

MONTAIGNE E A REFLEXÃO MORAL NO SÉCULO XVI

POR PEDRO LUIZ RIBEIRO DE SANTI*

Embora seja comumente assumido que a origem da Modernidade filosófica deva ser identificada em Descartes, sabemos que algumas de suas principais características vinham se desenhando nos séculos que a antecederam. Dentre elas, a construção do espaço da interioridade: o próprio 'eu'. Montaigne, no século XVI, é um dos principais autores a tratar da construção e crítica ao eu.

Este artigo pretende realizar um percurso por sua obra germinal e única.

Os *Ensaïos* de Montaigne compõem uma obra com inúmeras indefinições, avaliação que provavelmente agradaria muito ao seu autor. A forma singular dos *Ensaïos* torna impossível uma apreensão geral ou totalizante. Friedrich diz que qualquer tentativa de fechar uma definição sintética sobre eles trairia sua especificidade. Por outro lado, o mesmo Friedrich, no prefácio de sua obra sobre Montaigne, antevê como será fácil aos críticos apontarem defeitos e incompletudes em sua interpretação com a seguinte interrogação: "Pois o que Montaigne não disse?"

Assim, estamos em terreno pantanoso. Esta é a própria natureza dos *Ensaïos*.

Pierre Villey, um dos principais editores e críticos dos *Ensaïos*, demonstra à exaustão o quanto eles pertencem à tradição de obras de filosofia moral do século XVI. Esta tendência teve um grande sucesso literário, partindo originalmente da Itália. Todo leitor bem instruído tinha como dever conhecer as principais máximas destas obras, podendo citá-las quando fosse conveniente.

Os primeiros ensaios são constituídos sobretudo por uma coletânea de exemplos e servem mais para a exibição de sua erudição enciclopédica. Inicialmente, a obra parecia atender mais a uma necessidade de reputação. Foi ao longo do tempo, e sobretudo na segunda edição de 1588, que os *Ensaïos* teriam tomado seu caráter mais pessoal. Muitos comentadores afirmam que se não tivesse havido a segunda edição, provavelmente os *Ensaïos* teriam desaparecido juntamente com a massa desta literatura. O grande diferencial da obra é o estudo do 'eu'.

Montaigne diz não ser filósofo. Esta afirmação nos coloca diante de uma dupla definição de filosofia. A filosofia que Montaigne recusa e critica é a Escolástica, fundada em Aristóteles. A que ele representa e revive é a concepção de que a filosofia tem como função criar condições para que o homem viva bem e seja feliz.

Da filosofia escolástica, Montaigne acusa as pretensões da razão que, de instrumento para lidar com o mundo, passa a se considerar como a própria verdade. Ela se torna autônoma, desligando-se cada vez mais da experiência e do mundo. Sobretudo, ela não torna o homem mais feliz. A linguagem douda é cada vez mais auto-referente, não se refere mais às coisas e só pode ser compreendida pelos

“iniciados”. Sobre a auto-referência do conhecimento, diz Montaigne:

*“Interpretar as interpretações dá mais trabalho do que interpretar a própria coisa, mas escrevemos mais livros sobre livros do que sobre os assuntos mesmos; não fazemos mais que nos entreglosar. Há excesso de comentadores mas escassez de autores. A principal ciência do século consiste em entender os sábios; não está nisso o fim último de nossos estudos? Nossas opiniões sustentam-se mutuamente, uma serve de degrau à outra e assim acontece que quem sobe mais alto e maior reputação adquire não tem em verdade grande mérito, pois apenas superou de um átimo o que vem logo abaixo”.*¹

Isto no século XVI; que dizer de nossa situação atual?

Antevemos aqui o sentido do projeto de Descartes: fazer *tabula rasa* de todo o conhecimento anterior e encontrar princípios novos e próprios para fundar sua filosofia.

É por afastar-se da busca pela verdade e interessar-se exclusivamente pela questão de bem viver que Montaigne é identificado aos moralistas. Mas é importante compreender que por ‘moralista’ deve-se entender quase que o avesso de educador. No século XVI, o termo é ligado à atividade de observar, analisar e descrever o homem. A observação atenta do homem, contudo, mostra-o em movimento:

“Outros autores têm como objetivo a educação do homem; eu o descrevo. E o que assim apresento é bem mal conformado. Se o tivesse de refazer, faria sem dúvida bem diferente. Acontece que já está feito. Os traços deste seu retrato são fiéis, embora variem e se diversifiquem. (...) Não posso fixar o objeto que quero representar: move-se e titubeia como sob o efeito de uma embriaguez natural. Pinto-o como aparece em dado instante, eu não pinto o ser. Eu pinto a passagem (...) se minha alma pudesse tomar pé eu não ensaiaria, eu me decidiria: ela está sempre em aprendizagem e à prova.

*Eu exponho uma vida baixa e sem lustre, é indiferente. Liga-se também toda filosofia moral tanto a uma vida popular e privada quanto a uma vida de matéria mais rica: cada homem traz em si a forma inteira da condição humana.”*²

Assim, os *Ensaio*s expõem um homem comum que narra episódios corriqueiros.

O estilo dos *Ensaio*s

Montaigne é considerado o criador do estilo ensaístico, a forma mais apropriada às idéias e experiências do autor.

O termo ‘ensaio’ é derivado do latim *exagium*, pesar. No Renascimento, ele tinha a conotação de tentativa, experimentação, degustação. Ao escolher tal termo para nomear sua obra, Montaigne tinha a consciência de que ela seria tomada como inacabada, amadora.

Segundo Thibaudet, falta a este estilo o que falta ao homem de então: disciplina e ordem. Mas a irregularidade da escrita revela uma mudança de perspectiva. O ensaio não possui propriamente regras formais e, ao longo do livro, Montaigne não se refere a sua obra pelo nome. ‘Ensaio’ significa sobretudo um método; aquele de seguir um fio de idéia, experimentar suas possibilidades sem a imposição de se chegar a uma conclusão. Assim, a escrita de Montaigne mostra sua “cozinha”. Não se trata da representação *a posteriori* de uma reflexão levada a seu termo. Mas de pensar (e mesmo existir, como veremos adiante) no próprio ato da escrita.

Thibaudet considera que a impressão que um leitor do século XVII deveria ter de Montaigne era a de uma matéria rica, bela, fluente e indefinida a ser disciplinada, canalizada.

Retornando à questão do estilo, o ensaio é considerado ligado à tradição das

¹Id., III, 13, 1.069/483. MONTAIGNE, M. As indicações sobre as citações dos *Ensaio*s devem ser lidas da seguinte forma: em primeiro lugar, está indicado um dos três livros; em segundo lugar está indicado o número do ensaio; na indicação de página, remeto a duas edições, em primeiro lugar à paginação da edição *Lés Essais*. Paris: PUF, 1992, e depois à da edição brasileira de Abril, 1972.

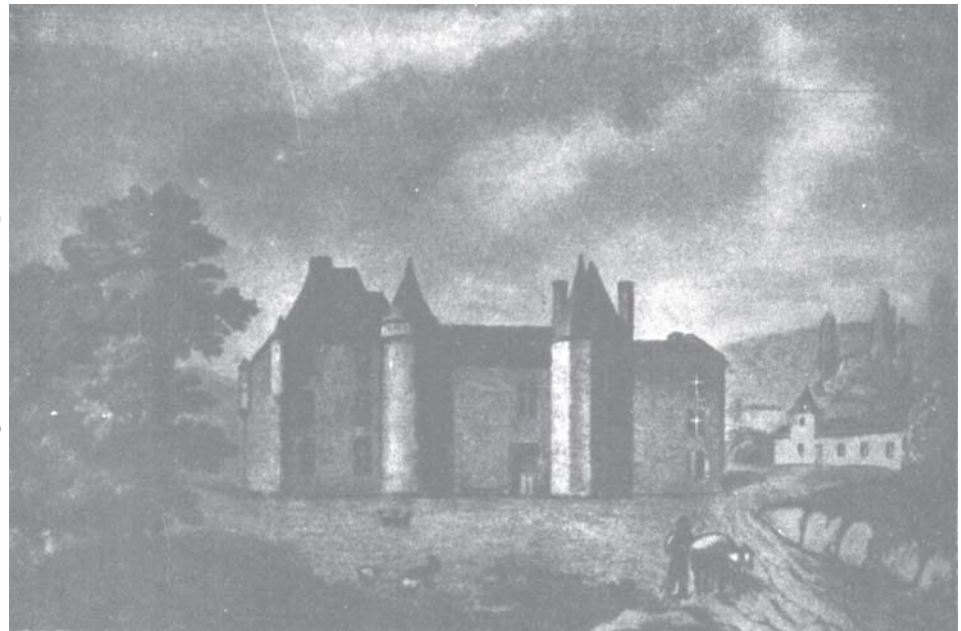
²Id., III, 2, 804-5/371-2.

formas ‘diálogo’ e ‘carta’. Com ambos, compartilha a forma livre, que transita de um assunto a outro; mais especificamente, compartilha com o último o tom pessoal. Montaigne afirma que teria preferido usar o estilo epistolar, se tivesse a quem escrever. Os *Ensaíos* dirigem-se ao leitor, à posteridade (como diz o prefácio), a um ansiado novo amigo. Thibaudet enfatiza muito a semelhança entre o ensaio montaigneano e o diálogo platônico (em especial, o *Phedro*). Tendo em mente esta referência, define o comentador:

“Dois tipos de estilo: estilo de movimento e estilo de ordem. O primeiro não procura existir para si, mas para o leitor; procura tornar-se ação imediatamente, reflexão, vida fluida e fresca (...) Quando ele agiu, ele atingiu seu objetivo. (...) O segundo realiza uma ordem, um acabamento, uma harmonia, um repouso (...)”

O estilo de Montaigne seria do primeiro tipo; ele é no estilo o que o heraclitismo é na filosofia, mobilidade, fecundidade, transmissão”³

Torna-se característico do ensaio a criação de uma forma própria do autor. O sujeito imprime sua marca pessoal. O estilo ensaio é um estilo no sentido moderno de uma “forma minha”, como Montaigne reclama possuir. Aqui encontramos o tema moderno da ironia. A linguagem polifônica, associada à presença do autor no texto e à consciência de que nos movemos no campo da linguagem, não tendo acesso às coisas é especialmente adequada para nos referirmos aos *Ensaíos*.



O Castelo de Montaigne, desenho de P. Goyse, 1835

A especificidade do ensaio, com seu caráter pessoal, passa a ser a de precipitar o autor para ao primeiro plano⁴. Só o que une o fio dos ensaios é seu autor, que comparece a todo momento em primeira pessoa. A ironia e presença do autor no texto não reaparecerão nos filósofos críticos do século XVII e em boa parte de XVIII. A tradição que dominará o período buscará a assepsia do autor oculto, do sujeito pretensamente transcendente ao texto. Montaigne, neste sentido, não fez escola.

Um dos recursos mais presentes nos *Ensaíos* é o exemplo. Cada ensaio é recheado com uma infinidade deles, mas seu uso é bastante diferente do comum. O exemplo era, desde a antigüidade, um dos recursos mais utilizados, ao lado da fábula e da máxima para integrar elementos contingentes e aparentemente contraditórios a um dado modelo⁵. O recurso a eles tinha a intenção de encontrar sua convergência, abstraído-se uma regra. Mas Montaigne os usa de forma a confrontar suas diferenças e “demonstrar” a impossibilidade de um juízo universal sobre o que quer que seja.

³THIBAUDET, A. *Montaigne*. Frange: Galaram, 1997, p. 502.

⁴Cf. COSTA LIMA, L. *Os limites da voz: Montaigne, Schlegel*. Rio de Janeiro: Rocco Editora, 1993, p. 60.

⁵Id, p. 37.

O ensaio que abre a obra evidencia isto imediatamente. Seu título é “Por diversos caminhos chega-se a um mesmo fim”, o que torna presente desde o início a questão da diversidade. Este ensaio não deve ter sido o primeiro a ser escrito. Foi uma opção de Montaigne introduzir o leitor a este universo.

Assim, após a nota do autor ao leitor, nas primeiras linhas da obra lê-se:

“O modo mais comum de abrandar os corações daqueles a quem ofendemos, quando, vingança em mãos, eles nos têm a sua mercê, é comovê-los, por submissão ao dó e à piedade. Algumas vezes, contudo, a bravura, a constância e a resolução têm obtido igual efeito”.⁶

Assim, uma máxima comumente aceita é apresentada, para então ter sua autoridade, ao menos no que diz respeito a sua universalidade, contestada.

Seguem-se diversos exemplos de contradição a tal máxima. Deles, a “regra” abstraída por Montaigne é a seguinte:

“Em verdade, o homem é de natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso. Dificilmente fundaríamos sobre ele julgamento constante e uniforme”.⁷

A única síntese possível é a constatação de que os homens ora agem de uma forma, ora de outra. Esta utilização de exemplos desconexos está presente ao longo de todo o livro.

O uso dos exemplos parece inviabilizar o recurso indutivo para a obtenção de regras universais. Já o uso que Montaigne faz do título dos ensaios inviabiliza o método dedutivo. O desenvolvimento de cada ensaio mantém uma relação pouco estreita com seu título, que funcionaria mais como um gancho, um mote, do que uma idéia cujas possibilidades e conseqüências seriam exploradas.

A simples leitura dos títulos dos ensaios evidencia uma ausência de encadeamento ou mesmo equidade entre eles em termos de importância. Como exemplo, encontramos entre os ensaios “Da indolência” e “Dos meios e dos fins”- temas adequados à literatura moral do século XVI- o surpreendente “Dos correios”; que trata da velocidade de diversos meios de transporte. Parece ainda mais estranho um ensaio do Livro III chamado “Dos coches”, que se inicia com uma longa reflexão sobre o medo, para passar a tratar dos nativos da América.

Claramente isto não é um acaso ou simples fruto da dispersão do autor. O texto foi seguidamente revisto e mantido. Aliás, é comum que nas revisões novos exemplos inconclusos e distantes do título sejam acrescentados a alguns ensaios. Apesar de tudo isto, Montaigne insiste que o problema é mais do leitor do que dele. Ele pretende possuir um fio associativo:

“É o leitor distraído, não sou eu, quem perde meu assunto: sobre este, sempre se achará em algum canto alguma palavra que não deixa de ser bastante. Vou em busca da variedade, descomedida e tumultuadamente: o meu estilo e o meu espírito vão vagueando juntamente”.⁸

A crítica ao homem e o ceticismo de Montaigne

Voltando à filosofia de Montaigne, podemos agora tematizar sua dimensão crítica: ela se erige, como vimos, contra a filosofia escolástica.

É no nível dos particulares que podemos nos mover, qualquer tentativa de generalização parece abusiva e à mercê de inúmeras contraprovas:

“Os que se dedicam à crítica das ações humanas jamais se sentem tão embaraçados como quando procuram agrupar e harmonizar sob uma mesma luz todos os atos dos homens, pois estes se contradizem comumente e a tal ponto que não parecem provir de um mesmo indivíduo”.⁹

⁶MONTAIGNE, M.. *Ensaíos*, I, 1, 7/13.

⁷Id., I, 1, 9/14.

⁸MONTAIGNE, M. *Ensaíos*, III, 9, 994/432.

⁹Id., 1, 331/163.

Dentro da tradição filosófica grega e medieval, conhecer o homem significa determinar seu lugar justo. Esta determinação se dá pela confrontação com seres de referência, classicamente com o divino. Para Montaigne, isto implica na impossibilidade de conhecer o homem, pois ele não reconhece qualquer termo de comparação. Não há um ponto fixo que sirva como metro.

Montaigne tenta mostrar a fragilidade da crença sobre a possibilidade de fundamentarmos solidamente nossas opiniões. Assim o primado do julgamento é criticado:

“Para julgar as aparências que recebemos das coisas, ser-nos-ia necessário um instrumento judicatório; para verificar este instrumento, é necessário uma demonstração; para verificar a demonstração, um instrumento; eis-nos num círculo. Desde que os sentidos não podem deter nossa disputa, sendo eles próprios cheios de incertezas, é preciso que seja a razão; nenhuma razão se estabelecerá sem outra razão; eis-nos a recuar até o infinito”.¹⁰

Montaigne procura mostrar a falibilidade da razão e da experiência, recusa qualquer noção de conhecimento seguro e dá valor ao julgamento e à moderação, com os quais o homem procura viver entre incertezas.

Não é de se estranhar que neste caminho antidogmático Montaigne tenha sido tão impressionado pela leitura de *Sextus Empiricus*. A influência cética está presente especialmente no mais longo dos ensaios: “Apologia de Raymond Sebond”. A “Apologia” é o ensaio que melhor se presta a uma leitura filosófica. É provavelmente por ele que Montaigne é reconhecido como filósofo e seu conteúdo cético é aquele pelo qual o autor é mais conhecido. Um primeiro paradoxo é justamente o fato de o texto se apresentar como apologia a outro livro, a *Teologia natural* de Raymond Sebond, que Montaigne traduzira anos antes a pedido de seu pai: o que chama a atenção é que ao longo do ensaio, o livro de Sebond vai desaparecendo e seus argumentos teológicos vão sendo derrubados sem maiores preocupações.

A “Apologia” faz uso de toda a argumentação cética de *Sextus Empiricus*, cujas obras chegaram a Montaigne pela edição de 1569, para mostrar como a razão não é capaz de conhecer Deus.

A crítica às pretensões onipotentes da razão, nos moldes escolásticos, é realizada através da degradação do homem, revelando sua natureza vaidosa. O Humanismo renascentista dispunha o homem como centro do universo e criação privilegiada por Deus. A posse da razão era tida como elemento distintivo que provava sua superioridade. Com relação à posição central no universo, a argumentação de Montaigne se parece bastante com a de Erasmo: mostrando a miséria da vida humana e os sofrimentos inelutáveis por que passa, ele desafia o homem a justificar sua crença num favor divino:

“De todas as criaturas, a mais frágil e miserável é o homem, mas ao mesmo tempo, como diz Plínio, a mais orgulhosa. Ele se sente e se vê colocado na lama e no estérco do mundo, amarrado, pregado à pior parte do universo, (...) e eis que por sua imaginação se alça acima da órbita da lua e supõe o céu a seus pés! Pela vaidade mesma desta imaginação iguala-se a Deus, atribuindo-se as próprias qualidades divinas que ele mesmo escolhe. Separa-se das outras criaturas, distribui as faculdades físicas e intelectuais que bem entende aos animais, seus companheiros. (...) Quando brinco com minha gata, sei lá se ela não se diverte mais do que eu. Distraímos-nos com macaquices recíprocas, e se tenho meu momento de iniciar ou terminar o folguedo, ela também o tem”.¹¹

Nada justificando os postulados humanistas, só resta o desvelamento de uma enorme vaidade; nada garantindo a fidelidade da razão entre o mar de possibilidades de compreensão do mundo, nossa pretensões de conhecimento não fazem mais que revelar sempre novamente nossa vaidade.

¹⁰Id., II, 12, 600-1/281.

¹¹Id., II, 12, 452/214.

A inexistência de um Bem soberano inviabiliza qualquer projeto “pedagógico”, ou de submissão moral a qualquer caminho preestabelecido. O bem é variável de um homem para outro e em cada homem a cada instante.

A expressão da inconstância é o ataque à crença numa essência e destino humanos. A conclusão do procedimento cético é a imposição da seguinte interrogação-inscrita no recinto no qual escreveu os *Ensaio*s: que sei eu?

Religião e natureza em Montaigne

A interrogação sobre a religiosidade de Montaigne pode nos dar elementos para a compreensão de sua concepção do ser e da extensão de seu ceticismo. Há, também nesta discussão, ambigüidades. Penso que Montaigne é atravessado por distintos paradigmas filosóficos que parecem se sobrepor.

Montaigne declara-se católico. Por toda a sua vida parece ter cumprido seus rituais convencionais. Além disso, como já vimos, sua argumentação cética parece enquadrar-se no Fideísmo católico. Mas é inevitável a suspeita de que para alguém dos rituais, em sua ética pessoal, ou em outros termos, sua vida prática e referências de identificação, simplesmente não levavam em conta os valores católicos. Para Villey, falta à religião de Montaigne qualquer sentimento religioso: ele se restringe ao cumprimento automatizado de alguns rituais. Ele seria católico por uma concessão intelectual, sem que isto lhe orientasse as preocupações ou pensamentos. Basta lembrar da heresia envolvida em sua compreensão e quase admiração pelo suicídio em situações onde o bem-viver já não se apresenta; daí derivará uma das severas críticas de Pascal a ele, no século seguinte.

Se parte de sua argumentação assemelha-se àquela do Fideísmo, falta totalmente a ela qualquer perspectiva de redenção.

O que Montaigne não disse? perguntou Friedrich; acabamos de encontrar uma resposta. Em todo o convite que Montaigne faz no sentido de mergulharmos em nós mesmos para nos conhecer, não se encontra uma promessa, ou sequer uma referência à perspectiva de uma revelação ou comunhão com um todo divino. Ao falar sobre a força dos costumes, ele afirma ser tão católico quanto perigordiano (Périgord é a região onde nasceu Montaigne), e que se tivesse nascido em qualquer outro lugar de outra crença, certamente pertenceria a ela. Isto não soa como uma desautorização completa da “verdade” exclusiva católica?

A auto-referência do homem parece absoluta, não repousando sobre Deus, mas parecendo englobá-lo:

“E assim cremos que para nós se fez o destino, que para nós o mundo existe, para nós brilha o sol, ribomba o trovão. O Criador e as criaturas, tudo se nos oferece. Somos o objetivo de todas as coisas.

Anote-se o que em dois mil anos a Filosofia registrou acerca das coisas divinas. Somente para o homem agiram e falaram os deuses, não se lhes atribui nenhum outro ofício, nenhuma outra missão”¹²

Montaigne recolhe exemplos morais das mais diversas fontes e autores mas não recorre ao modelo de Cristo, enquanto Sócrates é referência constante. Parece que o modelo de perfeição cristã não lhe atrai. Montaigne adotaria um “Fideísmo negativo”: a certeza da incerteza. Seu interesse é manter em mente a insignificância do homem, e para isto recorreria a um Deus remoto, e não o contrário. A fé para ele é suma referência à incerteza, o vislumbre do reino das possibilidades.

O que quero extrair desta discussão é uma via de compreensão da filosofia de Montaigne. Em sua perspectiva não há outro ser que este mesmo que vivemos. Isto o aproximaria de autores como Heráclito, Nietzsche e Heidegger, entre outros.

¹²Id., II, 12, 532-3/251.

Esta inversão na forma de conceber o ser poderia ser pensada da seguinte forma: se tudo no homem é vaidade, a vaidade é tudo; a ausência de substância ou essência nas ações humanas torna-se a própria substância e essência delas¹³. Montaigne move-se num mundo de pura aparência, mas esta não é tomada como fenômeno, ou seja, manifestação de uma outra coisa, mas real em si. Neste sentido Montaigne diz que qualquer que seja a duração da vida, ela é completa.

Alguns destes comentadores a que temos recorrido afirmam o quanto Montaigne, ao invés de perguntar pelo mistério “por trás” do visível, reconduz à percepção do mistério de cada acontecimento singular: ele trataria de chamar a atenção sobre o “brilho do ordinário”. Apesar de sua percepção da fragilidade do homem, seu pensamento não é lúgubre ou pessimista, insistindo pelo contrário em chamar o homem de volta à Terra:

*“Desdenhar a vida é ridículo, porque afinal de contas a vida é nosso ser, nosso tudo”.*¹⁴

Provavelmente o hábito fez com que nos tornássemos cegos e insensíveis ao comum e faz com que nossa ânsia pelo mistério e maravilha nos leve a considerar o cotidiano como conhecido, contraposto a algo que lhe escapa e onde residiria o desconhecido. Montaigne parece querer nos lembrar o quanto o que consideramos conhecido e seguro não o é.

É neste sentido também que Montaigne não acredita lá muito em milagre ou bruxaria, sendo incisivamente contrário aos freqüentes julgamentos e execuções de feiticeiras. Não é que ele não acredite em relatos sobre eventos fantásticos ou recuse o mistério. É que, no limite, tudo é milagre e mistério:

*“Se chamamos monstros ou milagres até onde não vai nossa razão, quantos tais se deparam continuamente à nossa vista? Consideremos através de que névoas e como às apalpadelas somos conduzidos ao conhecimento das coisas que temos às mãos e com certeza descobriremos ser antes costume que ciência o que as priva de estranheza para nós”.*¹⁵

Montaigne também não é inclinado a pensar em termos revolucionários, pois a idéia de revolução presume uma idealidade, uma crença numa ordem natural a ser seguida e que se encontra corrompida, sendo possível sua restauração. Esta é a chave do conhecido “conservadorismo” de Montaigne.

Esta via talvez possa ser ainda melhor acompanhada em sua concepção de natureza.

Lemos todo o tempo nos *Ensaíos*; devemos obedecer à natureza. Não tendo acesso a qualquer outro nível de realidade, quer por ser inacessível, quer por de fato já estarmos mergulhado na única que há, só nos resta mergulhar no mundo tal como ele se dá. Montaigne não define ‘natureza’, mas podemos recolher algumas formulações presentes na obra.

Eventualmente, a natureza aparece entificada. A natureza aparece, por exemplo, como “as coisas fora de nós”, resistindo a qualquer definição; ele freqüentemente opõe a natureza à arte humana, ou seja, à razão. Esta avaliação está sempre presente quando se trata de atacar a arrogância da razão que pretende poder controlar a natureza. Mas a natureza não aparece como algo estável, que pudesse servir como fundamento; ela parece a Montaigne desordenada e monstruosa. Vale a pena dizer, uma vez mais, que nada sugere que ele estivesse procurando na natureza o fundamento perdido na religião e na fragilidade do eu.

A definição de natureza também pode aparecer ampliada até abarcar toda a realidade, reconhecida como continuamente mutante. Nesta via, a razão é considerada como algo próprio a nossa natureza, e ao invés de atacá-la, Montaigne sugere cuidado contra seus excessos.

Diante de uma formulação que se vê ignorante e impotente diante de algo

¹³Cf. MACLEAN, I. *Montaigne philosophe*. Paris: PUF, 1996, p. 32.

¹⁴MONTAIGNE, M. *Ensaíos*, II, 3, 353/172.

¹⁵Id., I, 27, 179/94.

que não apreende ou domina, prevalece a seguinte máxima: obedecer à natureza é dobrar-se à força do *fato*. Daí segue-se a necessidade de conhecê-la para seguí-la e respeitá-la. Qualquer tentativa de sujeitar a natureza é tomada como insensata e infrutífera.

O ceticismo de Montaigne não o leva a desistir do mundo, mas desdobra-se num retorno ao fato. Como no *amor fati* de Nietzsche.

Creio que temos com relação à ‘natureza’, uma reedição do que observamos anteriormente sobre ‘Deus’ e o ‘ser’. Ora se fala de algo inalcançável, ora do mais imediato. Trata-se de algo indefinível, irreduzível, aquilo que nos constitui, nos supera em muito e que não podemos dominar. Tudo isto é a medida da humildade humana. Ao ler os *Ensaíes*, sempre que aparecem estes termos, penso que seu sentido é este, o de nos lembrar a condição humana e não o de atribuir intenção animista àquilo que nos escapa.

Há, no entanto, visivelmente uma diferença importante entre o ‘ser’ Deus e o ‘ser’ natureza. O primeiro é totalmente inacessível, sendo impossível conhecê-lo e, portanto, obedecê-lo; nenhum gesto humano pode se dirigir a ele. A natureza, por sua vez, expressa o fato, o que acontece e, mesmo sem poder dominá-la, o homem pode conhecê-la e cumprir seu desejo de bem-viver.



Michel de Montaigne, quadro a óleo

Moral e interioridade em Montaigne

Tendo desafiado a autoridade moral- a Igreja- e não aspirando qualquer nível de perfeição em molde transcendente, Montaigne resolve seguir sua natureza. Villey diz que ele não quer mudar, ele gosta demais de si e de suas comodidades para isto. Ele buscará se conhecer para melhor desfrutar de sua vida.

De toda a forma, não temos controle sobre o curso das coisas:

*“Não vamos, somos levados com as coisas que flutuam, ora docemente, ora com violência, conforme a água é turbulenta ou calma.(...) Flutuamos entre diversas opções: não queremos nada livremente, nada absolutamente, nada constantemente”.*¹⁶

Montaigne não abre mão de emitir julgamentos ou manifestar preferências sobre as coisas. Isto poderia parecer contraditório com a *epokhe* cética: mostrando o quanto qualquer dogmatismo é infundado e não podendo decidir-se pela verdade, o cético suspende o julgamento sobre o que quer que seja.

Villey diz que, na realidade, Montaigne nunca foi um cético; passada a forte influência de *Sextus Empíricus* no período em que foi escrita a “Apologia”, Montaigne teria retomado seu próprio caminho e construído sua própria filosofia. Não me parece, no entanto, que Montaigne tenha propriamente se afastado do ceticismo, mas, talvez, ele o tenha levado às últimas conseqüências.

Talvez o ceticismo leve a este retorno. A suspensão de juízo não tem onde se apoiar. A divisa do pensamento de Montaigne é: que sei eu? Já a tradição cética presente no século XVI, tinha como divisa a fórmula de Sócrates: tudo o que sei é que nada sei. É como se Montaigne lhe respondesse: e eu nem isso! Afirmar nada saber já lhe parece uma certeza insustentável. Neste jogo de inversões e negativas abre-se a possibilidade ou a inevitabilidade de mergulharmos no mundo com opiniões, mantendo em mente a impossibilidade de justificá-las em termos absolutos e nos guardando, por isto, do dogmatismo. A ignorância sábia pleiteada por Montaigne, assim, não pode ser adquirida senão depois de um longo caminho. Não é a ignorância

¹⁶Id, II, 1, 332/163.

do ingênuo ou do selvagem do novo mundo idealizado por ele próprio. É uma ignorância que requer consciência de si, que resulta propriamente de um retorno à aparência.

A vida interior parece provir de um vazio deixado pela falta de referência externa, ela é um resíduo, uma resposta. Mas, se ela possui este caráter original negativo- como resto ou falta- ela se torna uma condição que ocupa Montaigne por inteiro e cria uma realidade original. E é a própria falta de referência externa que autoriza o campo da opinião, do julgamento próprio, conduzido agora pela razão e não mais pela obediência a qualquer forma de autoridade.

Montaigne é entregue a sua interioridade pela consciência de sua mortalidade e da impossibilidade de ter acesso à uma verdade absoluta.

Daí deriva também a célebre tolerância para com a diversidade atribuída a Montaigne. O elemento de julgamento moral sobre a instabilidade do homem desaparece pela sua aceitação como condição humana.

Quando Montaigne fala de si e dedica toda a sua obra à análise de suas experiências corriqueiras, não se trata, como ele próprio diz, de pretender colocar-se modelo ou ideal, mas sim de observar um homem qualquer, mundano, em suas vivências vulgares. A vaidade patente em escrever sobre si rivaliza com o sentimento de ser um qualquer. A transitoriedade que experimenta em cada coisa, experimenta igualmente em si. Diz Desan:

“Seu rigor consiste na precisão de escutar no interior de si-mesmo. Ele só afirma o que é válido para o autor no instante no qual ele está escrevendo, mas ele o diz sem restrição. Por isto, Montaigne se contradiz continuamente, mas permitindo a contradição ele se torna genuíno”.¹⁷

Aqui reside a força de uma citação célebre dos *Ensaaios* a que já nos referimos: “cada homem traz em si a forma inteira da condição humana”. Não se trata do encontro de uma lei universal ou substância humana, mas da condição mundana e singular não só do homem, mas de cada ser.

A obra então é marcada pelo tom altamente pessoal, o que foi fonte de uma enorme quantidade de críticas. Mas esta vaidade inverte-se em inevitabilidade: Montaigne assume e explicita que o conhecimento só pode atingir um “parece-me”, na medida em que recusa a transcendência da razão. Acredito poder afirmar que a Modernidade tem o mesmo pressuposto, ao colocar o eu como campo do conhecimento, mas procurará ocultá-lo sob a postulação de um eu impessoal e transcendente; um sujeito sem subjetividade.

Entregue àquela condição, só resta a busca de sabedoria com a finalidade de viver bem. Cabe então entregar-se aos gozos da vida. A busca pela felicidade não se dá mais à sombra de autoridades que, na tradição platônico-cristã, repudiam o prazer.

Sem dúvida Montaigne alimenta os prazeres da alma, mas também não há dúvida ele de que toma a defesa das “voluptuosidades corporais”, sempre atacadas pelo idealismo.

Montaigne e Charron

Em termos gerais, poderíamos nos referir a uma tradição de reflexão sobre o homem que nasce no século XV e a qual Montaigne pertence.

O discurso moral ligado à teologia pensa o homem em função da “queda”, mas estes pensadores (católicos em sua maioria) pretendem criar uma filosofia moral centrada exclusivamente no homem, em sua positividade, digamos. Na medida em que a reflexão sobre o homem vai ganhando autonomia, abre-se o espaço para uma compreensão sua cada vez mais distante da dimensão religiosa. Esta autonomia fez com que autores como Montaigne e Charron sofressem a ação da censura pela

¹⁷ “Prefácio” a FRIEDRICH, H. MONTAIGNE. USA: University of California Press, 1991, p. 21.

Inquisição.

A partir do século XVII, esta tradição desembocará tanto em Descartes- numa relação complexa de continuidade e oposição- quanto nos “livres pensadores” e “libertinos”.

Emmanuel Faye¹⁸, defende a tese segundo a qual, de 1436, com a “Ciência do homem” elaborada por Raymond Sebond, até 1636, com o “projeto de uma ciência universal que possa elevar nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição” (título original do *Discurso do método*) de Descartes, teria se desenvolvido na França uma transformação profunda na reflexão sobre a perfeição do homem. Inicialmente, ela parte da definição de nosso lugar no mundo e acabará pela concepção da indeterminação do homem na qual ele se descobre artesão (artista) de si mesmo. Entre Sebond e Descartes, Faye inclui Montaigne e Charron, entre outros.

Charron (1541-1603) costuma ser relacionado muito diretamente a Montaigne. A proximidade temporal entre os autores e mesmo suas relações pessoais fazem com seja um juízo comum considerar-se *Da sabedoria* (1601)¹⁹ como uma “versão sistemática” dos *Ensaíos*. De fato há muitas semelhanças e a reprodução de inúmeras idéias e trechos.²⁰

Mas o fato de sua exposição ser sistemática já deve nos alertar para a distância de propósito e concepção entre as obras. Uma breve exposição do trabalho de Charron nos possibilitará compreender melhor a especificidade de Montaigne.

A proximidade entre os dois gerou na posteridade uma espécie de disputa por precedência. De toda a forma, a aproximação feita já desde o século XVII é tamanha que se considera que durante aquele século Charron teria eclipsado Montaigne e, depois disto, o inverso teria se dado.

Mademoiselle de Gournay, herdeira intelectual de Montaigne e responsável pela terceira edição (póstuma) dos *Ensaíos*, considerava Charron um “mau copista”, mas há também quem considere que ele pôs ordem em sua “bagunça”. Belin, comentador de Charron, mostra como já no século XVII surgiu um juízo que em parte ainda se tem com relação a Montaigne:

*“O que os Ensaíos ganham sobre o plano da arte, eles perdem de novo, em suma, naquele do rigor (...) Um grande número de espíritos cultivados, no primeiro terço do século XVII, finalmente se resignou (...) a considerar Montaigne como um cavaleiro letrado, de comércio delicioso, mas não como um filósofo”.*²¹

Com Charron estariam o rigor e a possibilidade de discussão filosófica. Uma das formas de compreender a ambigüidade da relação seria o confronto entre os dois índices. De modo geral, podemos reencontrar os temas dos ensaios discutidos por Charron, por exemplo: Da formação do homem; Dos bens do corpo, saúde, beleza e outros; Da vontade; Tristeza; Compaixão; Dos pais e filhos; Da liberdade e da servidão, etc. Mas duas coisas chamam a atenção: em primeiro lugar, o índice da *Sabedoria* indica um caminho linear, indo do mais fundamental ao menos; em segundo, os títulos remetem a conceitos universais. Dentre estes, podemos citar: Distinção primeira e geral do homem; Da alma em geral; Das paixões em geral, etc. Os títulos são mais curtos e referem-se especificamente a seu conteúdo, não havendo ainda referências a temas vulgares e estranhos ao conjunto, como nos *Ensaíos*.

Charron se porta como um autor metódico do século XVII, nos moldes acadêmicos a que ainda procuramos atender.

O que mais gera a impressão de proximidade entre as obras é a grande quantidade de citações (ainda que Charron jamais as identifique) dos *Ensaíos* na *Sabedoria*.

Cito abaixo algumas passagens quase idênticas a idéias de Montaigne:

“Há mais distância entre homem e homem que entre homem e besta”.

“O homem é um objeto maravilhosamente diverso e ondulante, sobre o qual é muito difícil assentar um juízo seguro, juízo, digo, universal e inteiro.”

¹⁸ FAYE, E. *Philosophie et perfection de l'Homme. De la Renaissance à Descartes*. Paris: Vrin, 1998.

¹⁹ A primeira edição é de 1601, em Bordeaux, e a segunda, póstuma, é de 1604, em Paris.

²⁰ Françoise Kaye deu-se ao trabalho de contar 143 citações dos *Ensaíos na Sabedoria*. Apud. GONTIER, T. “Charron face à Montaigne. Stratégies du scepticisme”. In DEMONET, M.-L. *Montaigne et la question de l'homme*. Paris: PUF, 1999, p. 143.

²¹ BELIN, C. *L'oeuvre de Pierre Charron*. Paris: Honoré Champion Éditeur, p. 83.

*“O dia da morte é o dia mestre e juiz de todos os outros dias, ao qual devem se tocar e por à prova todas as ações de nossa vida”.*²²

Estas passagens, que soam tão familiares ao leitor de Montaigne, escondem uma filosofia extremamente distante da dele. Como já dissemos acima, o ceticismo de Charron tem um teor fortemente fideísta. O ceticismo e os *Ensaaios* são “usados” em sua argumentação em favor da fé, como sabemos ter sido o mais comum na época.

Em primeiro lugar, é preciso observar que *Da sabedoria* não é a única obra de Charron. Ela realmente trata só do homem, mas faz parte de um projeto mais amplo que tinha por objeto tratar as grandes linhas do “mistério cristão”. As duas primeiras obras chamavam-se: *Três verdades* e *Discurso do santo sacramento, com um outro discurso sobre a comunhão dos santos*, ou simplesmente *Discurso*. O teor das duas é francamente teológico.

A *Sabedoria* seria um texto complementar e estratégico. A escolha do título é tomada como ambígua, já que o termo ‘sabedoria’ permite uma interface entre o cristianismo e o helenismo. A sabedoria associa-se à verdade, e esta à revelação. Ela deve buscar a tomada de consciência pelo homem, em busca da “indiferença” estoíca e da “lucidez” cristã.

A colocação em primeira pessoa presente nos *Ensaaios* estava longe da intenção de Charron. Trata-se de um universo teocêntrico no qual o ‘eu’ só pode parecer odioso, pois sob a *filantia* escondem-se seus pecados.

No início da obra, são definidos três tipos de sabedoria: uma divina, uma humana e uma mundana. A *Sabedoria* versa sobre a humana, que toma o homem como objeto e visa sua salvação.

De toda a forma, o objeto é o homem e os termos são os mesmos usados por Montaigne:

*“A verdadeira ciência e o verdadeiro estudo do homem é o homem”.*²³

O homem seria seu melhor espelho e livro e por isto deveríamos ter sempre um olho aberto sobre nós.

Com relação a Montaigne, é visível que Charron se refere ao Homem universal, e que não pretende de forma alguma explorar sua própria experiência na obra.

O conhecimento do homem vai revelar sua finitude, variedade e miséria. É para isto que Charron recorre aos argumentos céticos, mostrando a fraqueza dos órgãos do sentido e a inconstância de todos os assuntos humanos.

Num argumento que sabemos ser estoíco, Charron mostra que não temos contato com a verdade natural, não são as coisas que nos mobilizam e agitam, mas somente nossas opiniões (nossas representações). Nossas opiniões, por sua vez, nascem pela força da autoridade:

*“Nós cremos, vivemos e morremos a crédito, conforme o uso público ensina; e fazemos bem, pois somos muito fracos para julgar e escolher por nós mesmos. Mas os sábios não são assim, como será dito”.*²⁴

Há longas passagens semelhantes na quais somos aconselhados a seguir a moral vigente, assim como mostrando que sempre temos os valores, incluindo a religião, de nosso meio. Mas antes que se pense que as religiões possam ser colocadas em pé de igualdade, ele avisa que a cristã é superior, por corresponder à verdade divina.

Outro forte índice da fraqueza do homem são seus desejos:

*“Não nascem e não se elevam tantas marolas e ondas no mar como desejos no coração do homem; ele é um abismo, inconstante, confuso e irresoluto, freqüentemente vão e ridículo em seus desejos”.*²⁵

²²CHARRON, P. *Da sabedoria*. Paris: Fayard, 1986, p. 214, 251, 519, respectivamente.

²³Id., p. 44.

²⁴Id., p. 150.

²⁵Id., p. 177.

A maior evidência da vaidade do homem estaria no fato dele buscar sua felicidade em bens frívolos e fazê-la depender deles, não cuidando dos que seriam essenciais. Temos desprezo por qualquer um que ocupe um lugar de autoridade diante de nós; os maridos desdenham suas mulheres, assim como muitos pais os filhos; e sempre estimamos mais os bens do outro. Numa passagem surpreendentemente moderna, diz Charron:

*“O homem não pode ter prazer duradouro; o prazer do corpo é fogo de palha, se ele durasse, traria tédio e desprazer: mas as dores duram um bom e longo tempo, sem ter períodos delimitados como o prazer. Assim, o império e comando da dor é bem maior, mais universal, mais potente, mais durável e, em uma palavra, mais natural que o do prazer”.*²⁶

Até aqui, estamos no terreno de Erasmo, Rabelais e Montaigne. Mas aqui é dado o passo que evidencia uma vez mais a singularidade de Montaigne. A constatação da condição miserável do homem leva a *um projeto de correção* em Charron.

Belin compara, como exemplo, o tratamento dado à máxima “conhece-te a ti mesmo” por Montaigne e Charron e mostra como, enquanto para o primeiro, ela é usada para constatar a condição humana, Charron visa a reforma e correção do homem. O sábio deve buscar, através do auto-conhecimento, a liberdade de julgamento e a perfeição moral, atributos de Deus. Trata-se propriamente de imitar Deus por analogia através do entendimento.

No decurso da *Sabedoria*, aparece, como já seria de se esperar, o ideal ascético. Quem quiser ser sábio deve conseguir, como condição absoluta, livrar-se dos dois grandes males: um é externo, as opiniões e vícios populares, o “contágio do mundo”; o outro é interno, as paixões. A conclusão é definitiva:

*“É preciso se guardar do mundo e de si-mesmo”.*²⁷

Onde seria possível se guardar então? Numa transcendentalização do homem (do eu). Numa participação dos atributos de Deus.

A descrição da miséria do homem, assim, é um negócio seguro, já que os fundamentos mesmos da existência nunca estão em questão.

Em 1605, *Da sabedoria*, como os *Ensaios*, também foi incluída no Índice. Certamente sem o querer, Charron preparou o caminho para uma reflexão moral sobre o homem que podia finalmente desvincular-se totalmente da referência religiosa. Se sua leitura nos parece carola diante da de Montaigne, não foi assim que a maioria de seus contemporâneos a considerou.

Para concluir, destaquemos ainda uma vez a diferença entre Charron e Montaigne, como forma de compreender a especificidade do último. Gontier faz uma boa síntese, com relação a alguns temas clássicos da Modernidade:

*“A conversão que Montaigne preconiza passa por uma renúncia ao universal em proveito do singular, à ciência pela vida, ao espírito pelo corpo. Charron segue o caminho simetricamente inverso, reencontrando o universal no singular sob a forma do Homem universal, que é o homem espiritual e sábio”.*²⁸

O discurso moderno seguirá desenvolvendo um discurso sobre o Homem sem recorrer à sua dimensão religiosa. Mas com Charron podemos ver a estratégia denunciada por Nietzsche, segundo a qual o discurso científico moderno traz oculto o ascetismo platônico-cristão.

Com Montaigne podemos ver outra direção de pensamento: nele desenvolve-se a construção da subjetividade como interioridade e singularização.

²⁶Id., p. 256.

²⁷Id., p. 375.

²⁸GONTIER, T. “Charron face à Montaigne. Stratégies du scepticisme” In DEMONET, M.-L. *Montaigne et la question de l’homme*. Paris: PUF, 1999, p. 144.

* **Pedro Luiz Ribeiro de Santi** é Doutor em Psicologia Clínica e Professor da UNIP e ESPM. plrsanti@uol.com.br