miram na direção de um leitor diligente, capaz de distorcer o texto, ler nas entrelinhas, sem se conformar com uma leitura óbvia ou o sentido imediato dado pelas palavras. De acordo com Tournon, se trata de um texto que não se enquadra em nenhum modelo de escrita prévio, a atitude não dogmática e a incerteza das alegações do ensaísta são o que constituem a sua originalidade. Montaigne não fala em nome das seitas filosóficas, mas age a todo tempo como um crítico que aprecia à uma distância segura, para não correr o risco de se comprometer demasiadamente.

¹⁰¹ STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*, 1992, p. 39–40.

¹⁰² TOURNON, André. *Montaigne*, 2004, p. 165–166.

Não são todos os capítulos dos Ensaio que se organizam de maneira tão complexa, ao menos em seu conjunto, mas, assim que tomam certa amplitude, requerem a convivência do leitor “diligente”. O capítulo “Da liberdade de consciência” (II, 19) fornecerá um exemplo disso. Sem poder falar de “miscelânea”, acreditamos reconhecer nele uma estrutura um pouco solta. As primeiras linhas denunciam os “atos muito viciosos” de certas “boas intenções”: excessos dos fanáticos do catolicismo, nas guerras civis contemporâneas; destruição dos “livros pagãos” nos primeiros séculos do cristianismo; e enfim, calúnias dos historiadores cristãos contra Juliano, o Apóstata. Segue-se o elogio deste imperador, ocupando dois terços do capítulo. Depois do que, “para voltar à questão do (s)eu tema” (p. 333), Montaigne expõe as medidas tomadas por Juliano, segundo Amiano Marcelino, para assegurar a liberdade de consciência, a fim de estimular as controvérsias das seitas cristãs e destruir assim, pelas suas divisões, a nova religião. Ele contrasta, no entanto, que o rei da França acabara de tomar uma decisão análoga com a finalidade contrária de apaziguar as dissensões entre católicos e protestantes. (...) os mais escarniçados membros da liga poderiam ter retomado, por conta própria, a primeira conjectura e ter acusado Henrique III de ter desejado, como Juliano, “atizar a desordem” e arruinar o cristianismo! Esse não é o único ponto obscuro: por que adiou até a última página o “tema” da liberdade de consciência, indicado pelo título, e tratou-o tão sumariamente? O capítulo parece mal construído e evasivo.¹⁰³

Tournon analisa o ensaio *De la liberté de conscience* (II, 19), exemplo de texto que exige um leitor “diligente”, ou seja, um estudioso que seja capaz de ler aquilo que não está escrito. Nesse texto Montaigne se propõe à discorrer sobre a liberdade de consciência e estranhamente entra no tema apenas no fim do ensaio, que é praticamente todo voltado para fazer uma crítica às estórias sobre o imperador Juliano, o Apóstata. Para compreender o sentido por trás da analogia que o ensaísta faz entre o cenário político da França e o exemplo de Juliano, é preciso colocá-lo, lado à lado, com Henrique III. O imperador romano, que lutou pelo retorno do paganismo, contra a decisão de Constantino de fazer do cristianismo a religião oficial do Império, tentou enfraquecer o cristianismo incentivando cada vez mais a liberdade de pensamento e as divergências doutrinárias. Nesse ensaio Montaigne compara essa narrativa sobre Juliano com a estratégia política adotada por Henrique Valois, que tinha um outro propósito, de acalmar os ânimos e minimizar a hostilidade entre católicos e protestantes. O rei da França tentava conciliar os intermináveis conflitos que punham frente à frente os protestantes defensores do reino de Navarra e a tradicional liga católica encabeçada por Henrique de Guise.

[A] Segundo Amiano Marcelino, o imperador Juliano pensava desde muito, em seu íntimo, restaurar o paganismo. Mas seu exército era inteiramente formado por cristãos, e ele só ousou revelar seu projeto quando se achou bastante forte para tornar pública sua vontade. Mandou então reabrir os templos dos deuses e tentou por todos os meios restaurar a idolatria. Para consegui-lo, chamou a palácio os prelados da Igreja Cristã, divididos como o povo em suas opiniões, e, convidou-os a aplacarem suas dissensões de

¹⁰³ TOURNON, André. *Montaigne*, 2004, p. 171–172.

*modo que todos pudessem, sem obstáculo nem receio, praticar a religião como a entendessem. Esforçou-se grandemente por convencê-los, na esperança de que uma tal liberdade aumentasse o mundo de facções e cabalas, impedindo o povo de se unir contra ele. (...) Essa tática do Imperador Juliano é digna de nota, porquanto a fim de atizar as agitações provocadas pela discórdia, pôs em jogo esse mesmo instrumento da liberdade de consciência que se valem nossos reis para apaziguá-las. O que nos leva a dizer que, se, de um lado, dar inteira liberdade de opinião aos partidos redundaria em semear e desenvolver dissensões, auxiliar a ampliá-las destruindo quaisquer barreiras e restrições das leis que as coíbem, por outro lado, largar as rédeas e permitir a todos os partidos que manifestem suas opiniões é também enfraquecê-los pela facilidade e latitude que se lhes outorgam; é embotar o dardo que os estimula e que a raridade, a novidade e a dificuldade afiam. Para honra de nossos reis, prefiro acreditar que não tendo conseguido o que desejariam, fingiram desejar o que podiam.*¹⁰⁴

Montaigne deseja alimentar a suspeita sobre as expectativas do monarca francês encima da sua jogada política. Imagine a encruzilhada aonde se situava, enquanto um agente da Contra-Reforma, o receio pelo fortalecimento da facção protestante do sul e o consequentemente ressentimento dos integrantes da Liga. Henrique III conseguiria conter a guerra religiosa ou assim como Juliano, alcançaria um outro objetivo, de aprofundar ainda mais a crise, ao ampliar a liberdade de manifestações religiosas? A passagem final desse capítulo possui um tom profético. O tom irônico das anedotas que caracterizam muitos dos seus ensaios não encontra espaço aqui. Montaigne parece estar falando sério e advertindo para o risco desse afrouxamento das rédeas, que a longo prazo poderia piorar ainda mais a situação política do seu país.

O capítulo *De la liberté de conscience* (II, 19) fornece um arquétipo daquilo que constitui o estilo dos *Ensaio*s: um texto com uma organização imprecisa que se vale de uma linguagem metafórica, dúbio e ardiloso, que se esquivava de dar maiores explicações sobre as suas reais ambições. As palavras do ensaísta não estão perdidas rumo à um futuro

¹⁰⁴ “[A] (...) dit Marcelinus, de long temps en son coeur le paganisme; mais, par ce que toute son armée estoit de Chrestiens, il ne l’osoit descouvrir. En fin, quand il se vit assez fort pour oser publier sa volonté, il fit ouvrir les temples des dieux, et s’essaya par tous moyens de mettre sus l’idolatrie. Pour parvenir à son effect, ayant rencontré en Constantinople le peuple descousu avec les prelates de l’Eglise Chrestienne divisez, les ayant faict venir à luy au palais, les amonnesta instamment d’assoupir ces dissensions civiles, et que chacun sans empeschement et sans crainte servit à sa religion. Ce qu’il sollicitoit avec grand soing, pour l’esperance que cette licence augmenteroit les parts et les brigues de la division, et empescheroit le peuple de se reunir et de fortifier par consequent contre luy par leur concorde et unanime intelligence. (...) Voylà ses mots à peu près: en quoy cela est digne de considération, que l’Empereur Julian se sert, pour attiser le trouble de la dissension civile, de cette mesme recepte de liberté de conscience que nos Roys viennent d’employer pour l’estaindre. On peut dire, d’un costé, que de lâcher la bride aux pars d’entretenir leur opinion, c’est espandre et semer la division; c’est prêter quasi la main à l’augmenter, n’y ayant aucune barriere ny coercion des loix qui bride et empesche as course. Mais, d’austre costé, on diroit aussi que de lascher la bride aux pars d’entretenir leur opinion, c’est les amolir et relâcher par la facilite et par l’aisance, et que c’est émousser l’éguillon qui s’affine par la rareté, la nouvelleté et la difficulté. Et si croy mieux, pour l’honneur de la devotion de nos rois, c’est que, n’ayans peu ce qu’ils vouloient, ils ont fait semblante de vouloir ce qu’ils pouvoient” (Michel de Montaigne. *Essais*, II, 19, 671–672A).

incerto, desejoso por angariar uma cadavérida memória póstuma, mas são uma arma de guerra, um instrumento político, com o poder de interferir nas polêmicas e enriquecer os debates políticos que movem a corte francesa. São as palavras de um nobre, ativista político, cuja coragem e sinceridade só podem ser percebidas por olhos muito atentos.

CAPÍTULO 5

5.1. O neoestoicismo de Justus Lipsius e Francisco de Quevedo

Uma das obras mais influentes do filósofo belga Justus Lipsius (1547–1606) é a *De constantia*.¹⁰⁵ Do ponto de vista histórico, impossível de ignorar, porque é um texto de suma importância para a compreensão do ressurgimento do estoicismo no contexto do humanismo moderno. Fenômeno esse que remonta aos primórdios do cristianismo, quando surgiram os primeiros padres, homens que se aventuraram em uma vida de renúncia e sacrifícios, cuja filosofia conciliava elementos da ética estoica com a mensagem do Evangelho de Cristo. Assim como os monges do deserto, Lipsius idealizou a sua filosofia a partir de uma fusão entre estoicismo e cristianismo.

[B] Como eu desejaria que, enquanto vivo, alguém, Justo Lísio, por exemplo, o homem mais sábio que possuímos, culto, judicioso, primo-irmão, desse ponto de vista, de meu Tournebus, tivesse vontade, saúde e lazeres para coligir e classificar, por categorias, com toda a sinceridade, as opiniões dos filósofos antigos acerca do nosso ser e nossos costumes, bem como as controvérsias de que foram objeto, o crédito de que gozaram. E

¹⁰⁵ É um diálogo composto por dois livros, que retratam uma conversa entre o próprio Lipsius e o seu amigo Langius. O diálogo se passa diante do contexto de um conflito civil religioso, o que motivou a fuga de Lipsius, que viajou até Viena para escapar das agitações que assolavam o seu país. No meio do caminho parou na cidade de Liège para visitar Langius, ponto esse que demarca o início do diálogo. Em linhas gerais, o texto trata de um tema essencialmente estoico: buscar se livrar dos demônios da vida pública através de uma fuga para um novo ambiente, para os estoicos é um enorme erro, uma vez que o verdadeiro mal reside no interior dos próprios pensamentos. A discussão gira em torno dos princípios da filosofia estoica e a religião cristã, reconhecendo muitas concordâncias entre ambos, mas quando a concepção sobre o divino entra no debate fica claro que o panteísmo estoico acaba sendo sobrepujado pelo Deus cristão: “No capítulo XX do livro I do *De Constantia*, o *fatum* estoico é amplamente discutido e contraposto às verdades cristãs. O destino verdadeiro (ou seja, cristão) é diferente do estoico, pois: 1º) Os estoicos submetem Deus ao destino, mas, em termos cristãos, o destino é que está submetido à divindade; 2º) Os estoicos atribuem eternidade a um fluxo e *suite* de causas naturais, já os cristãos acreditam que as causas segundas não são nem eternas nem nascidas com o mundo; 3º) A doutrina estoica, diferentemente da cristã, subtrai de todas as coisas o contingente e o fortuito; e 4º) Os filósofos da *Stoa* ‘forçam’ a vontade humana, enquanto na filosofia cristã destino e liberdade da vontade humana estão perfeitamente conciliados. Assim, são essas as divergências centrais entre as duas doutrinas. A partir dessa diferenciação é que se pode afirmar que o destino é a primeira causa, que, no entanto, não elimina as causas segundas, entre as quais está a vontade humana. Por isso, peca-se livremente e também necessariamente, porque, com o livre-arbítrio, pode-se aceitar ou não a disposição divina, mas sem poder jamais lhe resistir ou impedi-la” (LACHAT, Marcelo. *Filosofia estoica e religião cristã em Justo Lísio e Francisco de Quevedo: a doutrina estoico-cristã dos séculos XVI e XVII*, 2015, pp. 117–118).

*também como seus autores aplicaram tão memoráveis edificantes preceitos em sua vida. Seria uma obra bela e útil!*¹⁰⁶

Lipsius, como bem podemos ver nessa passagem da *Apologie* (II, 12), foi contemporâneo de Montaigne. Os dois viveram na mesma época e se influenciaram mutuamente. Depois de uma longa análise sobre como o “soberano bem” era concebido por alguns filósofos da Antiguidade – mencionando Pitágoras, Pirro, Aristóteles e Arcesilau – Montaigne elogia o intelectual flamengo e imagina como seria proveitoso, se alguém da sua categoria se dedicasse a escrever sobre os ensinamentos dos antigos aplicando-os ao contexto da Europa no final do século XVI.¹⁰⁷ Tratando-se de Montaigne, alguém difícil de se impressionar, com certeza é uma exaltação que teve motivos nobres retratando uma admiração franca e verdadeira, o que demonstra que o ensaísta flertava com a tendência neoestoica renascentista e talvez possa ser visto como uma espécie de “ovelha negra” do movimento.

Francisco de Quevedo (1580–1645) foi um filósofo e poeta que talvez seja o maior responsável pela disseminação do neoestoicismo no contexto da Espanha renascentista. Assim como a de Lipsius, sua filosofia foi concebida através de uma síntese entre religião cristã e filosofia estoica.

*Sêneca, um Sêneca cristão ou cristianizado, braveja nas profundezas de cada linha, e com ele Epicteto e Michel de Montaigne – o Senhor da Montanha –, que Quevedo conhecia. De Sêneca leva o estoíco e desenganado; de Montaigne, o ceticismo radical em tudo o que se refere ao homem. Mas da Bíblia e dos Santos Padres, a esperança em uma vida melhor, a superação deste mundo cativo pela Redenção de Cristo.*¹⁰⁸

¹⁰⁶ “[B] Combine je desire que, pendant que je vis, ou quelque autre, ou Justus Lipsius, le plus sçavant homme qui nous reste, d’un esprit trespoly et judicieux, vrayement germain à mon Turnebus, eust et la volonté, et la santé, et assez de repôs pour remasser en un registre, selon leurs classes, sincerement et curieusement, autant que nous y pouvons voir, les opinions de l’ancienne philosophie sur le subject de nostre estre et de noz meurs, leurs controverses, le credit et suite des pars, l’application de l’avie des autheurs et sectateurs à leurs preceptes és accidens memorables et exemplaires. Le bel ouvrage et utile que ce seroit!” (Michel de Montaigne, II, 12, 578B).

¹⁰⁷ “Among his admirers was Michel de Montaigne, who described him as one of the most learned men then alive” (SELLARS, John. *Justus Lipsius’s De constantia: a stoic spiritual exercise*, 2007, p. 341).

¹⁰⁸ “Sêneca, un Sêneca cristiano o cristianizado, late en el fonda de cada línea, y con él Epicteto y Miguel de Montaigne — el señor de la Montaña —, que Quevedo conocía. De Sêneca toma lo estoico y desengañado; de Montaigne, el escepticismo radical en todo lo que se refiere al hombre. Pero de la Biblia y los Santos Padres, la esperanza en una vida mejor, el vencimiento de este mundo cautivo por la Redención de Cristo” (Francisco de Quevedo. *Escritos políticos*, 1916, pp. 5–6).

Esse trecho, extraído do prólogo que abre a edição madrilenha dos *Escritos políticos*, apresenta com maestria a essência do pensamento de Quevedo. Pensá-lo como um Sêneca cristianizado, seria dizer que o seu trabalho intelectual se deu no sentido de deformar o estoicismo senecano, para servir de ferramenta em benefício de uma filosofia cristã. No entanto, imaginá-lo como um Sêneca cristão parece mais razoável, no sentido de que esse movimento de apropriação do estoicismo, foi algo que se deu naturalmente, em razão de diversos elementos existentes nos textos do filósofo romano, que permitiram selar essa união. Outra grande influência, pode ser vista especialmente em um dos seus incontáveis textos, intitulado *Epicteto traducido* (1635), onde Quevedo dedica longas páginas de um estudo meticuloso sobre a doutrina de Epíteto. Quevedo propôs um retorno aos antigos padres do deserto e tinha neles a sua grande fonte de inspiração, tendo em vista que Santo Antão, Evágrio e os demais monges foram a maior prova viva de que o estoicismo penetrou profundamente na teologia cristã de modo irreversível.

Sermón stoico de censura moral é um texto ambicioso e aguerrido, que apresenta a realidade árida e inacessível do caminho trilhado pelos seguidores do estoicismo. É um diálogo que toca em pontos delicados, como, por exemplo, o problema da navegação – entendida como a origem de todos os males – e a reprovação do gosto por alimentos requintados – para Quevedo o alimento deve ser fácil de ser conseguido e simples de ser preparado –, entre outras questões, que enriquecem e muito a reflexão sobre qual deve ser a atitude de um filósofo estoico diante dos desafios impostos pelo mundo exterior. Clito é o interlocutor fictício à quem ele lança o desafio de se libertar dos desejos mundanos e da vaidade que corrói o espírito. Viver com modéstia e desapego aos bens materiais, é o conselho dado por Quevedo, que adota o modelo de conduta dos estoicos como o único caminho que leva à felicidade.¹⁰⁹

Quevedo foi responsável por introduzir os *Ensaíos* na Espanha e é reconhecido que na época da publicação de *Dom Quixote* na Espanha (1604–1605) ele trocou correspondências e manteve contato com Justus Lipsius.¹¹⁰ Em *Visita y anatomia de la*

¹⁰⁹ “Tú, Clito, entretenida, mas no llena, Honesta vida gastarás contigo; Que no teme la invidia por testigo. Con pobreza decente fácil cena; Más flaco estará, oh Clito! Pero estará más sano” (Francisco de Quevedo. *Obras completas*, 2010, p. 437). Cf. CASTILLO, Enrique. *Anotaciones a la silva Sermón Estoico de censura moral de Francisco de Quevedo*, 2007.

¹¹⁰ “Quevedo se formó em latín, griego y hebreo, bebió de los clásicos grecolatinos, dominó el francés y el italiano, y se dedicó con fervor a la revalorización de Séneca, traduciendo, glosando y comentando a diversos autores. Eligió con decidida pasión sus afectos y así asumió la tarea de ser el primer editor crítico de Fray Luis de León a quien elogió como ejemplo supremo de claridad frente a la jeringonza culterana,

cabeza del cardenal Richelieu, Quevedo recorre ao ensaísta para fazer uma crítica ferrenha à medicina do seu tempo. Ambos se alimentaram da tendência europeia de denunciar os limites da medicina, um tema que aparece em diversos ensaios, principalmente o *De l'expérience* (III, 13), o que justifica o fato do poeta espanhol ter se espelhado em Montaigne para compor esse texto.

A singularidade de Quevedo se deu no sentido de tentar atribuir uma origem divina ao estoicismo, argumentando, por exemplo, que Zenão teria conhecido o Livro de Jó do Antigo Testamento:

(...) há uma constante busca por coadunar preceitos da filosofia estoica com aqueles da religião cristã, resultando numa doutrina estoico-cristã. Isso porque, os ensinamentos estoicos e os cristãos, segundo Lísio e Quevedo, estão afinados desde o princípio, talvez desde Jó. E é com Jó também que se tem sua síntese. (...) Assim, Jó, cristianizando Sêneca e estoicizando Cristo, é um sábio cristão ou um santo estoico; é um exemplum, pintado com tintas estoicas, que retrata o viver cristão. Por isso, é síntese da doutrina estoico-cristã, que ensina a constância na vida e a paciência na morte, com a esperança de se alcançar a *perfecta ratio* na *ciuitas Dei*.¹¹¹

Foi na *Doctrina estoica* que Quevedo tentou atribuir uma relação do Livro de Jó com o nascimento da filosofia do Pórtico, sob a alegação de que Zenão teria conhecido o Antigo Testamento e se inspirado na história de Jó para elaborar a sua filosofia. Entretanto, Quevedo se pôs em controvérsia contra a enorme rigidez da *apatheia* estoica, a frieza implacável e a extrema insensibilidade, que em última instância leva para um caminho distante de Deus. A aceitação do suicídio, por exemplo, condenada por Quevedo assim como por Lipsius, é um tema polêmico em Epíteto, autor que defende a legitimidade de tal ato em determinadas circunstâncias. Quevedo recorre ao *De ira* e à

introdujo a Montaigne en España, fue el primero en hacer una traducción juiciosa de Anacreonte al castellano y recurría sin reparos a fuentes consideradas heterodoxas por la Inquisición como Erasmo de Rotterdam o traducciones prohibidas de la Biblia (aunque sin mencionarlas), a pesar de su ortodoxia católica. Como hombre de letras, lo atestigua la correspondencia con Justo Lipsio que inició a la temprana edad de 24 años, se consideraba a sí mismo parte del grupo de humanistas europeos más allá de las fronteras españolas. Este espíritu persistirá a pesar de su apología de la literatura española en su *España defendida*, la cual, como apunta Raimundo Lida inaugura una cerrazón de miras de carácter nacionalista em su obra última” (MARÍN, Paola. *Francisco de Quevedo y Jorge Luis Borges: La magia secreta del escritor*, 2011, p. 59).

¹¹¹ LACHAT, Marcelo. *Filosofia estoica e religião cristã em Justo Lísio e Francisco de Quevedo: a doutrina estoico-cristã dos séculos XVI e XVII*, 2015, pp. 128–129. Nesse artigo Lachat faz uma análise sobre o *De constantia*, o *Manuductio ad stoicam philosophiam* e o *Physiologia stoicorum* de Lipsius. E sobre três tratados de Quevedo: *De los remedios de cualquier fortuna*; *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica*; *La cuna y la sepultura: para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas*.

epístola LXIX de Sêneca para mostrar que outros pensadores estoicos pensavam diferente conservando, portanto, o princípio cristão que condena o suicídio sob qualquer hipótese. A história de Jó representa simultaneamente o ideal de constância estoico e a virtude cristã da paciência. Para Quevedo esse exemplo demonstra como a retidão e a indiferença da filosofia do Pórtico pode ser adaptada às exigências da moral cristã, que exige uma aceitação incondicional das provações impostas pela vida, para encarar a morte como um acontecimento divino, pois a postura vistuosa diante da inevitabilidade da morte garante a salvação da alma que viverá em uma união eterna com Cristo na morada de Deus. A discussão em torno de uma suposta interferência cristã no surgimento do estoicismo é um tema controverso e do ponto de vista histórico talvez seja impossível de ser comprovado. Mas existe um relato do apóstolo Lucas, no Novo Testamento, que narra a chegada de Paulo à Atenas, capaz de incendiar esse debate e levantar uma série de especulações que corroborem essa teoria.¹¹²

¹¹² “Enquanto os esperava em Atenas, seu espírito inflamava-se dentro dele, ao ver a cidade cheia de ídolos. Disputava, por isso, na sinagoga com os judeus e com os adoradores de Deus; e na ágora, a qualquer hora do dia com os que a frequentavam. Até mesmo alguns filósofos epicureus e estoicos o abordavam. E alguns diziam: ‘Que quer dizer este palrador?’ E outros: ‘Parece um pregador de divindades estrangeiras’. Isto, porque ele anunciava Jesus e a Ressurreição. Tomando-o então pela mão, conduziram-no ao Areópago, dizendo: ‘Poderíamos saber qual é essa nova doutrina apresentada por ti? Pois são coisas estranhas que nos trazes aos ouvidos. Queremos, pois, saber o que isto quer dizer. Todos os atenienses, com efeito, e também os estrangeiros aí residentes, não se entretinham noutra coisa senão em dizer, ou ouvir, as últimas novidades” (*Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 1934). Essa narrativa sobre a visita de Paulo a Atenas conta que Paulo discursou para estoicos e epicuristas, fato marcante, que permite vislumbrar a beleza desse momento histórico, de uma riqueza intelectual incomensurável.

5.2. Shakespeare entre a tragédia e o estoicismo: sobre as influências de Sêneca e Montaigne

Da filosofia de Montaigne ao teatro de Shakespeare podemos perceber um traço análogo, pois ambos autores sofreram influência do estoicismo. A peça *Hamlet*, por exemplo, foi produzida com base em três referências filosóficas fundamentais: o estoicismo de Sêneca, a filosofia política de Maquiavel e o ceticismo de Montaigne.¹¹³ Antes de tudo é preciso ressaltar que o papel do estoicismo na obra de Shakespeare se deu principalmente pela influência das tragédias de Sêneca dentro do contexto do teatro elisabetano. Fato esse que demonstra como o estoicismo esteve presente nas mais diversas formas do pensamento ocidental. Mas qual seria a relação de Shakespeare com Montaigne? Montaigne teria sido realmente uma referência para aquele que talvez seja um dos maiores dramaturgos de nossos tempos?

Tanto Montaigne como Shakespeare se situam no limiar do pensamento moderno. Se Montaigne foi um leitor assíduo de Sêneca, com Shakespeare as coisas não foram diferentes.¹¹⁴ O dramaturgo inglês se inspirou nas tragédias senequianas assim como nos seus textos genuinamente filosóficos. Em *Hamlet*, vemos, no entanto, a repercussão de um movimento que ainda dava os seus primeiros passos e que viria a ser reconhecido mais adiante como renascentista. O protagonista da peça encarna o conflito entre a emoção extrema e o irracionalismo da tragédia contra a temperança e a sabedoria da filosofia estoica. O elemento humano que é altamente estimado pela tragédia é um obstáculo a ser superado pela filosofia. A *apatheia* do estoicismo vai de encontro à *katharsis* trágica. Na primeira o caminho de elevação da alma passa pela minimização

¹¹³ “(...) o estoicismo de Sêneca, o pensamento político de Maquiavel e o ceticismo de Montaigne. Essas três correntes podem ser associadas a determinados personagens: o bom amigo Horácio é, sem dúvida, um estoico; o usurpador Cláudio é um maquiavelista, semelhante a outros vilões shakespearianos como Ricardo III; já Hamlet admira o estoicismo, joga com o maquiavelismo, mas assume uma postura filosófica próxima do ceticismo de Montaigne” (SÜSSEKIND, Pedro. *A filosofia em Hamlet*, 2014, p. 9–10).

¹¹⁴ Na fala de Polônio, na cena II do terceiro ato, a personagem descreve uma companhia de teatro que havia chegado na corte dinamarquesa, tendo Hamlet como anfitrião. Shakespeare menciona a tragédia de Sêneca e a comédia de Plauto, o que revela a preferência pelos romanos enquanto modelos para o teatro de seu tempo. O grupo de teatro dito na fala de Polônio não possui um estilo definido, pois são descritos como artistas que reúnem e misturam diversas tendências dramáticas: “Polônio – The best actors in the world, either for tragedy, comedy, history, pastoral, pastoral-comical, historical-pastoral, tragical-historical, tragical-comical-historical-pastoral, scene indivisible or poem unlimited. Seneca cannot be too heavy, nor Plautus too light. For the law of writ and the liberty, these are the only men” (Shakespeare. *Hamlet*, 2003, 146–147).

dos sentimentos. Na segunda, ao contrário, a finalidade é provocar uma descarga emocional extrema. Como comensurar duas formas de pensar tão distintas e antagônicas?

A repercussão dos *Ensaaios* de Montaigne foi um fenômeno que não se restringiu apenas à Shakespeare, mas ao cenário artístico e literário da Inglaterra no início do século XVII. A tendência para uma filosofia da subjetividade foi um legado deixado por Montaigne. Rui Romão se arrisca a dizer que Montaigne teve algo de dramaturgo enquanto Shakespeare escrevia como um genuíno ensaísta.¹¹⁵ Foi o ceticismo ou mais que isso, o ecletismo de Montaigne, que fascinou tanto Shakespeare. Hamlet é um personagem que admira o estoicismo e vê nessa doutrina um ideal de vida impossível de ser alcançado. Assim como o protagonista da peça de Shakespeare, o ensaísta foi um filósofo desiludido com a forma de vida propagada pelos estoicos. Porém, seria igualmente perigoso vincular Montaigne e Shakespeare ao ceticismo e vê-los como exímios relativistas. A atmosfera intelectual dos *Ensaaios* inundou o pensamento de Shakespeare com toda a sua riqueza de significado. Shakespeare transpôs a boa e velha discussão entre o ceticismo e o estoicismo, inspirando-se nos *Ensaaios*, sabendo retratar no seu protagonista Hamlet, a ambivalência e a perplexidade que caracterizam a relação de Montaigne com os ensinamentos das filosofias céptica e estoica.

“*Meu destino grita, e faz cada bela artéria nesse corpo tão resistente como os músculos do leão de Neméia*”.¹¹⁶ Nessa fala, Hamlet, instantes antes de confrontar-se com o fantasma de seu pai, faz uma exaltação ao destino. Não existem meios para fuga. Ideia essa que foi defendida com unhas e dentes pelos estoicos, que consideram o destino sob um ponto de vista absolutamente determinista. A virtude de Hamlet reside no fato dele ter sido capaz de enfrentar o mistério da morte do seu pai, mesmo com os males que o destino lhe reservaria. Foi o que lhe deu força, a aceitação do destino, fazendo de si mesmo tão forte quanto o monstruoso e titânico leão de Neméia.

Em uma passagem da terceira cena do ato IV, vemos Hamlet falar de uma maneira que lembra mais um cínico do que um estoico.¹¹⁷ Ele afronta o seu tio usurpador,

¹¹⁵ “I shall here consider Montaigne as a sort of playwright and Shakespeare as something of an essayist, the works of both exhibiting a deep concern with sceptical problematics and procedures and with Scepticism, in general” (ROMÃO, Rui. *From the Theatre in Montaigne to the Philosophy in Shakespeare*, 2004, p. 259–260).

¹¹⁶ “Hamlet – My fate cries out, and makes each pretty arture in this body as hardy as the Nemean lion's nerve” (Shakespeare. *Hamlet*, 2003, p. 116–117).

¹¹⁷ “Hamlet – A man may fish with the worm that hath eat of a king, and eat of the fish that hath fed of that worm.

lembrando-lhe que o seu posto de rei não tornará a sua morte mais nobre. Esse trecho traz uma profunda semelhança com a concepção materialista e naturalista dos cínicos, a desconfiança quanto a superioridade do homem diante dos outros animais e o desprezo pelos artifícios das convenções. Um rei pode servir de alimento para um verme, que pode ser usado como isca para fisgar um peixe, que finalmente será comido por um mendigo. No final das contas, somos todos iguais, uma porção de matéria que será devorada pelas espécies mais desprezíveis.

Em *The tempest*, outra peça escrita por Shakespeare, há um indício irrefutável de que houve uma influência explícita de Montaigne. Em uma fala de Gonzalo, na primeira cena do segundo ato, Shakespeare parafraseia um trecho do ensaio *Des cannibales* (I, 31).¹¹⁸ A república ideal de Gonzalo assim como a de Montaigne foi pensada com base no estilo de vida das populações ameríndias. A peça de Shakespeare narra o destino trágico do rei de Milão – Próspero – expulso pelo seu próprio irmão Antônio com a ajuda do seu arqui-inimigo Alonso, rei de Nápoles. Próspero e a sua filha Miranda fogem em um barco e acabam em uma misteriosa ilha aonde eles fazem contato com um povo desconhecido. O canibalismo é um tema trabalhado em *A tempestade*, a partir da personagem Calibã, um índio mambu, inspirado nas fontes espanholas que relatam as experiências vividas após o estabelecimento do forte Sancti Spiritus. A relação de Próspero e das outras personagens com Calibã demonstra claramente a visão de mundo colonialista dos europeus. Calibã é a todo tempo desprezado, tratado como escravo e considerado como um ser humano inferior. O que justifica a escolha de Shakespeare por esse ensaio como fonte para a citação. Montaigne foi um dos precursores que deu início à um estudo sério sobre esses povos, criticando a visão preconceituosa dos europeus. Como Montaigne trabalhou muito bem no seu ensaio, a prática da antropofagia era algo que fazia parte da cultura dos povos ameríndios. O fato de Shakespeare ter se apropriado de uma passagem do ensaio de Montaigne, nos permite ir mais longe na nossa investigação. Ao analisar a abordagem dos dois autores sobre a descoberta do novo

Claudius – What dost thou mean by this?

Hamlet – Nothing but to show you how a king may go a progress through the guts of a beggar” (Shakespeare. *Hamlet*, 2003, p. 200). Cf. Michel de Montaigne. *Essais*, I, 31, 206A.

¹¹⁸ “Gonzalo – I’ the commonwealth i would by contraries execute all things; for no kind of traffic would i admit; no name of magistrate; letters should not be known; riches, poverty, and use of servisse, none; contract, sucession, bourn, bound of land, tilth, vineyard, none; no use of metal, corn, or wine, or oil; no occupation; all man idle, all; and women too, but innocent and pure; no sovereignty” (Shakespeare. *A tempestade*, 2008, p. 55).

mundo, cometemos a ousadia de estabelecer um possível paralelo com a filosofia cínica. Mas porque relacionar o cinismo com os indígenas? O estilo de vida desses povos impactou drasticamente a concepção europeia sobre a natureza humana.¹¹⁹ Eles mostraram como a civilização poderia seguir em uma outra direção, de uma maior harmonia e identificação com a natureza. Assim como os cínicos que acreditavam que as leis e as convenções criadas pelo homem são, na realidade, subterfúgios que prejudicam a vida em comunidade e impedem a vivência da verdadeira virtude, os índios trouxeram um exemplo nítido de como o modo de vida cínico pode ser posto em prática.

*A natureza cria sempre leis melhores do que as nossas. Atestam-nos a idade de ouro de que falam os poetas e o estado natural em que vemos viverem os povos que não conhecem leis artificiais.*¹²⁰

No ensaio *De l'expérience* (III, 13) Montaigne fala como um exímio cínico e defende a ideia de que as leis humanas, sem exceção, são equívocas e injustas. Critica a justiça francesa e aponta para a artificialidade das leis que mais complicam do que resolvem os problemas da sociedade. A complexidade da estrutura do modelo de Estado europeu leva a um abismo de formalismo e mediocridade. Vejam a simplicidade na qual viviam o homem na idade do ouro e os povos do novo mundo, diz Montaigne, exemplos que escancaram a fragilidade da nossa sociedade. Será que somos realmente tão bons como pensamos ou apenas não conseguimos enxergar nossos próprios defeitos? Não estaríamos distorcendo a realidade para tolamente convencer-nos de uma falsa superioridade? São questões deixadas por Montaigne que desafiaram a mentalidade colonialista do homem europeu e permaneceram como um desafio para os pretensos conquistadores.

Os indígenas foram considerados como bárbaros e essa foi uma ideia dominante. Montaigne demonstra a sua insatisfação com essa visão reducionista, que exalta a diferença entre o selvagem e o civilizado, impedindo que possamos vislumbrar o verdadeiro valor das crenças e dos costumes ameríndios: “(...) *não vejo nada de bárbaro*

¹¹⁹ A descoberta do novo mundo trouxe também uma onda de ceticismo e desconfiança em relação aos dogmas que constituem a identidade do homem branco europeu (Cf. MARCONDES, Danilo. *Montaigne, a descoberta do novo mundo e o ceticismo moderno*, 2012).

¹²⁰ “[B] Nature les donne toujours plus heureuses que ne sont celles que nous nous donnons. Tesmoing la peinture de l’aage doré des poëtes, et l’estat où nous voyons vivre le nations qui n’en ont point d’autres” (Michel de Montaigne. *Essais*, III, 13, 1066B).

ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra".¹²¹ Montaigne argumenta apontando a inconsistência do conceito de "bárbaro". Ao chamá-los dessa forma estão meramente impondo sua identidade e tratando o outro como desprovido de existência própria. É como se o índio só pudesse ser reconhecido por intermédio da comparação com o europeu. Sem dúvida é uma questão delicada e Montaigne teve a sensibilidade de tratá-la com franqueza, em um momento em que pouquíssimo se sabia sobre os povos que habitavam as américas.

Uma coisa fica clara na comparação das visões de Montaigne e Shakespeare: o primeiro acreditava na ideia de que os índios pela sua inocência e simplicidade, viviam em uma condição superior à do homem europeu; o segundo, em contrapartida, parece reforçar os preconceitos eurocêntricos e reforçar a ideia de que os indígenas são realmente inferiores.¹²² Óbvio que não podemos simplesmente acusar Shakespeare de mentor e pregador da ideologia colonialista, enquanto consideramos Montaigne como um heróico defensor do "bom selvagem" rosseauiano. Há uma clara diferença na maneira como cada um deles olha para o novo mundo. A transcrição do trecho do ensaio sobre os canibais, que aparece na fala de Gonzalo, possui um tom de ironia e descrença nos valores republicanos. É como se o modelo de estado monárquico e colonialista estivesse fincado de tal modo na mentalidade européia que não houvesse nenhuma outra alternativa. A imagem de Próspero, rei destronado por um golpe de estado, que passa a viver em uma ilha desconhecida e que ainda assim foi capaz de manipular o povo autóctone e instituir o mesmo estilo de vida que levava na posição de rei de Milão, mostra como a mensagem que Shakespeare parece querer passar é que independente do ambiente em que os europeus vivam, seja no novo mundo ou em qualquer outro lugar, continuarão fadados a carregar o mesmo fardo, o ranço de homem ocidental falido, que assim como uma praga de insetos, destruirá tudo aquilo que estiver na sua frente. O pessimismo de Shakespeare, no entanto, não deve ser confundido com uma apologia explícita ao colonialismo inglês.

¹²¹ "[A] (...) qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage" (Ibidem, I, 31, 205A).

¹²² "Shakespeare agiu de acordo com o *canon* estabelecido pela ideologia de seu tempo, por isso é possível um ser com poderes sobrenaturais como Ariel subjugar-se a um humano como Prospero. Afinal de contas, para a ideologia absolutista, *L'état c'est moi*. James I não disse isso, mas poderia ter dito. E Shakespeare sabia disso, por isso, talvez lhe fosse mais fácil tecer uma trama absolutista em outra ilha, mas pensando na sua, e, deste modo, transformar-se em um outro Ariel, e, com a magia das palavras, ajudar a construir as bases da expansão do capitalismo e colonialismo ingleses de modo mais efetivo que na metáfora de *The Tempest*" (LIMA, Geraldo. *The tempest: reafirmação do colonialismo inglês*, 1996, p. 91).

Após a análise das peças *Hamlet* e *The tempest*, ficou fácil constatar a influência do ensaísta na trajetória intelectual de Shakespeare. No que diz respeito à própria filosofia, a síntese entre estoicismo e ceticismo, presente nos *Ensaaios*, reaparece especialmente na composição de *Hamlet*, peça que revela como essa relação foi estreita e deixou uma série de vestígios. A partir de *The tempest* foi possível dar mais consistência ao tema, ao reconhecer uma citação expressa dos *Ensaaios* em uma icônica fala de Gonzalo. No entanto, essa peça acabou enfraquecendo os laços entre os dois autores, no que se refere à perspectiva antropológica do ensaísta, que condenou em diversos momentos da sua obra as crenças de seus contemporâneos sobre os habitantes das américas, tornando-se um dos maiores representantes de uma linha de pensamento defensora da ideia de que os europeus tem muito mais a aprender do que ensinar, pois nele ainda resistia uma ponta de esperança, de que a expansão que tivera início com as navegações, pudesse transformar a sociedade europeia e livrá-la do seu modo de vida autodestrutivo e tirânico. Com Shakespeare, ao invés disso, surge um certo conformismo com as práticas colonialistas e até mesmo uma naturalização desse processo, pois em *The tempest*, fica nítido o desencantamento com as mudanças trazidas pela descoberta do novo mundo, que poucas décadas depois da morte de Montaigne, já deixava de ser motivo de esperança em uma melhoria no conturbado cenário político da Europa moderna.

5.3. Cinismo e *parrhesia*: um paralelo entre Foucault e Montaigne

Em comparação com as demais escolas filosóficas do período helenístico, o cinismo talvez tenha sido a única filosofia não doutrinária. A imagem construída do pensador cínico, é um homem completamente desprendido das coisas exteriores, vive perambulando pelas ruas, não possui posses e se contenta com o pouco que lhe é oferecido. Antístenes foi o pioneiro. Mas Diógenes é a figura central que encarnou com maior plenitude a essência do modo de vida cínico:

(...) certa vez Diógenes, vendo um rato correr de um lado para outro, sem destino, sem procurar um lugar para dormir, sem medo das trevas e não querendo nada do que se considera desejável, descobriu um remédio para as suas dificuldades. (...) servia-se indiferentemente de qualquer lugar para satisfazer qualquer necessidade, para o desjejum ou para dormir, ou conversar; (...) no verão ele rolava sobre a areia quente, enquanto no inverno abraçava estátuas cobertas de neve, querendo por todos os meios acostumar-se às dificuldades.¹²³

O exemplo do rato que anda sem rumo, sem nada temer nem nada desejar, arrebatou Diógenes que enxergou nisso uma valiosa lição de vida. Diógenes não morava em lugar algum pois sua casa é o cosmos:

Perguntaram-lhe o que ganhava com a filosofia, e a resposta foi: “No mínimo, estar preparado para enfrentar todas as vicissitudes da sorte”. Interrogado sobre sua pátria, respondeu: “Sou um cidadão do mundo”.¹²⁴

Sem pátria, cidadão do mundo, fazia tudo em praça pública, até mesmo as suas necessidades mais íntimas. Praticava exercícios, se colocava em situações extremas, como uma estratégia para se manter preparado para todas as adversidades do destino. Por isso deitava na areia quente para enfrentar o sol do verão e abraçava estátuas congeladas no inverno. O que mostra claramente a preocupação dos cínicos com a parte física. Exercícios mentais por si só não bastam, é necessário colocar o corpo à prova, como uma forma de *áskesis*.

¹²³ Diógenes Laértios, Livro VI, 22–23.

¹²⁴ *Ibidem*, 63.

A filosofia cínica faz uma oposição radical entre aquilo que é natural (*physis*) e o que é convenção (*nomos*). O governo, as leis, a cultura e a arte: o cínico ignora todos esses artifícios. Esse foi o ponto de cisão entre estoicos e cínicos, pois no estoicismo o poder de organização coletiva do homem passou a ser visto como algo natural que reflete a harmonia do cosmos. Esse radicalismo cínico deu à essa filosofia um caráter revolucionário, pois desde o início suas ideias floresceram no interior de Atenas, porém jamais sendo submissa à organização política dominante. Impossível não lembrar da clássica anedota, que põe frente à frente, o imperador macedônio e Diógenes o cínico:

Enquanto em certa ocasião o filósofo tomava sol no Cranêion, Alexandre, o Grande, chegou, pôs-se à sua frente e falou: 'Pede-me o que quiseres'! Diógenes respondeu: 'Deixa-me o meu sol'.¹²⁵

O cinismo surgiu na Antiguidade tardia em uma época em que havia um enorme desencanto com a política. A democracia não mais existia e boa parte do mundo conhecido já tinha sido dominado por Alexandre o grande.

Inicialmente Antístenes foi ouvinte do retor Górgias, exibindo por isso o estilo retórico em seus diálogos. (...) Antístenes andava diariamente quarenta estádios para ouvir Sócrates. De Sócrates ele aprendeu a resistência e emulou-lhe a impassibilidade, dando início assim à filosofia cínica.¹²⁶

Antístenes aprendeu a arte sofística com Górgias, sendo aluno de um dos sofistas mais influentes da Atenas clássica. Sócrates foi seu mestre e a figura principal que direcionou os primeiros rumos do que viria a ser o cinismo. Sócrates é visto como o pai não somente dos cínicos, mas de todas as seitas filosóficas que se desenvolveram na época helenística. Vemos então uma mistura de retórica sofística com ascetismo socrático enquanto parte da formação intelectual daquele que veio a ser o precursor dos cínicos. Dois dados históricos imprescindíveis para a compreensão da origem dessa escola.

Parece ainda que lhe podem ser atribuídas as origens do estoicismo mais viril. (...) Antístenes antecipou a impassibilidade de Diógenes, a moderação de Crates, a firmeza de Zênon, e estabeleceu os fundamentos da doutrina.¹²⁷

¹²⁵ Diógenes Laértios, Livro VI, 38.

¹²⁶ Ibidem, 1–2.

¹²⁷ Ibidem, 14–15.

É curioso notar que desde muito cedo o cinismo gerou consequências que foram muito além das suas ambições. O estoicismo durante muito tempo foi a filosofia oficial do Império Romano desfrutando de um prestígio incomensurável em meio a cultura, a literatura e a política romana. Como poderia o cinismo ter gerado uma filosofia como essa e se tornado guia para senadores e imperadores do maior império do ocidente? É impressionante constatar o alcance do estoicismo dentro do sistema político da Roma antiga e reconhecer que essa filosofia só veio a existir graças aos ensinamentos de Crates, um pensador cínico sem muita expressão e pouco reconhecido.

Na sua última obra intitulada *A coragem da verdade*, último curso, ministrado em 1984, poucos meses antes de falecer, Foucault elabora uma análise ampla sobre o conceito de *parrhesia* – “franco falar” ou “dizer verdadeiro” – fazendo um estudo a partir das primeiras fontes que remontam à Platão e aos cínicos.

O cinismo me parece, portanto, uma forma de filosofia aonde modo de vida e dizer verdadeiro estão diretamente ligados um ao outro. Como se manifesta essa situação? Não falo no momento do cinismo em sua forma antiga tal e como aparece nos textos do período helenístico e romano, Diógenes Laércio, Dião Crisóstomo, até certo ponto Epíteto, e da mesma maneira nos textos satíricos ou críticos escritos por Luciano no final do século II ou pelo imperador Juliano na sua polêmica contra os cínicos. Através desses textos pode-se ver que há uma caracterização constante do cínico como o homem da parrhesia, o homem do dizer verdadeiro. O termo parrhesia, não se reserva aos cínicos, não os designa de maneira permanente e exclusiva. Frequentemente vemos que utilizam-no para designar muitas outras formas de falar franco filosófico, de palavra livre e verídica. Recordem, por exemplo, Arriano quando, no prefácio dos Discursos de Epíteto, disse que ao ler essas conversações pôde compreender o que são o pensamento e a parrhesia do autor, isto é, o que pensava e sua maneira de expressá-lo livremente.¹²⁸

De acordo com Foucault a *parrhesia* era algo intrínseco e indisociável ao modo de vida cínica. A liberdade e o desprendimento do filósofo cínico lhe dão o poder de se expressar sem o menor pudor ou constrangimento. Mas o termo *parrhesia*, conforme atesta Foucault, não foi usado única e exclusivamente pelos cínicos, aparecendo, por exemplo,

¹²⁸ “El cinismo me parece, por tanto, una forma de filosofía en la cual modo de vida y decir veraz están directa, inmediatamente ligados uno a otro. ¿Cómo se manifiesta esa situación? No hablo por ahora del cinismo en su forma antigua tal y como puede arestiguárselo en los textos del período helenístico y romano es decir, [en] Diógenes Laercio, [en] Dión Crisóstomo, hasta cierto punto [en] Epicteto, y asimismo en los textos satíricos o críticos escritos por Luciano a fines del siglo II o por el emperador Juliano en su polémica contra los cínicos. A través de esos textos puede verse que hay una caracterización constante del cínico como el hombre de la parrhesia, el hombre del decir veraz. El término parrhesia, por supuesto, no se reserva a los cínicos, no los designa de manera permanente y exclusiva. Amenudo vemos que se lo utiliza para designar muchas otras formas de hablar franco filosófico, de palabra libre y verídica. Recuerden, por ejemplo, a Arriano cuando, en su prefacio a las Disertaciones de Epicteto, dice que al leer esas conversaciones podrá comprenderse qué son el pensamiento y la parrhesia del autor, es decir, lo que pensaba y su manera de expresarlo libremente” (FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 2010, p. 177–178).

no prefácio das *Diatribes*, escrito por Arriano. Ele também se refere ao capítulo vinte e dois das *Diatribes*, passagem em que Epíteto tece alguns elogios à filosofia cínica. Epíteto definiu o cínico como *katdskopos*, ou seja, uma espécie de batedor, no sentido militar do termo, que explora o território inimigo e depois retorna trazendo boas novas. Pintando a imagem do cínico como o “cão” errante que não se encaixa em nenhum sistema político, mas que é o único capaz de anunciar a mais pura verdade isento do temor e do medo.

Para Foucault o cinismo foi um fenômeno que extrapolou as suas raízes históricas e se tornou uma forma de pensamento autônoma, transhistórica, com uma existência que deixou uma marca definitiva na subjetividade do homem ocidental. Seria uma tarefa laboriosa tentar recompor cada detalhe do estudo de Foucault, que é meticuloso quanto à presença do cinismo em diversos momentos históricos, indo desde o ascetismo cristão, passando pela arte moderna, até o anarquismo e outras manifestações contemporâneas.

A linguagem cômica e espontânea dos *Ensaio*s guarda uma profunda semelhança com a ideia foucaultiana de uma *parrhesia* cínica. Foucault propõe uma leitura inovadora sobre Montaigne e ve nele o iniciador da retomada de um período áureo da filosofia, em que eram valorizados a *bios*, o cuidado de si, uma ética e uma estética da existência.

(...) o tema do retorno a si foi sem dúvida, a partir do século XVI, um tema recorrente na cultura "moderna". Porém, penso também que não podemos deixar de nos aperceber que este tema, no fundo, foi reconstituído – por fragmentos, por migalhas – em sucessivas tentativas que jamais se organizaram de modo tão global e contínuo quanto na Antiguidade helenística e romana. O tema do retorno a si nunca foi dominante entre nós como na época helenística e romana. 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. Penso que seria necessário reler Montaigne nesta perspectiva, como uma tentativa de reconstituir uma estética e uma ética do eu.¹²⁹

O nome de Montaigne é mencionado por Foucault numa pequena parte de uma das aulas ministradas em 1982 que compõem *A hermenêutica do sujeito*. Foucault aponta Montaigne como o pensador moderno que foi responsável por resgatar os valores ancestrais que se perderam durante os longos séculos de cristianismo. O filósofo renascentista resgatou o brilho da antiguidade, trouxe de volta o espírito prático dos romanos e a sofisticação teórica dos gregos. Nos *Ensaio*s encontramos a ideia de uma prática de si, uma preocupação com a natureza individual e vemos claramente o retorno ao cuidado com o corpo, outro tema obscuro, abandonado e omitido pela cristandade.

¹²⁹ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do Sujeito*, 2006, p. 305.

Foucault recebe Montaigne como uma peça chave para os rumos da história da filosofia, o autor pioneiro, na era moderna, a conseguir recuperar a aura da filosofia helenística e romana.

Conforme afirma John Sellars, Foucault foi um grande admirador dos estoicos e tentou de diversas formas readaptar o método praticado por esses filósofos, voltando a noção estoica de exercício para uma “tecnologia de si” capaz de provocar uma produção consciente e transformadora da própria identidade.¹³⁰ No entanto, na esteira de Montaigne, ambos nutriram uma enorme aversão à insensibilidade estoica ao valor dos prazeres. O ensaísta criticou severamente a concepção de exercício dos estoicos, enquanto Foucault via no método deles algo primoroso de um imenso valor. Como pudemos constatar anteriormente, no primeiro capítulo, o ensaísta passa longe de ser um defensor dos métodos praticados pelos estoicos, ao contrário de Foucault, ele via com maus olhos o rigor e a forma sistemática que caracterizam os seus exercícios. Mas quando nos voltamos para a questão do primeiro impulso do ser humano fica bem claro que os dois valorizam a busca hedonista como um critério determinante para a conquista da felicidade. Sendo então o núcleo, que sela uma dupla concordância com a ética epicurista, mas afasta ambos filósofos não apenas do estoicismo, mas também do cinismo, uma vez que as duas escolas ignoram a importância do prazer enquanto critério determinante para a vida virtuosa.

¹³⁰ “These first of these was Michel Foucault (1926–84), who in his late Works explored the theme of creating a ‘technology of the self’ and whose discussions drew heavily on ancient philosophical authors. Stoics predominate among his sources and Foucault is reported to have said that his favourite philosophical author during this period of his life was Seneca (Eribon 1991: 331). Foucault’s project, however, draws its principal inspiration from Socrates’ injunction that one should ‘take care of oneself’. But he draws extensively on the Stoics as the most important ancient philosophers who tried to develop techniques for doing so. Moreover, the fact that the Stoics developed such techniques within the context of a materialist ontology made their work highly amenable to Foucault’s own wider philosophical outlook, although he does not comment on this affinity directly. However, despite Foucault’s fascination with Stoic Technologies of the self, in a number of places he proposes the pursuit of pleasure as the ‘goal’ underpinning his later work, making him perhaps more of a modern Epicurean than a Stoic, notwithstanding his fascination with Stoic techniques and practices” (SELLARS, John. *Stoicism*, 2006, pp. 154–155).

Conclusão

Montaigne não é estoico, não é cético e nem epicurista, na realidade, o ensaísta é as três coisas e muito mais: socrático, cínico, ciceroniano, plutarquiano... Villey não se equivocou em estabelecer essas identificações, que de fato houveram e caracterizaram as tendências que foram mais predominantes em cada período específico da sua vida intelectual. Enquanto um dos primeiros filósofos, que inauguraram a época do Renascimento, o valor de Montaigne reside no ecletismo da sua obra, que engloba e sincretiza diversas tendências filosóficas distintas.

A leitura de Villey nos permite entender alguns pontos centrais dos *Ensaaios* (como a importância da ética estoica nos primeiros anos), mas de forma nenhuma encerra o discurso de Montaigne à uma única doutrina. Os *Ensaaios* não se reduzem à expressão dessa ou daquela escola filosófica, seja ela qual for. Por isso a consideração da imensa importância de redescobrirmos a teoria de Villey e fazer justiça ao imensurável valor do seu trabalho. Ele consegue examinar com maestria o apreço que Montaigne tinha pelo helenismo e nos fornece um material indispensável para cumprirmos a nossa meta de enaltecer a face estoica do seu pensamento.

Montaigne só poderá ser compreendido, pelo ecletismo, que reúne e confronta as grandes escolas filosóficas do passado. É como se todo esplendor do período áureo da Antiguidade ressurgisse nos *Ensaaios*, numa síntese do classicismo greco-latino, que permanecera esquecido até então. Montaigne é, acima de tudo, uma expressão pura e genuína da atmosfera intelectual predominante durante a filosofia helenística e romana.

[C] Os estoicos não afirmam que a alma do sábio possa resistir desde logo às sensações e visões que o surpreendam. Admitem como natural impressionar-se, por exemplo, com um estrondo provindo do céu ou de uma ruína; admitem que pode empalidecer, contrair-se como sob a influência de uma paixão qualquer, mas que ele deve conservar intata sua lucidez, sem que se lhe altere a razão; de maneira a não ceder ante o terror e o sofrimento. Quem não é sábio conduz-se do mesmo modo quanto à primeira parte, mas muito diversamente quanto à segunda: a impressão da emoção não será nele apenas superficial; penetrará até a sede da razão, infetando-a e corrompendo. E será com essa faculdade assim viciada que julgará e se conduzirá. “Chora, mas seu coração continua inabalável”.¹³¹

¹³¹ “Ny n’entendent les Stoïciens que l’ame de leur sage puisse resister aux premières visions et fantaisies qui luy surviennent: ains comme à une subjection naturelle consentent qu’il cede au grand bruit du ciel, ou d’une ruine, pour exemple, jusques à la palleur et contraction. Ainsin aux autres passions pourveu que son

É com esse espírito que eu concluo esta tese e ponho fim à um trabalho fruto de longos anos dedicados ao estudo da filosofia, tendo como companheiro um Montaigne difícil de reconhecer, parceiro único, irreconhecível pelos manuais, um exímio estoico.

* * *

opinion demeure sauve et entière et que l'assiette de son discours n'en souffre atteinte ny alteration quelconque et qu'il ne preste nul consentement à son effroi et souffrance. De celui qui n'est pas sage il en va de mesmes en la premiere partie, mais tout autrement en la seconde. Car l'impression des passions ne demeure pas en luy superficielle, ains va penetrant jusques au siege de sa raison, l'infectant et la corrompant. Il juge selon icelles et s'y conforme. Voyez bien disertement et plainement l'estat du sage Stoïque. *Mens immota manet, lachrimae voluntur inanes*" (Michel de Montaigne. *Essais*, I, 12, 46–47C).

Referências Bibliográficas

- ÁRIO DÍDIMO. *Epítome de ética estoica*. Tradução de Rodrigo Pinto e Aldo Dinucci. Pesquisa de pós-doutorado realizada sob auspícios da University of Kent – Canterbury/UK, 2016, 20f p. 255–274.
- AZAR, Celso. *Montaigne: ceticismo e educação* (em *Filosofia e educação: aproximações e convergências*). Curitiba: Círculo de estudos bandeirantes, 2012.
- _____. *Morte e prazer: sobre a noção de exercício em Montaigne* (em *Neoplatonismo, mística e linguagem*). Niterói: Editora da UFF, 2013, 56f p. 165–211.
- _____. *Natureza e lei natural nos Ensaios de Montaigne*. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da UFRJ, 1996, 20f p. 51–71.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Editora Paulus, 2002.
- BERTRAND, Rui. *O conceito de ataraxia nos Pirrônicos antigos e na <<Apologia de Raimundo Sabunde>>*. Covilhã: Lusosofia / Universidade da Beira Interior, 2003.
- BETT, Richard. *Pyrrho: his antecedents and his legacy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BIRCHAL, Telma. *O amor e suas regras em "Sobre Versos de Virgílio"*. Revista *Kriterion*, vol. 53, nº 126, Belo Horizonte, 2012.
- BOON, Jean-Pierre. *Montaigne et Épicure: Aspects de l'Hédonisme dans les Essais*. University of Oregon / Duke University: 1968, JSTOR – Comparative Literature, Vol. 20, nº 1, pp. 64-68.
- BRODY, Jules. *Lectures de Montaigne*. Lexington: French Forum, 1982.
- BURKE, Peter. *Montaigne*. Tradução Jaimir Conte. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- _____. *Montaigne y el arte del diálogo*. ABCD las letras y las artes, Madrid, 2008. [disponível em <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/cultural/208/08/30/005.html>]
- CARNEIRO, Alexandre. *Exercícios espirituais e parrhesia nos Ensaios de Montaigne*. Curitiba: Rev. Filos. Aurora, v. 23, n. 32, p. 113–129, jan./jun. 2011.
- _____. *Exercícios espirituais profanos: leitura, ensaio e inspiração poética em Montaigne*. Maringá: Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, nº 3, p. 43–57, 2009.

- CASTILLO, Enrique. *Anotaciones a la silva Sermón estoico de censura moral de Francisco de Quevedo*. La Perinola: Barcelona, 2007, p. 131–183.
- DESCARTES. *Discurso do método*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- DUARTE, Adriane, et al. *Dicionário Grego-Português [s-w]*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.
- DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- EPÍTETO. *Dissertaciones por Arriano*. Traducción de Paloma Garcia. Madri: Editorial Gredos, 1993.
- _____. *Manual*. Tradução de Frei Antônio de Souza. São Paulo: Edições Cultura, 1944.
- FLINTOFF, Everard. *Pyrrho and India*. Phronesis XXV, Nº 2, 1980.
- FORCE, Pierre. *Montaigne and the Coherence of Eclecticism*. Columbia University: Journal of the history of ideas, 2009, 21f p. 523–544.
- _____. *Innovation as Spitual Exercise: Montaigne and Pascal*. Columbia University: Project Muse, 2005, 19f p. 17–35.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Traduzido por Márcio Alves e Salma Tannus. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *El coraje de la verdad*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FRANCISCO DE QUEVEDO. *Escritos políticos*. Madrid: Editora Nacional, 1916.
- _____. *Obras completas*. Sevilla: University of Toronto, 2010.
- FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Translator Dawn Eng. California: Berkeley University, 1991.
- HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*. Tradução de Flávio Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. *Exercices spirituels st philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- _____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flavio Loque e Loraine Oliveira: 1ª edição, São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

- _____. *Qué es la filosofía antigua?* Traducción de Eliane Isoard. México (San Lorenzo): Fondo de Cultura Económica, 1998.
- _____. *The inner citadel: the Meditations of Marcus Aurelius*. Cambridge: Harvard University, 1998.
- INWOOD, Brad. *The Stoics*. Cambridge: Cambridge University, 2003.
- JURADO, Francisco. *La oralidad escrita del saber: Aulo Gelio e Michel de Montaigne*. Studia Philologica Valentina, Madrid, Vol. 12, nº 9, p. 71–83, 2010.
- KUZMINSKI, Adrian. *Pyrrhonism: how the ancient greeks reinvented buddhism*. Orono: University of Maine – Lexington Books, 2008.
- LACHAT, Marcelo. *Filosofia estoica e religião cristã em Justo Lúpsio e Francisco de Quevedo: a doutrina estoico-cristã dos séculos XVI e XVII*. Amapá: Revista Tempo Amazônico, Volume 2 – nº 2, p. 111–130, 2015.
- LACOUTURE, Jean. *Montaigne a cavalo*. Tradução de F. Rangel. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998.
- LIMA, Geraldo. *The tempest: reafirmação do colonialismo inglês*. Feira de Santana: Fitientibus, nº 14, p. 79–93, 1996.
- LONG, Anthony Arthur. *Chance and natural law in Epicureanism*. Phronesis, Vol. 22, nº 1, p. 63–88, 1977.
- LONG & SEDLEY. *The hellenistic philosophers*. Volumes 1 and 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- LUCRÉCIO. *Da natureza*. Tradução de Agostinho da Silva. Porto Alegre: Editora Globo S.A., 1973.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Introdução, tradução e notas de Jaime Bruna. Editora Cultrix, São Paulo, 1973.
- MARCONDES, Danilo. *Montaigne, a descoberta do novo mundo e o ceticismo moderno*. Belo Horizonte: Kriterion, nº 126, p. 421–433, 2012.
- MARÍN, Paola. *Francisco de Quevedo y Jorge Luis Borges: la magia secreta del escritor*. Los Angeles: California State University, Cincinnati Romance Review 32, p. 55–69, 2011.
- MONTAIGNE. *Ensaio*s. Tradução de Sérgio Milliet. Porto Alegre: Os Pensadores, 1ª edição – 1972.
- _____. *Les Essais*. Pierre Villey. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

- NAVARRO, Jesus. *De las dudas de Montaigne a la certeza de Descartes: Una hipótesis sobre la función del estoicismo en el origen del internalismo epistémico moderno*. Sevilla: Cuadernos sobre Vico, 24f p. 247–270, 2010.
- ONG, Walter Jackson. *Orality and literacy: The technologizing of the word*. London and New York: Routledge, 2002.
- PASCAL. *Colóquio com o senhor de Saci: sobre Epicteto e Montaigne*. Natal: Revista Princípios, vol. 12, nº 17–18, p. 183–204, 2005.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Jacob Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.
- _____. *Fédon*. Traduzido por Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2011.
- _____. *Fedro*. Tradução e Notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.
- PLATÓN. *Cartas*. Traducciones, Introducciones y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cadó. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- PLUTARCO. *Como tirar proveito dos seus inimigos*. Tradução de Isis Borges da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- POPKIN, Richard. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Traduzido por Danilo Marcondes: Rio de Janeiro; Livraria Francisco Alves, 2000.
- RADICE, Roberto. *Estoicismo*. Tradução de Alessandra Siedschlag. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2016.
- RITTER, Ulrich. *Montaignes Skeptizismus und dramatisierte Skepsis bei Shakespeare*. Ruhr Universität Bochum, 2004.
- SEDLEY, David. *A definição de Zenão da fantasia kataleptiké*. Traduzido por Rodrigo de Brito e Valter Duarte. Sergipe: Prometeus Filosofia / UFS – Cátedra Unesco Archai, Volume 7, 18f p. 147–164, 2014.
- _____. *Sublimity and Skepticism in Montaigne*. New York, Vol. 113, nº 5 – Oct. 1998, p. 1079-1092.
- SELLARS, John. *Stoicism*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 2006.
- _____. *Justus Lipsius's De constantia: a stoic spiritual exercise*. Oxford: Wolfson College, 2007.
- SÊNECA. *Da tranquilidade da alma, Da vida retirada e Da felicidade*. Tradução de Lúcia Rebello e Ellen Vranas. Porto Alegre: L&PM Editores, 2009.

- _____. *Cartas a Lucílio*. Tradução de Antônio Segurado. Lisboa: Editora Calouste Gulbenkian, 2009.
- SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposes Pirrônicas, Livro I*. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: O que nos faz pensar, nº 12, 1997.
- _____. *Contra los profesores*. Traducción de Jorge Caveró. Madrid: Editorial Gredos, 1997.
- SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. Edited by Morton Luce. London: 2008.
- _____. *Hamlet*. Edited by Philip Edwards. Cambridge: 2003.
- STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. Traduzido por Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- STRANGE, Steven and ZUPKO, Jack. *Stoicism Traditions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University, 2004.
- SÜSSEKIND, Pedro. *A filosofia em Hamlet*. Rio de Janeiro: O que nos faz pensar, nº 35, 2014.
- THIBAUDET, Albert. *Montaigne*. Gallimard, Paris, 1963.
- TOURNON, André. *Montaigne*. Tradução de Edson Querubini. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- VIEGAS, Rafael. *No seio das doudas virgens. Análise pastoral de um texto preambular de Montaigne*. Rio de Janeiro: Revista Anamorfose, 35f p. 60–85, 2013.
- VILLEY, Pierre. *Les essais de Montaigne*. Paris: Editions Edgard Malfère, 1932.
- _____. *Les sources et l'évolution des "Essais" de Montaigne*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1978.
- WENLEY, Robert. *El estoicismo y su influencia*. Tradução de Vicente Quintero. Buenos Aires: Editorial Nova, 1948.
- ZANTA, Léontine. *Renaissance du Stoïcisme au XVI Siècle*. Paris: Bibliothèque Littéraire de la Renaissance, 1914.