



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

VINICIUS APARECIDO DUARTE MARTINS

ENSAIO E *CONFÉRENCE*:
DUAS MANIFESTAÇÕES DO *JUGEMENT* NA FILOSOFIA DE
MONTAIGNE

Londrina
2025

VINICIUS APARECIDO DUARTE MARTINS

ENSAIO E CONFÉRENCE:
DUAS MANIFESTAÇÕES DO *JUGEMENT* NA FILOSOFIA DE
MONTAIGNE

Dissertação apresentado à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão.

Londrina
2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

D812e Duarte Martins, Vinicius Aparecido.
ENSAIO E CONFÉRENCE : DUAS MANIFESTAÇÕES DO JUGEMENT NA FILOSOFIA DE MONTAIGNE / Vinicius Aparecido Duarte Martins. - Londrina, 2025.
185 f.

Orientador: Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.
Inclui bibliografia.

1. Sabedoria prática - Tese. 2. Filosofar - Tese. 3. Formação de si - Tese. 4. Manière - Tese. I. Pavão, Aguinaldo Antônio Cavalheiro. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

VINICIUS APARECIDO DUARTE MARTINS

ENSAIO E CONFÉRENCE:
DUAS MANIFESTAÇÕES DO *JUGEMENT* NA FILOSOFIA DE
MONTAIGNE

Dissertação apresentado à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Antonio
Cavalheiro Pavão
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Celso Martins Azar Filho
Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof. Dr. Arlei de Espíndola
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 25 de julho de 2025.

AGRADECIMENTOS

Expresso minha sincera gratidão ao meu orientador, Professor Dr. Aguinaldo Antônio Cavalheiro pavão pela competente orientação, apoio e incentivo ao longo desta jornada. A sua dedicação foi uma inspiração constante na busca por conhecimento e excelência para a realização desta pesquisa.

Agradeço também ao Professor Dr. Celso Martins Azar Filho e ao Professor Dr. Arlei de Espíndola que gentilmente integraram a banca de avaliação deste trabalho. Suas contribuições foram enriquecedoras, oferecendo uma perspectiva crítica que elevou significativamente a qualidade desta dissertação.

Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, sou grato pela oportunidade de aprender com profissionais tão dedicados, cuja sabedoria abriu novas possibilidades de enxergar o mundo e a vida através da filosofia. A influência de vocês foi fundamental para minha formação e crescimento.

Minha profunda gratidão se estende à minha família, especialmente na figura dos meus pais: Paulo e Dalva, que com carinho, paciência e afeto cuidaram de mim durante esses dois anos. Sua educação e seus valores foram o que me permitiram chegar até aqui. Agradeço, ainda, aos colegas e amigos que contribuíram com sugestões valiosas e profundo apoio moral. Reitero as profundas conversas com Marcelo Kretsch, colega de turma e de profissão, companheiro para toda minha vida. Por fim, a participação de Jaqueline Grecco em minha banca de qualificação e sua presença tão valiosa em minha vida durante o período final de conclusão e acabamento. Seu profundo carinho e sua gentileza sem fim para sempre estarão em minha vida. Por sua existência e por nossos momentos juntos, sou sempre grato.

Por fim, sou grato à CAPES pela concessão da bolsa de estudos, que tornou possível minha participação no Programa de Pós-Graduação.

*Uma das formas de exercer **autonomia** é
possuir um discurso sobre si mesmo*

- Neusa Santos Souza em **Tornar-se Negro**.

RESUMO

MARTINS, Vinicius Aparecido Duarte. **Ensaio e *Conférence***: duas manifestações do *jugement* na filosofia de Montaigne. 2025. 183 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

Esta dissertação aborda a problemática da *conférence* em Montaigne a partir de sua ligação com a sabedoria de vida, ou seja, a formação moral e individual. Para tanto, discute-se um conjunto de conceitos interligados à noção de *conférence* em Montaigne. Conectamos a noção de *conférence* com a de ensaio com o objetivo de distingui-la da ligação com o pedantismo e a *science*. A conexão entre a *conférence* e o ensaio é um tema já amplamente discutido. Villey, em suas notas introdutórias para *Da arte da Conversação* (E III, 08), destaca essa ligação ao observar que o método da *conférence* (conferência ou conversação formal) espelha a condução do pensamento. Montaigne, em sua obra, frequentemente associa o ensaio — e até mesmo os *Ensaio*s como um todo — ao fluxo de seus próprios pensamentos. Ele afirma repetidamente que o ensaio se baseia no uso de faculdades naturais, e não em conhecimentos adquiridos. Com isso, nosso objetivo geral é salientar a diferença entre o que consideramos as faculdades naturais: o juízo (*jugement*), expresso por meio da prática da *conférence* ou do ensaio; e os conhecimentos adquiridos: a memória, expressa por meio do pedantismo. Nosso estudo pretende aprofundar a ideia de La Charité (1968) de que a memória produz a *science*, enquanto o juízo produz o ensaio. Adicionalmente, propomos que a *conférence* é outro produto do juízo. Nossa interpretação é que o ensaio e a conferência compartilham estruturas semelhantes, pois ambos visam ao mesmo propósito — formar a sabedoria de vida —, originam-se do mesmo processo mental e, portanto, empregam um método comum, apesar de serem atividades espirituais distintas. A metodologia tanto do ensaio quanto da *conférence* é evidente em "Da arte da Conversação", onde Montaigne enfatiza que seu objetivo está na maneira (forma) e não na matéria (conteúdo). Argumentamos que tanto o ensaio quanto a *conférence* priorizam a forma em detrimento do conteúdo. Uma filosofia que se concentra nas matérias visa à produção de *science* e, conseqüentemente, ao desenvolvimento da memória, ao passo que o objetivo da filosofia ensaística reside no aprimoramento do juízo.

Palavras-chave: Ensaio; *Conférence*; *Jugement*; Memória; *Manière*.

ABSTRACT

MARTINS, Vinicius Aparecido Duarte. **Essay and *Conférence***: two manifestations of *Jugement* in Montaigne's philosophy. 2025. 183 f. Dissertation (Master degree in Philosophy) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

This dissertation addresses the problem of the *conférence* in Montaigne through its connection with life wisdom, that is, moral and individual formation. To this end, it discusses a set of concepts linked to Montaigne's notion of *conférence*. We connect the notion of *conférence* with that of the essay with the aim of distinguishing it from its association with pedantry and science. The connection between the *conférence* and the essay is a widely discussed topic. Villey, in his introductory notes to *On the Art of Conversation* (E III, 08), highlights this link by observing that the method of the *conférence* (conference or formal conversation) mirrors the conduct of thought. Montaigne, in his work, frequently associates the essay — and even the Essays as a whole — with the flow of his own thoughts. He repeatedly states that the essay is based on the use of natural faculties, and not on acquired knowledge. Therefore, our general objective is to highlight the difference between what we consider to be the natural faculties: judgment (*jugement*), expressed through the practice of *conférence* or the essay; and what would be acquired knowledge: memory, expressed through pedantry. Our study aims to deepen La Charité's (1968) idea that memory produces science, while judgment produces the essay. Additionally, we propose that the *conférence* is another product of judgment. Our interpretation is that the essay and the *conférence* share similar structures, as both aim for the same purpose — to form life wisdom —, originate from the same mental process, and therefore employ a common method, despite being distinct spiritual activities. The methodology of both the essay and the *conférence* is evident in "On the Art of Conversation," where Montaigne emphasizes that his objective lies in the manner (*manière*) and not in the matter (*matière*). We argue that both the essay and the *conférence* prioritize form over content. A philosophy that focuses on matter aims at the production of science and, consequently, the development of memory, whereas the objective of essayistic philosophy lies in the improvement of judgment.

Key-words: Essay; *Conférence*; Jugement; Memoire; *Manière*.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

E ?, !! “E” significa *Ensaíos*, o símbolo “?” faz referência ao livro e estará em números romanos e o outro símbolo “!!” remete o ensaio e estará em algarismos arábicos.

Exemplo: E III, 13
Ensaíos, livro III. Ensaio 13: *Da experiência*.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	PRESSUPOSTOS PARA A <i>MANIÈRE</i>: A PREFERÊNCIA PELA FORMA	19
2.1	A recusa do <i>conteudismo</i>, educação para formação moral	20
2.2	Os arquétipos humanos de Montaigne e a <i>science</i>	34
2.3	A educação relacionada aos arquétipos humanos	50
2.3.1	Os arquétipos humanos relacionados a moralidade a partir de <i>da crueldade</i>	56
2.3.2	Os arquétipos humanos e a filosofia impremeditada e fortuita.....	61
3	CETICISMO E A FORMAÇÃO DO <i>JUGEMENT</i>	67
3.1	Cético em sentido estrito?	67
3.1.1	Crítica ao evolucionismo, papel das filosofias antigas e sabedoria de vida.....	76
3.1.2	Ceticismo como único fundamento filosófico possível para a atividade do ensaiar?... ..	85
3.2	Recusa da centralidade do ceticismo a partir da filosofia acidental de Hartle	96
4	ENSAIO E <i>CONFÉRENCE</i> COMO FORMAÇÃO DA SABEDORIA DE VIDA E A QUESTÃO DA FORMAÇÃO MORAL	109
4.1	Ensaio e <i>conférence</i> como produtos e produtores do <i>jugement</i>	115
4.1.1	As diversas citações feitas por Montaigne indicam uma <i>formação para a memória?</i>	122
4.1.2	Ensaio, <i>jugement</i> , vícios e virtudes: sobre desaprender o mal	129
4.1.2.1	Sobre o ensaiar e a honestidade	134
4.2	A filosofia moral de Montaigne a partir da filosofia acidental de Hartle	140
4.2.1	A moralidade, em Montaigne, é uma forma de conhecer mais	

	apropriadamente o que se aprendeu na infância?	150
4.2.2	A questão da mentira e da justiça na filosofia moral de Montaigne e suas críticas ao sistema judiciário de sua época	167
5	CONCLUSÃO	175
	REFERÊNCIAS	181

1 INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é investigar o método do pensamento de Montaigne a partir de capítulos selecionados dos *Ensaaios*. Partimos da ideia de que a *conférence*¹ e o ensaio são duas manifestações do *jugement*² e convergem para um mesmo propósito, a saber, a formação intelectual, moral e psicológica de toda a personalidade do indivíduo. Seguindo essa linha de raciocínio, a *manière* - a forma da *conférence* - pode ser utilizada como explicação para a forma do ensaio e, conseqüentemente, do seu método. A partir dessa explicação, pretendemos continuar a ideia de filosofia ensaística.

O termo “filosofia ensaística” não é aleatório. Ele foi cunhado por Azar Filho em seu artigo *Acerca do naturalismo de Montaigne* (1994). A “maneira”, como demonstra o autor, constitui um termo central para a compreensão da obra montaigneana.

A “maneira” - que numa acepção extensa poderíamos traduzir por estilo (noção de grande importância para o humanismo em geral) - é um termo central na filosofia ensaística (AZAR FILHO, 1994, p. 28).

Essa ideia de Azar Filho é retomada por Antunes (2018), que a utiliza em sua tese como ponto central para o esclarecimento da novidade da filosofia em Montaigne. Entende-se que o conceito de filosofia ensaística aborda toda a novidade filosófica montaigneana, especialmente em contraste com a tese de que a novidade de Montaigne residiria em seu ceticismo filosófico. A abordagem cética trabalha elementos fundamentais dos *Ensaaios* e é essencial para compreender suas complexidades. No entanto, elas não explicam como o conteúdo e a forma interagem na obra de Montaigne de maneira concisa e integrada.

Seguindo os caminhos oferecidos por Antunes (2018), compreendemos que o método de Montaigne está ligado à preferência filosófica pela forma em detrimento do conteúdo. A filosofia de Montaigne parte de um princípio que buscaremos elucidar ao longo desta dissertação: aquilo que é responsável pela formação intelectual, moral e

¹ A escrita dessa palavra será mantida em francês porque há um debate sobre qual a melhor maneira de traduzi-la. No terceiro capítulo, pretendemos apresentá-lo e desenvolvê-lo.

² A escrita dessa palavra será mantida em francês porque repetiremos a conceitualização defendida por La Charité em sua obra *The concept of judgment in Montaigne* (1968). La Charité mantém uma diferença, da qual consideramos profundamente útil, onde *jugement* (escrito em francês para manter a complexidade semântica usada por Montaigne) diz respeito a uma *faculdade humana* que se diferencia do *juízo* ou *juízo* (*judgment*, escrito por La Charité em inglês), entendido como avaliações, que podem ou não levar para ações, praticadas a partir dessa faculdade.

psicológica de qualquer indivíduo é o ensino da forma, isto é, do método, e não do conteúdo. A seguinte citação é um dos principais fundamentos para esta interpretação.

[A] Não tenho dúvida de que amiúde me advém falar de coisas que são mais bem tratadas nos mestres de ofício, e mais verdadeiramente. Está aqui puramente o ensaio [*l'essay*] de minhas faculdades naturais, e não das adquiridas [...] Quem estiver em busca de conhecimento [*science*] que o pesque onde ele se aloja: não há nada que eu professe menos. Estão aqui minhas fantasias, pelas quais não procuro dar a conhecer as coisas e sim a mim mesmo [...] Não se dê atenção às matérias [*matieres*] e sim à maneira como as apresento (E II, 10, p. 114).

Montaigne qualifica sua produção como focada na *manière*³ e não nas matérias. Entendemos que um dos aspectos que nos ajudariam a compreender a filosofia de Montaigne estaria no foco ao conceito de *manière* proposto por ele no capítulo *Da Arte da Conversação* (E III, 08). Nossa interpretação estaria em compatibilizar o conceito de *conférence* (*manière du dire*), com o de ensaio. Ambos - a *conférence* e o ensaio - propõem uma forma de lidar com o conhecimento que privilegia a formação do *jugement*, não da memória. Buscaremos mostrar como esses conceitos relacionam-se ao *jugement* tal como apresentado por La Charité em *The Concept of Judgment in Montaigne* (1968).

Este enfoque na *manière* deriva da própria afirmação de Montaigne sobre a *conférence*: “estamos tratando da maneira [*maniere*], não da matéria do dizer” (E III, 08, p. 213). A tentativa de aproximar a *conférence* com o ensaio não é inédita. Villey, em suas notas introdutórias ao mesmo capítulo, já indicava essa conexão ao destacar que o método da *conférence* reflete o método de condução do pensamento. Numerosas passagens nos *Ensaio*s vinculam o ensaio – quando não a obra em si – ao fluxo do pensamento montaigneano. Reiteradamente, como na citação acima, Montaigne afirma que o ensaio trata da aplicação das faculdades naturais, não das

³ A escrita dessa palavra será mantida em francês porque compreendemos ser um conceito importante para a interpretação da nossa hipótese sobre a filosofia de Montaigne. A tradução de *manière* para “maneira” perde a compreensão conceitual proposta em *Da arte da conversação* (III, 08). Seguindo a leitura de Azar Filho, poderíamos traduzi-la como *estilo* que explicita adequadamente a questão da forma que molda o conteúdo. Contudo, ao olharmos o texto montaigneano e a tradução brasileira o uso do termo “maneira” é colocado como tradução de diversas outras palavras francesas, como *façon*, *méthode* entre outros. Dessa forma buscaremos chamar atenção ao uso da palavra por Montaigne mostrando aquela usada por ele em francês, pois acreditamos que elas fazem parte da argumentação montaigneana e de seu estilo. Por esse motivo, preferimos manter a palavra em francês com o objetivo de manter a coesão conceitual.

adquiridas (E I, 26, p. 218; II, 06, p. 70).

Mas quais seriam essas faculdades naturais? La Charité (1968, p. 16) identifica-as como *jugement* e memória. O *jugement*, enquanto expressão da personalidade integral do indivíduo, é responsável pela formação do essencial no âmbito intelectual – não pelas características secundárias, como a memória. As manifestações de um *jugement* bem formado revelam-se tanto na capacidade de ensaiar quanto na prática da *conférence*, unidas pelo eixo da *manière*. Em outras palavras, ao escrever ou falar, expõe-se a ordenação do pensamento – e, conseqüentemente, o valor intelectual do indivíduo –, objetos passíveis de análise.

A crítica montaigneana dirige-se precisamente aos modelos educacionais centrados no aprimoramento mnemônico mediante o foco exclusivo no conteúdo. Somente quando o indivíduo ensaia ou participa de uma *conférence* – mobilizando suas próprias capacidades, não conhecimentos emprestados – revela-se plenamente. Montaigne enfatiza que, ao avaliarmos um autor por sua obra, se apenas exhibe erudição, podemos inferir que dominava determinado saber no momento da escrita, mas não que pensava com excelência⁴.

Desse modo, o propósito do ensaio montaigneano consiste em dedicar-se não à acumulação de saberes - que apenas preenchem a memória ou demandam esforço excessivo para a construção de sistemas filosóficos pelos quais ele não nutre interesse -, mas sim à prática da *manière* para desenvolver seu *jugement* e, assim, alcançar o domínio necessário para viver bem. Nossa interpretação alinha-se à de La Charité, que identifica nos frequentes momentos em que Montaigne deprecia sua própria capacidade mnemônica uma ironia: ao declarar-se portador de memória fraca, o filósofo estaria, paradoxalmente, enaltecendo seu *jugement*. Segundo essa leitura, o *jugement* atuaria como freio ao crescimento da memória, impedindo que esta dominasse sua personalidade. Em outras palavras, ao saber menos (pela memória), ele saberia mais (pelo *jugement*) (LA CHARITÉ, 1968, p. 21).

O objetivo do primeiro capítulo desta dissertação consiste em compreender como os conceitos de memória, *science* e pedantismo são apresentados por

⁴ Como, neste nosso exemplo, o livro que transmite um conhecimento *pode ser* apenas uma produção da *memória*, é possível imaginarmos que o conhecimento já tenha sido esquecido. Entretanto, isso não significa que um autor de livros de conhecimento não tenha “forças em suas pernas”, mas que para sabê-lo é preciso interrogá-lo, como ocorre em uma *conférence*, ou que ele se interroge, como ocorre em um ensaio. Ou seja, para saber o *valor intelectual* do autor de trás da obra é preciso que seja praticado uma *maïeutica*, esta pode ser *interna*, como no caso do *ensaio*, ou *externa*, como no caso das *conférences*

Montaigne como contraexemplos à noção de *manière*. Ao mesmo tempo em que nos adverte contra a mera reprodução de seus atos (E III, 8, p. 204), Montaigne demonstra o que não fazer por meio de sua crítica ao saber focado na memória e na sua utilização como ornamento e não como aprimoramento de si.

Para este objetivo, a dissertação estrutura seus argumentos em três seções. A primeira examina como a obra de Montaigne articula um projeto pedagógico voltado para a formação moral. Essa pedagogia define-se negativamente, a partir daquilo que deve ser evitado - o que denominamos educação conteudista. Como buscaremos demonstrar, a sabedoria de vida montaigneana vislumbra um ideal de autonomia incompatível com os modelos conteudistas. Isso porque a formação do *jugement* - núcleo dessa sabedoria prática - só se efetiva quando emerge do interior do sujeito e, por isso, há a recusa do ensino moral que venha de fora.

O ensino externo limita-se a fornecer elementos para memorização: ativar a capacidade de enumerar dados, recordar eventos, reconhecer situações ou descrever conceitos. A verdadeira sabedoria, contudo, transcende essas artes mnemônicas. Seu propósito é compreender os dados, estabelecer conexões entre eventos, reinterpretá-los com as próprias palavras e, a partir dessa assimilação, aplicar o conhecimento a novas experiências. Desse processo resulta a capacidade de: analisar os próprios julgamentos em diálogo com os juízos filosóficos alheios, avaliar perspectivas diversas e, finalmente, construir uma formação moral autônoma.

Na segunda seção, abordaremos o que denominamos teoria dos arquétipos humanos de Montaigne. Apresentaremos uma análise da concepção montaigneana da natureza humana e sua relação com a *science*, sustentando que a compreensão adequada desta última exige o exame dos arquétipos. Como demonstraremos, a *science* corretamente empregada tem como finalidade o aprimoramento e organização do *jugement*, enquanto seu uso inadequado limita-se ao preenchimento da memória ou à mera reprodução de conhecimento. Em nossa leitura, os arquétipos de Montaigne são: (i) filósofo, (ii) pedante, (iii) vulgo e (iv) ensaísta. Embora a obra de Montaigne permita identificar outros arquétipos, para os propósitos desta dissertação, limitar-nos-emos a esses quatro.

Na terceira seção, avançamos para a discussão da educação em relação aos arquétipos humanos. Embora o tema guarde semelhanças com o abordado na primeira seção - que partia do exame da educação recusada -, aqui nosso ponto de partida é a educação proposta por Montaigne. Nesse contexto, analisamos os *Ensaíos*

como uma reformulação pedagógica, cujo objetivo central é a formação do caráter dos indivíduos, ou seja, de seu *jugement*.

Além de investigar essa educação voltada para o desenvolvimento do *jugement*, pretendemos demonstrar como a formação destinada aos homens comuns - ou "mestiços", na terminologia montaigneana - envolve a atividade filosófica de ensaiar. Examinaremos a relação entre os arquétipos humanos e a moralidade, tomando como foco o capítulo *Da Crueldade* (E II, 11), mostrando como esses arquétipos se manifestam tanto no domínio intelectual quanto no moral. Nossa análise sustentará que Montaigne propõe uma teoria em que o campo do conhecimento coincide com o da moralidade.

Buscamos ainda estabelecer uma aproximação entre Montaigne e a concepção socrática de que o vício deriva da ignorância - ou seja, que a filosofia poderia corrigir essa ignorância e restaurar a virtude na alma humana. Adicionalmente, exploraremos a novidade filosófica montaigneana expressa na figura do "filósofo impremeditado e fortuito", articulando essa noção com nossa discussão sobre os arquétipos. Essa análise serve como introdução ao próximo capítulo, que examinará o ceticismo de Montaigne a partir das interpretações de Hartle e Eva.

No segundo capítulo, examinaremos a questão do ceticismo em Montaigne e sua interpretação nos *Ensaíos*. Para tanto, o capítulo está organizado em duas partes fundamentais: (i) análise crítica da interpretação proposta por Eva, e (ii) exame crítico da leitura desenvolvida por Hartle.

Na primeira seção, problematizamos a interpretação que considera Montaigne um cético em sentido estrito, apresentando nossa discordância quanto a essa leitura de sua novidade filosófica. Examinamos os principais argumentos da interpretação de Eva, destacando três eixos centrais: (i) o cético coloca-se externamente às outras correntes filosóficas antigas, como Montaigne fala de si próprio, (ii) o ceticismo como fundamento das críticas às demais escolas filosóficas e a (iii) evolução filosófica de Montaigne em direção ao ceticismo pirrônico. Contrapondo-nos a essa perspectiva, sustentamos que Montaigne utiliza elementos céticos sem, contudo, poder ser reduzido a essa tradição.

Nossa tese alternativa ao ceticismo em sentido estrito, apoiando-nos na leitura de Hartle, propõe que o ensaio constitui um gênero filosófico original, não simplesmente uma nova modalidade de pirronismo. O cerne de nossa argumentação reside no propósito formativo do ensaio - o desenvolvimento do *jugement* -, para o

qual tanto o ceticismo quanto outras tradições filosóficas são instrumentalizadas. Essa compreensão nos leva a rejeitar a leitura evolucionista do pensamento montaigneano.

Ademais, buscamos demonstrar como a filosofia de Montaigne oferece elementos suficientes para identificá-lo com aspectos do estoicismo, particularmente na reiteração da ideia de que a felicidade reside na ação virtuosa - no caso, a virtude da ordem. Procuraremos estabelecer como essa "virtude mãe" engloba e harmoniza a prudência, moderação, coragem, sabedoria e justiça. Contra a interpretação cética, argumentaremos que a razão funciona, no sistema montaigneano, como instrumento para a conquista da felicidade.

Por fim, defenderemos que a sabedoria prática de Montaigne - o ápice de seu projeto filosófico - não pode ser caracterizada como exclusivamente cética. Embora as diversas escolas filosóficas contribuam para a formação do *jugement*, sua importância é instrumental, não essencial. A verdadeira novidade filosófica montaigneana reside precisamente nessa atividade reflexiva enraizada na experiência vital, que consideramos o paradigma mais adequado para compreender sua originalidade.

Na segunda seção, apresentamos a teoria de Hartle como uma nova forma de compreender a importância do ceticismo em Montaigne, mas rejeitamos a ideia de que ele ocuparia um papel central na obra. Nesta seção, expomos a interpretação de Hartle e como ela demonstra que Montaigne não está em conformidade com os principais ensinamentos do ceticismo pirrônico. No entanto, não defendemos que o ceticismo esteja ausente da obra de Montaigne, mas sim que não ocupa a centralidade proposta pela visão que o considera um cético em sentido estrito.

Retomando a exposição da leitura de Hartle, procuramos mostrar a utilidade do ceticismo a partir da tese de que ele oferece uma ferramenta importante para Montaigne construir sua filosofia. Essa ferramenta consiste na ampliação do familiar e do crível para além do que o hábito ensina. Dessa forma, Montaigne estabelece um compromisso filosófico com o testemunho humano. O ato cético de Montaigne promove a ampliação de sua credulidade, gerando uma expansão de suas experiências.

Além disso, iniciamos a discussão de um dos maiores problemas para a interpretação cética da filosofia de Montaigne: a questão da moralidade. A partir de Hartle, buscamos demonstrar como Montaigne não defende uma teoria moral relativista, como fazem as teorias céticas. Para isso, apresentamos inicialmente a

ideia de que a formação do *jugement* está submetida a uma compreensão moral da realidade, especificamente ao princípio da liberdade da vontade humana.

No capítulo final, dando continuidade à discussão sobre moralidade, examinamos como o ensaio e a *conférence* constituem, fundamentalmente, instrumentos de formação do *jugement*. A novidade deste capítulo em relação ao primeiro reside na compreensão de que tal formação está subordinada a uma rigorosa relação de moralidade, que identificamos como uma filosofia moral da liberdade em Montaigne.

Para desenvolver esta análise, estruturamos o capítulo em duas seções: (i) discutimos o ensaio e a *conférence* enquanto produtos e produtores do *jugement*. A partir desta perspectiva, propomos que a formação do *jugement* está sujeita a uma estrita filosofia moral, seguindo a interpretação de Hartle sobre a moralidade montaigneana. Entretanto, ao examinar as proposições de Hartle, identificamos que Montaigne também sugeriria uma forma de relativismo moral, ainda que por um viés distinto.

Na segunda seção (ii), analisamos a filosofia moral de Montaigne através da lente da filosofia accidental proposta por Hartle. Nosso objetivo é examinar minuciosamente a interpretação de Hartle, expondo tanto nossa concordância com alguns aspectos quanto nossa divergência em relação à sua leitura geral, apresentando nossa própria compreensão da filosofia moral montaigneana.

Na primeira seção, iniciamos nossa discussão sobre a natureza da filosofia montaigneana enquanto filosofia prática voltada para a sabedoria de vida. Buscamos demonstrar como essa filosofia prática tem como objetivo a formação do homem nobre e como se relaciona com a conexão entre conhecimento e virtude. Nesse contexto, estabelecemos uma relação entre a *manière* e o propósito da *conférence*, compatibilizando-a com a solidão montaigneana - elemento fundamental tanto para sua sabedoria quanto para a formação do *jugement*.

Desenvolvendo essa interpretação, argumentamos que a *conférence* - assim como o ensaio - atua como produtora do *jugement*. Dessa forma, sustentamos que a *conférence* compartilha a mesma estrutura essencial do ensaio. Essa perspectiva nos permite demonstrar como a compreensão da *manière* contribui para elucidar o fenômeno do ensaiar.

Ao abordar a questão da *manière*, deparamo-nos com o problema de seu correlato, a *matiere*. Considerando a obra de Montaigne, observamos a profusão de

citações de outros pensadores, o que nos levou a investigar se essa característica indicaria uma formação voltada para a memória. Para responder a essa questão, apresentamos a interpretação de que as citações integram um estilo peculiar montaigneano, que fornece as bases para a adequada compreensão da formação do *judgement*. Essas citações múltiplas revelam sua função quando percebemos que cumprem o papel de um retorno mais sólido ao que Montaigne já conhecia por si mesmo, independentemente de educação formal ou artifício.

Essa noção de retorno ao conhecimento pré-reflexivo, não mediado por arte ou educação, é identificada por Hartle como uma das características centrais da filosofia moral montaigneana. Com base nessa linha argumentativa, passamos então à segunda seção.

Na segunda seção, analisamos a interpretação de Hartle sobre a moral em Montaigne, com especial atenção ao reordenamento dos vícios e virtudes. Hartle desenvolve essa leitura com base no capítulo *Da Crueldade* (E II, 11). Apresentamos como essa leitura acompanha aquilo que nós expomos na terceira seção do primeiro capítulo sobre a questão da bondade e da inocência e sua correlação com os arquétipos humanos.

Segundo Hartle, o reordenamento moral em Montaigne deriva de um aspecto fundamental de seu pensamento: a noção de virtudes extremas, como apresentado em *Da Moderação* (E I, 31). Para elucidar o conceito de "extremo", Hartle recorre à figura de Epaminondas como paradigma de uma moralidade que confronta os excessos da virtude. Contudo, consideramos sua análise insuficiente para uma compreensão adequada desse ponto.

Nossa proposta estabelece uma distinção crucial entre valentia e bondade: enquanto a primeira (virtude ou coragem) diz respeito à relação do sujeito consigo mesmo, a segunda (bondade ou inocência) constitui os limites da valentia na medida em que se refere à relação do sujeito com os outros. Essa dualidade - entre o eu e o outro - nos permite acessar o que denominamos filosofia moral da liberdade da vontade em Montaigne.

Contra-pondo-nos a Hartle, argumentamos que a moral montaigneana não se reduz a uma consolidação dos aprendizados infantis - interpretação que, demonstrarmos, manteria seu pensamento num relativismo latente, já que tais aprendizados são social e culturalmente condicionados. Desenvolvemos essa crítica mediante análise dos capítulos *Dos Canibais* (E I, 31), *Da Crueldade* (E II, 11),

Covardia, mãe da crueldade (E II, 27) e *Da Experiência* (E III, 13). Embora reconheçamos o caráter teleológico de muitas lições morais de Montaigne (agir corretamente para alcançar a felicidade), nosso propósito é demonstrar a presença em sua obra de um protótipo de filosofia deontológica - preocupada com ações moralmente corretas em si mesmas, independentemente de sua consequência feliz.

2 PRESSUPOSTOS PARA A *MANIÈRE*: A PREFERÊNCIA PELA FORMA

Montaigne faz numerosas referências ao ensaio como expressão de seus próprios pensamentos e como manifestação genuína de sua individualidade. Como ele afirma, “[C] Ouso não apenas falar de mim como também falar apenas de mim: extravio-me quando escrevo sobre outra coisa e fujo de meu assunto” (E III, 08, p. 234). Centenas de outras passagens corroboram ou reproduzem essa mesma perspectiva, convergindo para o conceito de autoconhecimento como resultado da atividade filosófica ensaística. O ensaio é uma atividade que serve para concentrar e redirecionar a atenção para si mesmo.

Entretanto, na filosofia de Montaigne, o ensaio não é o único meio com essa finalidade: seu complemento é a *conférence*. Nesse sentido, a *conférence* é uma atividade que possui o mesmo objetivo que o ensaio. Pois, o exercício mais proveitoso de nossa alma é *conférer*. “[B] O estudo dos livros é um movimento lânguido e fraco que não aquece, ao passo que a conversação ensina e exercita de um só golpe” (E III, 08, p. 206).

A *conférence*, nesses termos, constitui um aspecto fundamental para a aquisição do autoconhecimento. Embora comumente associada ao diálogo com outras pessoas, sua abrangência não se limita a isso. Montaigne inclui nessa atividade também a leitura de filósofos e pensadores antigos. Zalloua, ao analisar o conceito de *conférence*, descreve como Montaigne igualmente compreendia essa prática como forma de engajamento com os livros e a tradição intelectual: "Assim, 'conferenciar' com outros entende-se como um modo relacional que alguém poderia estabelecer tanto com um interlocutor quanto com um autor (materializado no ato da leitura)" (2003, p. 29, grifos do autor). Desse modo, a essência da *conférence* - e, por extensão, do ensaiar - reside na atividade da interrogação.

A relevância dessa interpretação reside em demonstrar que o ensaio e a *conférence* possuem estruturas análogas, uma vez que ambos compartilham o mesmo objetivo e, conseqüentemente, derivam de um mesmo método. Antes de examinar a natureza do conhecimento montaigneano centrado na forma, nosso primeiro passo argumentativo consiste em identificar qual tipo de conhecimento ele rejeita ao formular sua filosofia. Para tanto, nosso propósito será elucidar em que consiste o conhecimento relacionado às coisas.

Na primeira seção, abordaremos a formação moral em Montaigne enquanto

recusa do conteudismo. Para compreender essa nova modalidade educacional, é necessário examinar o propósito da produção dos *Ensaio*s e sua vinculação com um projeto específico de formação moral. Essa formação moral - a *sagesse* montaigneana - consiste no desenvolvimento do *judgement* mediante uma autonomia moral, em oposição ao que denominamos sabedorias de vida conteudistas. Desse modo, rejeita-se o ensino proveniente do exterior, pois somente o conhecimento que emerge do interior pode efetivamente formar o *judgement*, em contraste com a mera memorização.

Na segunda seção, objetivamos demonstrar a relação entre a formação do *judgement* e o que denominamos arquétipos humanos. Para o desenvolvimento do *judgement*, diversos caminhos se apresentam, destacando-se a *science* como uma das principais vias. Contudo, conforme os arquétipos descritos por Montaigne, nem todos os indivíduos são capazes de estabelecer uma relação produtiva com a *science* para sua própria formação.

A *science* adequadamente empregada tem como finalidade o aprimoramento e organização do *judgement*. Já seu uso inadequado limita-se ao acúmulo na memória ou à mera reprodução de conhecimento. A qualidade dessa utilização está intrinsecamente vinculada ao arquétipo do indivíduo. Portanto, nesta seção, propomos a examinar os arquétipos montaigneanos e sua relação com as *sciences*.

Por fim, na terceira seção, propomo-nos aprofundar a relação entre educação e arquétipos humanos. Nosso objetivo é reexaminar o propósito da produção dos *Ensaio*s, agora à luz dos conceitos previamente introduzidos, elucidando as possibilidades de uma educação voltada para a formação do *judgement* e para a atividade filosófica de ensaiar.

Adicionalmente, demonstraremos como os arquétipos humanos em Montaigne não se limitam à esfera filosófica, mas se repetem igualmente no âmbito moral - e como a moralidade em seu pensamento encontra-se profundamente entrelaçada com a atividade filosófica. Por último, seguindo essa linha interpretativa, exporemos o que consideramos ser a verdadeira novidade em Montaigne: uma formação moral destinada aos não-principiantes.

2.1 A RECUSA DO CONTEUDISMO, EDUCAÇÃO PAR A FORMAÇÃO MORAL

O conteudismo, conceito que defende uma forma de ensino que prioriza a transmissão de conteúdos – mesmo que isso signifique ignorar, ou olhar em segundo

plano, para a metodologia de ensino e de aprendizagem –, é um problema presente na educação contemporânea. Embora esse problema esteja relacionado a fatores que estão profundamente imbricados ao nosso tempo presente, consideramos ser razoável observar na crítica de Montaigne uma crítica similar a esta forma de ensino. Não somos os únicos nessa leitura, haja vista o seguinte comentário feito por Theobaldo:

Montaigne, apesar das várias aproximações que podemos perceber entre suas proposições e aquelas postuladas, especialmente, por Erasmo, pode ser considerado um dos críticos mais originais das práticas educacionais do seu tempo (meados do século XVI), expondo claramente seu descontentamento em relação a elas, sobretudo pelo viés livresco que adquiriram; impeditivo, segundo ele, de uma formação voltada para os interesses da vida prática e para a moralidade (2010, p. 239).

Embora a educação atual não conteudista não vise à formação moral dos indivíduos, ainda assim consideramos essa relação uma ferramenta explicativa útil para a compreensão do tipo de educação que Montaigne recusa.

Como a educação que Montaigne visa é uma formação que não repita esse conhecimento de “viés livresco”, um primeiro passo é analisar a motivação da produção dos *Ensaíos* de Montaigne e maneira como ele próprio buscava formar-se, e não apenas saber das coisas. O primeiro exemplo mais claro dessa formação moral – primeiro quando lemos o livro de Montaigne na ordem dos capítulos que ele montou (como veremos ao longo da dissertação, todos os capítulos, mesmo aqueles que parecem em nenhum momento falar de si, tendem a esse propósito de formação moral) –, está presente quando lemos o capítulo *Da ociosidade* (E I, 08). Nele, Montaigne comenta sobre a motivação inicial de sua escrita e sobre como ela veio para ordenar, isto é, formar, a si próprio.

Neste capítulo Montaigne relata que após deixar o mundo jurídico – seu antigo trabalho – e ao isolar-se em sua casa, decidido a que era hora de descansar, deparou-se com os seus pensamentos na mais pura desordem e sem propósito, tal qual um cavalo fugido, produzindo diversos monstros e quimeras fantásticas (E I, 08, p. 46). Essa surpresa desagradável sobre sua condição humana fez com que Montaigne começasse a escrevê-los e registrá-los, para que pudessem entrar em algum tipo de ordem, por meio da vergonha de si, ao perceber a estranheza e a loucura daquilo que estava em jogo (E I, 08, p. 46). Com isso, Montaigne expõe um dos objetivos do

ensaiar e, lateralmente, sua metodologia. Essa passagem é analisada e explicada por Starobinski, em *Montaigne em Movimento* (1992).

Starobinski, ao comentar a passagem de *Da ociosidade*, apresenta a ideia de que o ordenamento de si – isto é, na nossa hipótese de interpretação, o ordenamento do seu *jugement* – não advém naturalmente ao se dedicar ao ócio e ao descanso. Muito pelo contrário, o que advém foi o reconhecimento, geralmente escondido pela vida laboral, de que internamente tudo estava em desordem. Sendo assim, a identidade de si e a constância não são encontradas no retiro (1992, p. 28). Ocorre que o *jugement* ordenado – o principal objetivo da filosofia ensaística – é uma conquista que se alcança após intensa batalha de autoconhecimento. Montaigne queria esse ordenamento, mas ao deparar-se com o tempo livre percebeu que muita coisa ainda precisava ser resolvida. O ensaio será o meio para solucionar esse problema.

O ideal de ociosidade para a conquista do ordenamento interno não é uma invenção de Montaigne, mas a retomada de uma das maiores ideias da filosofia antiga: para ser feliz e viver em paz, é preciso afastar-se da vida pública e dedicar-se apenas a si próprio e à solidão. Esse ideal da filosofia antiga é encontrado em vários filósofos. Um dos exemplos, importante para Montaigne, é Epicteto. Ele defende a vida feliz como possível, ensinando que devemos aprimorar e reeducar quanto aos bens que dependem de nós, isto é, “o pensamento, o impulso, o desejo, o evitar e, em síntese, todas as operações que executamos” (2021, p. 15, grifos do autor). Para isso, pode ser preciso abandonar os bens que não dependem de nós, como “o corpo, os bens, a reputação, os cargos e, em síntese, tudo aquilo que não são operações que executamos” (2021, p. 15, grifos do autor). Ou seja, para alcançar a felicidade – isto é, a vida virtuosa –, o filósofo pode precisar abandonar a vida pública para conseguir controlar apenas o que depende de si.

Outro importante filósofo que oferece esse dilema a Montaigne é Sêneca. Em sua obra principal, ele nos recomenda evitar a multidão, pois esta perturba o ordenamento do caráter que conquistamos na árdua batalha da vida: “nunca regresso com o mesmo caráter com que saí de casa; algo do que já pusera em ordem é alterado” (2022, p. 14). O próprio Montaigne recomenda-nos essa vida ociosa em *Da solidão* (E I, 39). Como ele afirma: “[A] ora, sua finalidade [da solidão], assim creio, é tão-somente uma: a de viver mais à vontade e a gosto” (E I, 39, p. 356). No que consistiria viver mais à vontade e a gosto, senão viver ordenadamente, isto é,

conforme seu próprio *jugement*?

Portanto, se o que Montaigne relata sobre si mesmo em *Da Ociosidade* (E I, 08) representa de fato sua motivação inicial para a produção do *Ensaio*, podemos concluir que, desde os primórdios de sua obra, já estava presente a questão da formação moral de seu *jugement* – e não apenas o cultivo da memória.

Starobinski, em sua interpretação do que Montaigne pretende expressar no capítulo *Da Ociosidade* (E I, 08), afirma: "o fim buscado é a unidade, a vida regrada. É a reapropriação. Ora, eis que, paradoxalmente ocorre o contrário. A unidade se esquiva. A cena interior se desregra" (STAROBINSKI, 1992, p. 28). Em nossa hipótese, seguindo o caminho traçado pela interpretação de Starobinski, a conquista da identidade de si – o *jugement* formado – não pode ser alcançada simplesmente pelo retiro. Montaigne reconhece que é preciso construí-lo, e esse é um dos papéis do ensaiar: a produção do *jugement*.

A produção de si consiste em uma metodologia de si. Não se trata de produzir em si mesmo um conteúdo ou uma máscara sobre a própria personalidade, mas de partir da crença de que essa personalidade pode ser aprimorada por meio do interrogatório interno — isto é, a maiêutica-ensaio —, que visa compreender e reconhecer as motivações interiores subjacentes.

Por isso, a formação do *jugement* equivale à formação de uma sabedoria de vida. Contudo, diferentemente de outras formas de sabedorias práticas — já que esta envolve uma forma (o método) e não um saber (conteúdo) —, ela produz, como consequência, autonomia. A sabedoria em Montaigne caracteriza-se por uma pluralidade de caminhos. Seu conceito de sabedoria não se inclina para uma visão universalista. Ser feliz - objetivo último dessa sabedoria - consiste simplesmente em vivenciar os prazeres e evitar as dores. Para esse fim diversos caminhos são possíveis. É nesse contexto que ele afirma:

[C] Toda a glória que pretendo de minha vida é tê-la vivido tranquila: tranquila não segundo Metrodoro ou Arcesilau ou Aristipo e sim segundo eu mesmo. Já que a filosofia não conseguiu encontrar um caminho para a tranquilidade que fosse bom para todos, que cada qual o procure pessoalmente! (E II, 16, p. 434).

Nossa hipótese alinha-se em grande medida à interpretação de Starobinski. O autor recorre à imagem apresentada por Montaigne em *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles* (E I, 14), especificamente

em relação à sua vida financeira. Montaigne descreve três momentos distintos nessa trajetória: (i) no início vivia dependente da família, sob o sustento alheio; (ii) em seguida alcançou autonomia financeira e buscou controlar rigidamente seus recursos, erguendo uma "muralha de proteção" contra o mundo exterior, aspirando traduzir em suas finanças os mesmos princípios morais de estabilidade; (iii) ao final abandonou essa obsessão pelo controle absoluto, adotando uma relação mais serena com o dinheiro - reconhecendo que a mente pode libertar-se dessa preocupação excessiva e compreendendo que o controle exagerado pode ser tão prejudicial quanto a completa desordem. Essa evolução ilustra a convicção montaigneana de que múltiplos caminhos podem conduzir à diminuição das dores e à intensificação dos prazeres.

Reconhecer que a preocupação solitária é mais escravizadora que a consciência avisada; Montaigne imagina uma autonomia superior, que faz justiça aos outros, porque o interesse verdadeiro do indivíduo não é zelar avidamente por suas vantagens particulares, mas 'se divertir'. Ele aceita uma despesa em que se consome uma parte relativa da provisão; imprevidência calculada, que se transforma em intensidade sensível, em felicidade de existir (STAROBINSKI, 1992, p. 123, grifos do autor).

Essa autonomia superior, a busca da sabedoria montaigneana a partir do ensaio, surge como resposta ao ímpeto angustiante da filosofia moral antiga, especialmente a de cunho estoico, que entendia ser a sabedoria de vida o conhecimento de um saber – isto é, um conteúdo – de difícil aplicação. Aquilo que definimos como “recusa do conteudismo” também se enquadra como uma recusa das filosofias morais que caminham para um tipo de conteudismo. Montaigne produzirá uma sabedoria de natureza totalmente diversa, com profundas raízes céticas, na qual ela consiste em uma forma, não em algum tipo de saber.

O ideal seria que nos regrássemos sozinhos e que fôssemos fundamento suficiente para isso, mas isso não ocorre. Neste caso, a presença de outro que nos sirva de espelho torna-se imprescindível. Por esse motivo, a autossuficiência do sábio tem semelhança com a ideia de *conférence*, pois, à medida que encontra outro para expressar-se, encontra uma nova oportunidade para apresentar seu *jugement* e aprimorá-lo.

Montaigne, ao final de *Da Solidão* (E I, 39) recomenda-nos algo parecido ao pedir que mantenhamos em mente grandes personagens de virtude e honra perfeita,

como Catão, Fócion e Aristides, para termos vergonha dos nossos erros e, com isso, mantermo-nos no propósito de seguir a sabedoria da solidão (E I, 39, p. 369). Ou seja, abandonados a nós mesmos, não teríamos motivação suficiente para agir com a reta razão.

A *conférence*, tal como o ensaio – como cogitamos mostrar –, tem também como propósito o ato de enfrentar as “quimeras e monstros” por meio da formação do *jugement*, especialmente quando se considera o fato de que a *conférence* é igualmente um método para lidar com livros, como expôs Zalloua⁵.

O pensamento montaigneano é duplo e dialético em alguns conceitos e ideias. Um deles é a razão. Todo o capítulo *Apologia de Raymond Sebond* (E II, 12) converge para diminuir a importância da razão na vida humana. Montaigne caminha para recusar a ideia de que o homem tem algum valor especial por ser um animal racional e para rejeitar a definição da humanidade baseada em sua racionalidade.

No entanto, paradoxalmente, Montaigne é também o filósofo que atribui à razão o fortalecimento da nossa moralidade: “é preciso que nossa consciência se corrija por si mesma pelo fortalecimento de nossa razão, não pelo enfraquecimento de nossos apetites” (E III, 02, p. 45). Além disso, a razão é colocada como a parte do humano onde mantém sua personalidade e seu valor.

[B] O que eu pessoalmente adoro nos reis é a multidão de adoradores. A eles é devida toda reverência e submissão, exceto a da inteligência [*l'entendement*]. Minha razão não foi ensinada a curvar-se e dobrar-se; meus joelhos é que o foram (E III, 08, p. 224).

La Charité debruça-se sobre esses temas e oferece-nos uma compreensão para essa dificuldade. Ele entende que a atividade ensaística de Montaigne consiste em uma constante tarefa de exercícios e práticas intelectuais. Montaigne utiliza todo o repertório que a sua mente pode oferecer como treino para o aprimoramento de si mesmo.

Entre todas as faculdades naturais, a principal e mais importante é o *jugement* – a personalidade completa de uma pessoa, englobando sua capacidade intelectual, moral e psicológica embora, na concepção de Montaigne, a mente humana contenha diversas outras faculdades. La Charité demonstra que o uso das palavras por Montaigne nos remete a um conjunto bastante amplo de faculdades intelectuais,

⁵ Ver em 1. Introdução

incluindo noções como *entendement*, *sens*, *raison*, *discours*, *conscience*, *esprit*.

Dentre essas faculdades, destaca-se a *raison*. Esta funciona como um instrumento que pode ser bem ou mal-empregado pelo *jugement*. La Charité recorre à metáfora da espada para ilustrar a natureza da razão: um instrumento que pode tanto ferir outros quanto ferir seu portador, quando manuseado por mãos inábeis (LA CHARITÉ, 1968, p. 130).

O mau uso ocorre quando a *raison* domina o *jugement*, e não o contrário: “a *raison* frequentemente implica pensamento incontrolável e abstrato, lógica autoritária, porém questionável, e uma falta de racionalidade humana” (LA CHARITÉ, 1968, p. 132). Contudo, quando o *jugement* governa a *raison*, submetendo-a a perspectivas humanas, temos então seu emprego adequado.

Montaigne critica a razão precisamente quando esta conduz o homem ao orgulho e à vaidade acerca de seus próprios limites. Sua filosofia ensaística não rejeita a razão nem seu uso, mas propõe antes uma terapia da razão. Quando corretamente empregada - como reta razão - ela orienta as ações humanas tanto no plano intelectual quanto no moral. Como bem sintetiza La Charité:

Razão per se é uma unidade essencial do julgamento; é o meio intelectual e, muitas vezes moral, pelo qual o homem pode ser guiado. Basicamente, *jugement* é uma *raison* treinada, experiente, madura, autodisciplinada e “humanizada” (LA CHARITÉ, 1968, p. 132).

Para evitar que a *raison* domine o *jugement* e alcancemos sua correta formação, é necessário que este se atenha principalmente às experiências da vida: “para Montaigne, o material da experiência, e não o conhecimento por si só, é o que possui máxima importância” (LA CHARITÉ, 1968, p. 20). Dessa forma, estamos conceitualizando o tipo de ensino conteudista que Montaigne rejeita.

Para que a educação seja efetiva – como mostra Theobaldo (2010) – é fundamental que se atenha às experiências, evitando assim o “viés livresco” que dominava diversas instâncias sociais de sua época. Essa tentativa de superar a mera repetição dos livros e de fundamentar-se na experiência cria na filosofia ensaística uma notável compatibilidade com as filosofias modernas no que diz respeito ao rigor metodológico.

Uma das principais características da crítica montaigneana às *sciences* reside precisamente em sua objeção ao método, já que as *sciences* de seu tempo não

dedicaram a devida atenção a essa questão. Montaigne destacou-se como filósofo ao reconhecer a necessidade de investigar cuidadosamente os processos de produção científica e do conhecimento. Foi precisamente dessa investigação cética que emergiu sua recusa às *sciences* de sua época:

[B] Que maior vitória esperais do que ensinar a vosso inimigo que ele não pode lutar convosco? Quando ganhais a preponderância de vossa proposição, é a verdade que ganha; quando ganhais a preponderância da ordem e do método, sois vós que ganhais (E III, 08, p. 213, grifos nossos).

Contudo, seu objetivo com essa atenção metodológica não consistia em lançar os fundamentos da ciência moderna, como ocorreria com Bacon ou Descartes. Seu propósito era promover um novo tipo de sabedoria prática mediante a rejeição dos modos de produção do conhecimento vigentes em sua época.

É revelador observar como a questão do método em Montaigne poderia situá-lo entre os empiristas modernos. Sua crítica às ciências de seu tempo possui um caráter empirista, denunciando como esses saberes privilegiavam raciocínios abstratos em detrimento da experiência concreta. Como afirma La Charité: "Montaigne enfatiza a superioridade do fato sobre a antecipação, da experiência sobre a razão, do julgamento sobre a imaginação" e "o julgamento opera no reino dos fatos; sua principal ocupação é separar fato de ficção, estabelecer a aparência e a realidade" (LA CHARITÉ, 1968, p. 105-106).

No entanto, o método montaigneano não avança ao ponto de inovar as ciências naturais - ele mesmo declara: "não sou bom naturalista" (E I, 18, p. 110). Como também observará Azar Filho:

desde já convém marcar que a prioridade de Montaigne não foi a construção de uma cosmologia ou o estudo que chamaríamos, hoje, ciência natural [...] Daí outra característica básica da ideia ensaística de natureza: sua expressão marcadamente metafórica e, por vezes, alegórica (1994, p. 29).

Em outras palavras, a discussão sobre natureza em Montaigne não pretende constituir-se como uma investigação epistemológica. A natureza assume antes uma função metafórica para a aquisição da sabedoria prática. Hartle analisa esse fenômeno da não-identificação montaigneana como filósofo da natureza, afirmando: "o conceito de natureza é constantemente avaliado ao longo dos *Ensaio*s como algo

próximo à ignorância" (HARTLE, 2003, p. 52). Importa esclarecer que essa ignorância não equivale à estupidez - frequente entre os vulgos -, mas designa antes uma certa ausência de erudição.

Essa erudição que cega, que Hartle denominará "filosofia deliberada", é precisamente o que o projeto montaigneano rejeita, em favor do que a autora chama de "filosofia accidental". O caráter accidental dessa filosofia envolve justamente a recusa da erudição livresca. Embora Montaigne não se afirme como naturalista, seu projeto ensaístico mantém profunda conexão com a questão da natureza. Como defende em *Da experiência* (E III, 13), sua sabedoria consiste em viver segundo a natureza, ideia que reitera ao afirmar: "a natureza é um doce guia, porém não mais doce do que sábio e justo" (E III, 13, p. 497).

O que então significa sua recusa em posicionar-se como cientista da natureza? Trata-se da rejeição à postura daquele que busca uma *science* sobre a natureza. O propósito do ensaiar não é construir conhecimento objetivo, mas construir a si mesmo. Em outros termos, Montaigne recusaria o que denominamos uma abordagem conteudista da realidade. Como Hartle argumenta - e com ela concordamos -, essa filosofia deliberada, ou erudição, acaba por corroer a liberdade natural: "a liberdade das primeiras leis da natureza é uma liberdade da filosofia deliberada: um engajamento excessivo com as ocupações da filosofia interfere com nossa 'liberdade natural'" (HARTLE, 2003, p. 51).

Essa "liberdade natural" nada mais é que a capacidade de pensar autonomamente - para usar a imagem montaigneana, "viver sob as próprias pernas" -, em oposição à mera repetição do conteúdo livresco respaldado pela autoridade da tradição filosófica. Nas palavras de Azar Filho: "Montaigne, para seguir a natureza, segue a si mesmo de maneira oportuna, segundo o tempo universal, criação, destruição, metamorfose que é a própria natureza" (1994, p. 38).

Como afirma Montaigne, seu propósito consiste em viver de acordo consigo mesmo - isto é, em consonância com suas próprias observações da realidade. Ao recusar o papel de produtor de conhecimento tradicional (o filósofo que derivaria sua autoridade da tradição filosófica), ele pode formular seu pensamento conforme sua própria *science*, ou seja, mediante o ensaiar.

[C] Meu ofício e minha arte [*art*] é viver. Quem me proibir de falar disso segundo meu senso, experiência e hábito, ordene ao arquiteto que fale

das construções não segundo ele mesmo, mas segundo seu vizinho; segundo a ciência [*science*] de um outro, não segundo a sua (E II, 06, p. 71).

Como demonstra a leitura, Montaigne concebe seu "ofício", sua "arte" e seu propósito como expressões fundamentais de sua individualidade. Azar Filho identifica nessas formulações uma intrincada rede de interconexões entre os campos da epistemologia, ética e estética, configurando uma filosofia singular que denomina "filosofia ensaística". Nesse contexto, o autor argumenta que:

A busca da expressão não apenas correta, mas compreensiva e penetrante, lógica e poética, da elegância no dizer e assim no agir em geral, é a busca do ritmo apropriado, do acordo feliz entre o pensamento e a vida, entre nosso ser particular e o ser das coisas. Em suma, é de uma arte de dispor da ocasião, de colocar em sincronia e sintonia os eventos interiores e exteriores pelo meio do bem dizer, visto como um caminho para bem pensar e bem agir (AZAR FILHO, 2012, p. 574).

Essa concepção revela que a tarefa montaigneana consiste em uma profunda investigação e aprimoramento de sua personalidade mediante todos os campos do conhecimento acessíveis. Para Montaigne, a individualidade deve constituir-se como uma construção multifacetada - análoga às camadas de uma cebola - onde o desenvolvimento progressivo de diversas dimensões aprofunda e enriquece o indivíduo.

Concentrar-se no aperfeiçoamento de uma única característica representa, nessa perspectiva, um equívoco: em vez de desenvolvermos nossa pessoa em sua integralidade, cultivaríamos apenas uma capacidade específica, reduzindo-nos à condição de "ser bom em X" em vez de "ser bom" enquanto totalidade. Essa visão explica, em parte, o desinteresse de Montaigne pelo projeto filosófico tradicional de harmonizar *jugement* e memória - esforço que ele explicitamente recusa ao refletir sobre seus objetivos com o ensaio.

Gostaria muito de ter um entendimento [*intelligence*] mais perfeito das coisas, mas não o desejo adquirir, de tão caro que custa. Minha intenção é passar docemente, e não laboriosamente, o que me resta de vida. Não há coisa alguma pela qual eu queira quebrar a cabeça, nem mesmo pelo conhecimento [*science*], por maior valor que tenha. Não procuro nos livros mais do que proporcionar-me prazer por um divertimento honesto; ou, se estudo, não procuro neles mais do que a ciência [*science*] que trate do conhecimento [*connaissance*] de mim

mesmo, e que me ensine a bem morrer e a bem viver (E II, 10, p. 116).

Essa passagem nos permite mergulhar profundamente na apresentação de como o método da filosofia ensaística tem como propósito uma abordagem desconectada do conhecimento objetivo das coisas. O termo *intelligence* é utilizado por La Charité como substituto para *judgement* em sua análise do conceito em Montaigne (1968, p. 32), servindo para diferenciá-lo tanto da memória quanto da razão.

Segundo La Charité, é pertinente supor que, na época de Montaigne, estabelecia-se uma distinção clara entre entendimento e razão - ambas faculdades relacionadas ao conhecimento, mas que operam de maneiras distintas. O entendimento corresponderia à intuição, faculdade que apreende o conhecimento de maneira direta e imediata. Já a razão constituiria a faculdade que permite conhecer discursivamente, possibilitando uma apreensão indireta do conhecimento (LA CHARITÉ, 1968, p. 113).

Entre entendimento e memória, a diferença fundamental reside no fato de que a memória, enquanto faculdade do passado, revela-se inútil para o presente: ou permanece ancorada no que já foi, ou engana nossa mente ao oferecer lembranças não necessariamente verdadeiras. Segundo La Charité, na filosofia de Montaigne, a razão funciona como instrumento que se relaciona tanto com a memória quanto com o julgamento. Ela representa nossa capacidade de engajar-se com o presente e compreendê-lo. No entanto, pode tornar-se debilitante quando opera exclusivamente em conjunto com a memória. Quando, por outro lado, a razão atua em sintonia com o entendimento - neste caso, o *judgement* -, produz resultados significativos para o aprimoramento moral.

Ao discorrer sobre a *conférence* e sobre como devemos avaliar um interlocutor, Montaigne aplica esse mesmo esquema avaliativo. Como ele próprio afirma: "[B] o assunto, tal como for, pode revelar um homem erudito [*savant*] e de boa memória; mas para julgar nele as qualidades mais suas e mais dignas, a força e a beleza de sua alma, é preciso saber o que é seu e o que não é" (E III, 08, p. 231). La Charité complementa essa análise ao destacar que, no pensamento de Montaigne, estabelece-se um paralelismo entre as noções de alma e de *judgement* (1968, p. 30).

Portanto, na passagem citada de *Dos livros* (E II, 10), encontramos um trecho crucial que demanda qualificação: a ideia de "um entendimento mais perfeito das

coisas" (grifos nossos). Neste contexto, Montaigne rejeita o aprimoramento moral que derive exclusivamente das coisas externas, ou seja, do mero conteúdo. Isso implica que mesmo um entendimento - ou seja, um *judgement* - mais refinado será recusado se seu desenvolvimento ocorrer apenas por influência externa. Em outras palavras, só se deve concordar e reproduzir uma ideia quando ela for genuinamente assimilada, e não porque foi transmitida por alguma figura de autoridade. O único critério válido é o da razão autônoma, submetida a seu próprio exame. Como afirma Montaigne: "[C] Não é segundo Platão mais do que segundo eu mesmo, já que ele e eu o entendemos e vemos da mesma forma" (E I, 26, p. 227).

Dessa forma, a primazia é sempre atribuída ao indivíduo que investiga e questiona, pois o foco deve recair sobre a *manière* pela qual se adquire o conhecimento, e não apenas sobre o conhecimento em si. É perfeitamente possível compreender corretamente um conteúdo, mas tê-lo assimilado de maneira inadequada - resultando num saber inerte. Por esse motivo, a filosofia ensaística recusa qualquer conhecimento que venha meramente de fontes externas.

O principal objeto da filosofia ensaística, conforme proposta por Montaigne, é o próprio eu. Numerosas passagens dos *Ensaíos* revelam essa identificação do método montaigneano com o autoexame e a investigação de si. Sobre esse aspecto, o próprio Montaigne oferece a seguinte descrição de sua obra:

[A] Ele [*Ensaíos*] é tão fantasioso e tem um ar tão distante do uso comum que isso lhe poderá abrir caminho. Foi um humor melancólico, e conseqüentemente, um humor muito inimigo de minha constituição natural, produzida pela tristeza da solidão na qual há alguns anos mergulhara, que primeiramente me pôs na cabeça essa loucura de aventurar-me a escrever. E depois, descobrindo-me inteiramente desprovido e vazio de qualquer outra matéria [*matiere*], apresentei-me a mim mesmo como tema [*argument*] e como assunto [*subject*]. É [C] o único livro do mundo em sua espécie, [A] um projeto desordenado e extravagante (E II, 08, p. 81)

Desde as primeiras edições dos *Ensaíos*, Montaigne reconhece a singularidade de sua empreitada frente à filosofia tradicional praticada pelos eruditos de sua época. O que a sociedade então reconhecia como filosofia não encontra eco em seu método. Seu propósito consiste em investigar a si mesmo mediante o contato com as coisas exteriores. Embora engajado com os problemas da tradição filosófica, Montaigne recusa deliberadamente abordá-los conforme o faziam os doutos de seu tempo.

Essa recusa de engajamento direto com o mundo exterior é caracterizada por

Auerbach como abstinência de contato com les choses, pois, em sua interpretação - com a qual concordamos -, Montaigne declara não ter interesse nas coisas em si, mas apenas em manter-se ignorante quanto a elas. "As 'coisas' são para ele somente meios para a autoprovação" (AUERBACH, 1971, p. 252). Observa-se aqui notável convergência entre a leitura de Auerbach e a interpretação de Hartle discutida anteriormente.

A ignorância funciona como portal para um conhecimento peculiar da realidade. Ao recusar-se a focalizar as coisas em sua objetividade, Montaigne abre espaço para buscar a si mesmo através delas. Reconhecendo-se em perpétua investigação, dedica-se a experimentar-se mediante os objetos com que entra em contato, sem preocupar-se em descrevê-los ou alcançar seu conhecimento essencial. "A ignorância e a indiferença premeditadas perante as 'coisas' pertencem ao seu método; nelas ele só se procura a si próprio" (AUERBACH, 1971, p. 253).

Não obstante, Auerbach sustenta que o fio condutor da individualidade montaigneana são precisamente as coisas: o filósofo se insinua em sua investigação e movimento para, assim, conhecer-se. Em sua interpretação, o indivíduo em Montaigne não consegue autorreferenciar-se, necessitando sempre se relacionar com algo exterior para lograr autoconhecimento.

Nossa análise converge com essa perspectiva. A filosofia de Montaigne efetivamente fundamenta essa ideia, coincidindo com sua concepção de razão humana como incapaz de autossuficiência. A razão, em sua visão, não pode constituir-se como objeto autônomo de investigação. Em última instância, podemos compreender Montaigne como precursor da noção de que a razão humana só funciona em relação a algo exterior, carecendo de um núcleo fundamental que lhe permita autoexaminar-se de maneira independente.

[B] Não somente o vento das ocorrências move-me segundo sua inclinação, mas, além disso, eu próprio movo-me e abalo-me pela instabilidade de minha postura; e quem se observa com prioridade dificilmente se vê duas vezes no mesmo estado (E II, 01, p. 9).

Além dessa:

Mas ora essa, somos vento em tudo. E ainda o vento, mais sabiamente do que nós, compraz-se em fazer barulho, em agitar-se, e contenta-se com suas próprias funções, sem desejar a estabilidade, a solidez,

qualidades que não são suas (E III, 13, p. 486, grifos nossos).

Ao longo de sua obra, Montaigne retoma persistentemente a metáfora do indivíduo como vento - uma entidade sem forma intrínseca, em constante movimento. Assim como o vento necessita de objetos que o moldem e revelem sua direção, o ser humano requer o mundo exterior para constituir-se e conhecer-se. Essa analogia fundamental sugere que nosso autoconhecimento emerge necessariamente da relação com as coisas e com o ambiente que nos "embala" e configura. Sem esse diálogo com a exterioridade, torna-se impossível qualquer conhecimento de si genuíno.

O conhecimento desvinculado do mundo concreto - ou seja, da experiência direta - equivaleria ao mero saber livresco que Montaigne tanto critica. Tal conhecimento, alerta o filósofo, apenas preencheria a memória, sem atingir o âmago do indivíduo. Contudo, Montaigne adverte igualmente sobre a maneira adequada de relacionar-se com o mundo. Essa forma de engajamento requer treino e mediação constante, pois sem eles arriscamo-nos a perder-nos na exterioridade, negligenciando nossa individualidade.

O mundo, em sua característica invasiva e totalizante, apresenta esse duplo aspecto: é simultaneamente condição necessária para o autoconhecimento e potencial obstáculo a ele. Se a mente não retomar periodicamente a si mesma, dedicando-se ao autoexame, dissolve-se no fluxo dos acontecimentos externos. Perdemos então nossa forma distintiva e, com ela, a possibilidade de alcançar a sabedoria pessoal.

Essa recusa de dissipar-se no mundo exterior - e o conseqüente retorno a si mesmo como caminho para uma vida mais autêntica e plena - encontra fundamento em pressupostos filosóficos profundos. Quando Montaigne afirma: "desfruto-a [a vida] o dobro dos outros, pois na fruição a medida depende do maior ou menor empenho que lhe dedicamos" (E III, 13, p. 494), ele não está expressando mera preferência pessoal, mas sim uma posição filosoficamente fundamentada.

A opção montaigneana pelo recolhimento interior não deriva de caprichos ou inclinações subjetivas, mas de uma coerente estrutura argumentativa. Para compreender os alicerces dessa posição, torna-se imprescindível examinar suas concepções sobre a natureza humana e o conhecimento. São precisamente essas noções que sustentam sua crítica à dissipação no mundo e sua defesa da interioridade

como caminho para a sabedoria.

2.2 OS ARQUÉTIPOS HUMANOS DE MONTAIGNE E A *SCIENCE*

O conceito de *science* usado por Montaigne é devidamente compreendido quando se olha para a sua teoria sobre a natureza humana. Embora pareça um contrassenso defender a existência de uma teoria em um filósofo do qual o principal estaria na forma, ou seja, em alguma medida na ausência de teorias, uma das bases da investigação desta dissertação está na leitura de que uma das principais engrenagens que sustenta toda a compreensão de *Ensaíos* são as definições de Montaigne sobre arquétipos humanos. Elas fazem rodar e funcionar todo o maquinário filosófico de Montaigne.

Utilizamos os arquétipos em Montaigne como símbolos que nos permitem entender as relações das ideias propostas por ele sobre os humanos. Não pretendemos defender a tese de que os arquétipos são características imutáveis dos sujeitos: em uma fase da vida alguém pode ser pedante, depois ensaísta, depois filósofo. Outro pode ser ensaísta e depois pedante. As fases da vida, os ambientes onde os sujeitos se encontram, todos são determinantes para a compreensão do sujeito e para defini-lo como ele se encontra. Montaigne nos ensina essa lição: “[A] todos somos retalhos, e de uma contextura tão informe e diversa que cada peça, cada momento faz seu jogo” (E II, 01, p. 12).

Apesar da ideia “cada momento faz seu jogo” nos estimular a pensar que a compreensão dos arquétipos não seja profícua, devido aquilo que esteja em controle da ação seja os ambientes envolvendo os sujeitos, contudo, argumentamos a favor dos arquétipos porque nos auxiliam a entender os argumentos de Montaigne mais apropriadamente. Identificar a mutabilidade como característica fundante do humano não leva ao silêncio e a incapacidade de a razão oferecer um discurso que categoriza os indivíduos. Categorizá-los e separá-los não é igual julgá-los. Para isso é preciso de mais elementos: “[A] para julgar sobre um homem, é preciso seguir longa e cuidadosamente suas pegadas” (E II, 01, p. 11).

Sendo assim, diversos capítulos de *Ensaíos* se sustentam apenas se presumirmos, juntamente com Montaigne, um determinado panorama pessimista do que são os seres humanos em geral — panorama que acompanha toda a tradição filosófica helenística, a qual entende os seres humanos como insensatos e

necessitados de cura, promovida apenas pela filosofia. Só por meio da filosofia podem chegar a uma vida que valha a pena ser vivida. O que diferencia Montaigne dos antigos não é a negação deste panorama filosófico, mas uma reformulação da resposta em um novo caminho.

A sabedoria montaigneana é o reconhecimento de que a filosofia deve conversar, produzir uma *conférence*, com nosso ser e que, se a evitarmos, cairemos no engano e no engodo de seguir meramente os preceitos habituais do costume e, assim, evitarmos o alcance de uma vida feliz e completa. A vida humana e comum é insuficiente para a satisfação; muitas moedas falsas norteiam as relações humanas, sendo preciso que a filosofia apareça como pedra de toque para teste e avaliação do que é ou não verdadeiro para uma vida feliz.

A filosofia, quando bem aplicada, permitirá que os indivíduos questionem, reflitam, e produzam uma resposta que seja sua. Isso ocorrerá porque os indivíduos estarão dedicados na formação do *jugement* e, portanto, serão mais capazes de viver uma vida feliz e adequada por meio do ensino da filosofia.

Definir a filosofia como produtora da felicidade em Montaigne é complicado. Se olharmos para o capítulo *Apologia de Raymond Sebond* (E II, 12), teremos como definição justamente o oposto. Montaigne diz que *science* é incapaz de ser produtora de um conhecimento que console o homem ou que o permita lidar com menos dor frente ao sofrimento, isto é, que nos dê a tranquilidade da alma e, portanto, a felicidade.

[A] Mas ainda que a ciência [*science*] efetivamente fizesse o que eles dizem - atenuar e diminuir o amargor dos infortúnios que nos perseguem -, o que faz ela além do que faz muito mais puramente a ignorância, e mais evidentemente? [...] A filosofia, no extremo de seus preceitos, remete-nos aos exemplos de um atleta e de um muladeiro, nos quais vemos habitualmente muito menos sentimentos de morte, de dor e outros males, e mais firmeza do que a ciência [*science*] jamais proporcionou a alguém que assim não tivesse nascido e se preparado por si mesmo por tendência natural (E II, 12, p. 236-237).

Outras centenas de passagens se juntam a essa e caminham para esse mesmo local: a filosofia como um saber que atrapalha a felicidade, sendo a ignorância uma aposta melhor para ser feliz. Contudo, a filosofia que Montaigne denuncia nesse capítulo não é a filosofia em si, mas são os casos em que a filosofia não afeta o *jugement* e está presente apenas nas falas dos indivíduos, em vez de estar presente

em suas personalidades. Vejamos o que ele próprio diz de Posidônio⁶ nesta mesma página:

[A] Posidônio, estando atormentado por uma doença tão dolorosa que o levava a retorcer os braços e ranger os dentes, julgava fazer figa à dor por bradar contra ela: "Por mais que façás, não direi que és um mal." Ele sente os mesmos sofrimentos que meu lacaios, mas faz tanta bravata porque refreia a língua sob as leis de sua seita [estoica] (E II, 12, p. 235-236).

Percebamos, então, que Montaigne não está a negar a possibilidade de a filosofia trazer a felicidade, mas sim o uso que não ludibria apenas os outros, mas também a si próprio. Posidônio, ao deixar de dizer que é um mal, engana principalmente a si mesmo. Nem todo o uso da filosofia frente à felicidade levaria para a vaidade, nem a ignorância significaria o melhor caminho. Montaigne está a dizer que, entre a filosofia e a ignorância, esta pode ser uma aposta melhor para a felicidade, e não que a última é a única que pode trazê-la.

Embora concordemos que o capítulo *Apologia de Raymond Sebond* (E II, 12) tem como uma de suas principais teses a impossibilidade do conhecimento humano sobre a realidade, isto é, um pessimismo epistemológico, esse capítulo não tem como sua principal mensagem a defesa de um pessimismo eudemonológico. Entendemos, na realidade, que *Ensaíos* tem uma grande mensagem: a defesa de um otimismo eudemonológico. Ou seja, Montaigne acredita que se o sujeito buscar melhorar a si próprio e não sua memória, ele poderá ser feliz.

Nesse sentido, a atitude filosófica recomendada nos *Ensaíos* é a de um movimento constante de atenção a si e de avaliação se as escolhas concordam com aquilo que uma vida sensata e feliz demanda. Esse tipo de filosofar também é visto em *Que filosofar é aprender a morrer* (E I, 20), onde ele nos diz que os homens

⁶ Esse exemplo de Posidônio é tão significativo que Montaigne usa-o mais de uma vez em *Ensaíos*. Vejamos o que ele fala em *Que o Gosto dos Bens e dos Males Depende em Boa Parte da Opinião que Temos Deles* (E I, 14): "[A] Estando Posidônio extremamente atormentado por uma doença aguda e dolorosa, Pompeu foi vê-lo e desculpou-se por ter escolhido hora tão importuna para ouvi-lo falar sobre filosofia. 'Nunca apraze a Deus', disse-lhe Posidônio, 'que a dor prevaleça tanto sobre mim que me impeça de discorrer e de falar a tal respeito!' e enveredou por esse mesmo assunto do desprezo pela dor. Porém entrementes ela desempenhava seu papel e atormentava-o sem cessar. A isso ele bradava: 'Por mais que façás, ó dor, mesmo assim não direi que és um mal.' Essa história tão enaltecida, o que traz sobre o desprezo pela dor? Posidônio só luta com a palavra, e, no entanto, se essas pontadas não o abalam, por que interrompe sua fala? Por que julga estar fazendo muito ao não a chamar de mal? Aqui nem tudo consiste em imaginação. Opinamos quanto ao restante; aqui, é o conhecimento seguro que desempenha seu papel. Nossos próprios sentidos são os juízes" (E I, 14, p. 80).

comuns não pensam na morte, vivem como se fossem imortais e a vida não tivesse fim, mas quando a morte chega — seja para algum parente, algum animal ou conhecido — vê-se como eles gritam e se desesperam (E I, 20, p. 127). Ou seja, essa atitude comum de não filosofar perante a morte e outros fenômenos da vida humana é a atitude mais criticada nos *Ensaïos*. Em vários temas repete-se esse lugar-comum da filosofia antiga, de que se não refletirmos sobre as nossas ações e pensamentos, então gastaremos o tempo da nossa vida no erro. Seguindo essa linha de raciocínio, a ciência em Montaigne está relacionada a uma atitude. A ciência será avaliada conforme a forma que ela altera a vida daquele que conhece. Montaigne recusa a ideia de um conhecimento que seja meramente contemplativo ou teórico. Isso é exposto, também, no verbete de "philosophie" do *Dictionnaire de Michel de Montaigne*.

É nos dito o seguinte: "a concepção montaigneana de filosofia retoma a longa tradição antiga que insiste sobre a conformidade entre a vida do filósofo e seu ensino" (MIERNOWSKI, 2004, p. 786). Sendo assim, a *science* está sempre subordinada a um certo tipo de ação. Por essa razão, ela está profundamente imbricada com os arquétipos humanos. Aquele que tem uma pré-disposição natural para ser afetado pela *science* está sempre em vantagem para a prática da filosofia: "se a natureza não conceder um pouco, é difícil que a arte e o engenho avancem" (E I, 20, p. 129).

A filosofia é uma arte que ensina a bem viver e a bem morrer por meio da reflexão sobre os fenômenos da vida humana: "[A] a filosofia é a que nos ensina a viver" (E I, 26, p. 243). Esse panorama da utilidade da filosofia promoverá um modo relacional de a filosofia de Montaigne explicar o conceito de *science*. Demonstra-se que se sabe algo a partir de como isso afeta nossas ações. O saber atrelado apenas à memória, por alterar nossas ações apenas aparentemente, torna-se um saber inútil.

Quando olhamos para a crítica de Montaigne sobre o tolo (*sot*), em sua discussão sobre a ordem na *conférence*, percebemos como ela é uma crítica ao fato de que aqueles que discutem são possuidores de saber (*savant*), porém não são transformados por ele. Como ele disse: "[B] aceito e aprovo todos os tipos de ataque que são feitos a prumo, por fracos que sejam; porém sou intolerante demais com os que são feitos sem forma" e "[C] é impossível discutir de boa-fé com um tolo [*sof*]" (E III 08, p. 210).

Rudent, em seu livro *La Conversation de Montaigne* (2001), compreende essa passagem como uma crítica direta ao método escolástico presente na época de

Montaigne e como essa forma de pensamento invadiu as grandes cortes por meio dos pedantes que corrompiam as *conférences* com filosofias "cruas". "[B] Em meus país e em minha época, a ciência [*doctrine*] melhora muito as bolsas, escassamente as almas. Se as encontrar embotadas, pesa sobre elas e as sufoca, massa crua e indigesta" (E III, 08, p. 212–213).

De acordo com Rudent (2001, p. 94), a preocupação excessiva em cumprir as regras da retórica ou da escolástica aristotélica retira o contato direto com o problema. A preocupação em cumprir determinadamente o passo a passo da exposição escolástica faz com que o problema real e concreto seja esquecido e relegado ao segundo plano. O rigor do pensamento, dessa forma, promove uma falha de *jugement*. Como eles estão preocupados apenas em um movimento dialético (se a premissa X está presente, então é verdadeiro que Y), eles esquecem de olhar as coisas como elas estão dispostas no mundo e ficam discutindo apenas palavras.

Exercitar o *jugement* não é possível apenas por meio das palavras, mas só por meio das coisas. O *jugement* é um aparelho mental que, para ser exercitado, precisa da realidade como complemento. Se apenas palavras e conceitos vazios entram em contato com ele, aquilo que se exerce é a memória do indivíduo. Ele diz para si mesmo que sua personalidade é X. Se lembrar disso quando aparecer a oportunidade, ele tentará agir de determinada forma quando o mundo o colocar diante da situação. Porém, se ele agir de acordo com X, ele não agirá assim porque lembrou, mas porque é. Ele sabia de si mesmo, mas sem a necessária justificativa para o seu conhecimento. Pois o conhecimento de si não pode advir das palavras, apenas das coisas, mesmo que as coisas sejam apenas um meio para a descoberta de como se comporta nosso *jugement*.

Na *conférence*, diz-nos Rudent, "expressar-se de forma simples, oportuna, sem desvios e artifícios é, para Montaigne, o meio de apreender através do verbo, através da mente, a concretude das questões submetidas ao exame" (2001, p. 103). A forma do dizer está comprometida com o mesmo método do ensaiar.

Por esse motivo, toda ideia em Montaigne é avaliada de acordo com sua utilidade. "[C] Se o homem fosse sensato, daria a cada coisa seu verdadeiro valor conforme ela fosse mais útil e adequada à sua vida" (E II, 12, p. 232).

Dentro da *manière* de Montaigne, o que importa é a forma como a *science* é aplicada na vida do sujeito que pensa e reflete, ou seja, na atitude filosófica. A verdade sobre o tema não é a principal característica a ser levada em conta; estar em posse

da verdade não é o propósito do ensaiar e da *conférence* por não ser, necessariamente, útil.

[A] Esse mal provém da maneira [*façon*] errada de eles se relacionarem com as ciências [*sciences*] [...] Facilmente perguntamos: 'ele sabe grego ou latim? Escreve em verso ou em prosa?' Mas se ele se tornou melhor ou mais ponderado [*advisé*], isso era o principal e é o que fica por último. Seria preciso perguntar quem sabe melhor [*mieux savant*], e não quem sabe mais [*plus savant*]. Trabalhamos apenas para encher a memória, e deixamos o entendimento [C] e a consciência [A] vazios" (E I, 25, p. 203).

A *science* corretamente utilizada serve para aprimorar e ordenar o *jugement*. La Charité argumenta que o ensaio é uma atividade que tem o propósito de aprimoramento do *jugement* e o ensaio só pode funcionar desde que o indivíduo se submeta ao propósito de aprimorá-lo, pois caso queira produzir conhecimento, então dedicar-se-ia à *science* e, conjuntamente, dedicar-se-ia à memória (LA CHARITÉ, 1968, p. 15 e 16).

A ideia por trás é que, para conseguir produzir *science*, exigiria muito esforço e empenho, a memória se encheria demais e isso impediria o *jugement* de desenvolver-se por atrofia. Como veremos mais adiante, a causa desses fatores está ligada aos arquétipos apresentados por Montaigne. Essa descrição não é verdadeira para todos os tipos de indivíduos, mas para uma grande parcela dela, da qual Montaigne se enquadra. Para esse arquétipo comum, do qual Montaigne se enquadra, é preciso renunciar ao amplo arsenal de ideias e crenças estrangeiras para poder se relacionar com o conhecimento enquanto experimentação e, assim, aprimorar o próprio *jugement*.

Como diz La Charité: "uma das principais funções do julgamento é perpetuar o essai, e isto só pode ser feito através da disposição individual de submeter a si mesmo para o escrutínio do julgamento" (1968, p. 18).

Sendo assim, o conceito de *science* em Montaigne está sempre relacionado aos arquétipos que lidam com ele. A apresentação dos arquétipos humanos de Montaigne tem dois objetivos: (i) explicar como entendemos a filosofia montaigneana e (ii) desviar da explicação tradicional de que Montaigne seja um cético. Ou seja, entendemos que Montaigne não é um cético, mas que ele se utiliza das críticas céticas às filosofias antigas com o propósito de recusar a forma tradicional de lidar com as *sciences* ao mesmo tempo que produz uma nova atitude filosófica que vislumbramos

como resumida no conceito de *manière*.

Da mesma maneira que ocorre com o estoicismo, Montaigne utiliza-se dos ideais e questões dessa filosofia para formar a sua própria. O objetivo de Montaigne é o de utilizar-se do ceticismo como fundamento para o retorno a si da mesma forma que se utiliza das outras filosofias antigas, especialmente a estoica. Essa problemática do ceticismo em Montaigne será tratada mais à frente, no segundo capítulo, quando levarmos em conta o que importantes comentadores falam sobre esse tema.

Sendo assim, tentemos compreender o que definimos como arquétipos humanos de Montaigne. Os arquétipos de Montaigne resumem-se em: (i) filósofo, (ii) pedante, (iii) vulgo e (iv) ensaísta. Para ele, temos um esquema valorativo⁷ entre eles: ou você nasce como um gênio e torna-se um filósofo (positivo), ou nasce como um homem comum e torna-se um pedante (negativo), ou nasce como um homem comum e se mantém como um vulgo (negativo ou positivo), ou nasce como um homem comum e torna-se um ensaísta (positivo). É possível pensarmos essa distinção a partir da seguinte passagem.

[C] Os camponeses simples são pessoas honradas, e são pessoas honradas os filósofos, ou, segundo nossa época, naturezas fortes e brilhantes, enriquecidas com um amplo conhecimento de ciências [*sciences*] úteis. Os mestiços que não se contentaram com o primeiro estágio de ignorância das letras e não conseguiram alcançar o outro (com o traseiro entre duas selas, dos quais faço parte, e tantos mais), são perigosos, ineptos, importunos: estes perturbam o mundo. Por isso, de minha parte, recolho-me tanto quanto posso ao primeiro e natural estágio, do qual em troca de nada me esforcei por sair (E I, 54, p. 466).

O homem que se mantém como vulgo é um caso interessante que merece uma explicação mais detalhada. Nessa passagem mencionada, Montaigne define o vulgo como algo positivo. Em outras tantas passagens, seguindo o panorama pessimista da natureza humana, o vulgo é criticado, pois ele é a expressão da insensatez. A atitude filosófica não apareceu em sua vida e ele não reflete sobre nenhum dos fenômenos humanos que o envolve.

Ocorre que o vulgo em Montaigne é modelo quando ele expressa as ações regradas que podem ter sua gênese na natureza desse indivíduo. Elas vêm

⁷ Esse esquema valorativo depende da relação, isto é, da educação, entre a **ciência** e os indivíduos. Apesar de já termos pincelado algumas noções, discutiremos detalhadamente como essa educação afeta os indivíduos na próxima seção, intitulada *A educação relacionada aos arquétipos humanos*.

naturalmente para alguns homens, índoles bem-nascidas. Por natureza, o *jugement* é bom. Contudo, nem todos os homens nascem capazes de se regerem e ordenarem a si próprios sem o auxílio da reflexão e do desenvolvimento da capacidade de julgar.

Entretanto, a reflexão e a *science* podem piorar o ordenamento interno em vez de melhorar. E essa é a faca de dois gumes que norteia toda a obra de Montaigne. Se esses homens comuns, que não nasceram capazes de ordenarem a si próprios, não buscarem conhecimento da forma correta, então serão os vulgos que expressam a insensatez.

Em outro capítulo, *Da presunção* (E II, 17, p. 486–487), podemos vislumbrar os mesmos arquétipos definidos por Montaigne. Ele distingue o mundo em três espécies: duas que são comuns e ocupam o mundo inteiro, a dos pedantes — que só pensam com o livro em mãos —, e a do vulgo — que não sabe o que fazer com o pensamento.

Além deles, há um terceiro tipo, de quantidade mais rara, que é aquele capaz de reger seu julgamento. Esse terceiro tipo é o “camponês simples e honesto” e o verdadeiro filósofo. Contudo, eles são exceções, peculiaridades do mundo. Ou seja, nessa parte do capítulo Montaigne omite o arquétipo mais importante: o do ensaísta. Para os homens comuns, aqueles nascidos com uma natureza ordinária, para não virarem o vulgo ignorante nem o pedante sabichão, a solução reside no ato de ensaiar.

É extensamente conhecido os profundos elogios de Montaigne frente ao ceticismo. Ele, inclusive, diz o seguinte: “[A] não há argumento que não tenha um contrário, diz o mais sábio [*sage*] partido dos filósofos” (E II, 15, p. 419, grifos nossos).

Temos um grande problema, especialmente nós que vislumbramos na *sagesse* o grande ponto nodal da filosofia de Montaigne, ao entendê-lo como um não-cético. Apesar de estes não serem nossos argumentos principais, como pretendemos apresentá-los no segundo capítulo, uma forma de compreender a relação não-cética de Montaigne é justamente olhar para o que definimos como arquétipos.

Entendemos que a compreensão dos arquétipos nos oferece elementos suficientes para entender a crítica aos outros partidos filosóficos sem que isso nos faça concluir que Montaigne seja um cético. Ao olharmos para *Dos Coxos* (E III, 11), outro importante capítulo da obra de Montaigne quando relacionado ao problema da epistemologia e do ceticismo, temos uma importante passagem. Ela diz o seguinte:

[B] Eu estava agora devaneando, como faço amiúde, sobre o quanto a razão humana é um instrumento livre e vago. Vejo habitualmente

que os homens, nos fatos que lhes propomos, de melhor grado se ocupam em procurar-lhes a razão do que em procurar-lhes a veracidade; deixam as coisas como estão e demoram-se tratando das causas. [C] Tagarelas engraçados! O conhecimento das causas cabe apenas àquele que tem o governo das coisas, não a nós que só temos de aceitá-las e que temos o uso totalmente pleno delas, de acordo com nossa natureza, sem penetrar-lhes a origem e a essência. Nem o vinho é mais prazeroso para quem conhece suas faculdades iniciais. Ao contrário: tanto o corpo como a alma interrompem e alteram o direito que têm ao uso do mundo ao lhe mesclarem a pretensão de ciência. O determinar e o saber [*savoir*], assim como o dar, cabem à supremacia e à maestria; à inferioridade, sujeição e aprendizagem cabem o desfrutar, o aceitar (E III, 11, p. 363, grifos nossos).

Quando olhamos essa passagem, especialmente na parte "o conhecimento das causas depende apenas daquele que tem o governo das coisas", parece-nos razoável supor que Montaigne fala da autoridade divina. Essa submissão frente à autoridade divina é um dos argumentos elencados para definir o ceticismo de Montaigne, pois ele significaria o reconhecimento de que a razão é incapaz de alcançar a verdade.

Entretanto, se olharmos para o que chamamos até então de arquétipos humanos, podemos supor que esses indivíduos são o que denominamos até então de filósofos⁸ e não necessariamente a autoridade divina. Esse seria o primeiro argumento. Isso se esclarece se compararmos com aquilo que vem anteriormente. Quando Montaigne diz "os homens, nos fatos que lhes propomos, de melhor grado se ocupam em procurar-lhes a razão do que em procurar-lhes a veracidade [*verité*]", percebemos que o assunto discutido na passagem é sobre os arquétipos e de como os tipos não-filosóficos estão ausentes da forma adequada de procurar o conhecimento.

Esses indivíduos, com ausência da natureza adequada, devem voltar "à inferioridade, sujeição e aprendizagem", isto é, aceitarem qual é sua natureza, e assim ficarem na posição do ensaiar e, dessa forma, desfrutarem da vida. Adequando as próprias ações com a sua própria natureza, eles viveriam a *sagesse*.

Para aqueles preocupados com a aplicação da filosofia ensaística, ou seja, em conquistarem uma vida feliz, apresenta-se o ensaiar. Essa atitude filosófica não vem como consequência do ceticismo e/ou da suspensão dos juízos, mas por não ter a natureza adequada para ir em busca da verdade e, dessa forma, focarem na forma, isto é, na investigação, e não no conteúdo. "[A] Se é um assunto de que nada entendo,

⁸ Discutiremos mais adiante, nesta mesma seção, o conceito de filósofo em Montaigne e como nós o entendemos.

por isso mesmo ensaio-o [essaye]" (E I, 50, p. 448).

O interesse do ensaísta resume-se em regrar sua vida a partir das coisas, de conhecer-se a partir delas, e, para isso, não precisa discutir sobre o que elas são de verdade nem qual é o seu todo, não há a necessidade de esgotar o assunto apresentando o que é o seu essencial. Por essa razão, a crítica ao dogmatismo se dá tanto em um nível de um desinteresse que um filósofo ensaístico tem em alcançar a verdade quanto em um nível de descompasso da sua capacidade perante o saber: "[C] Arriscar-me-ia a tratar a fundo alguma matéria [*matiere*], se me conhecesse menos e me enganasse quanto à minha incapacidade" (E I, 50, p. 449).

Para alcançar o conhecimento é preciso o impulso à curiosidade, o que Montaigne relata não ter. Seu desejo é conhecer a si e não as coisas. Como diz: "[A] O vício oposto à curiosidade é a despreocupação, [B] para a qual indiscutivelmente me inclino, por meu temperamento" (E II, 04, p. 50). Além disso, também há a desconfiança filosófica, oriunda do ceticismo e da sabedoria de vida, de que aqueles que prometem ter alcançado a verdade, estão mentindo "[C] pois não vejo o todo de coisa alguma; tampouco o veem os que nos prometem mostrá-lo" (E I, 50, p. 448–449). Por isso, a tarefa filosófica focada na tentativa de descobrir o que são as coisas vai muito além do que deseja Montaigne com o conhecimento: "os livros são aprazíveis; mas, se por frequentá-los perdemos afinal a alegria e a saúde, que são nossas melhores partes, abandonemo-los" (E I, 39, p. 366). Um homem que reconheça sua força, nos termos de Montaigne, abandonaria a busca da verdade se essa passasse de sua capacidade e manteria o contato com o conhecimento apenas na medida em que este o faz olhar a si próprio.

Isso significa, então, que a crítica e a recusa ao dogmatismo das filosofias antigas se dão, também, por uma incompatibilidade da natureza de Montaigne para alcançar a verdade como algo universal. Montaigne nos diz o seguinte sobre o conhecimento e os tipos humanos:

[C] Como nosso estudo na França praticamente não tem outro objetivo além do ganho, exceto para aqueles que a natureza fez nascer para funções mais nobres do que lucrativas [...] E as almas dessas pessoas [que buscam apenas dinheiro a partir do estudo], sendo do mais baixo quilate tanto por natureza como por educação e exemplo no lar, expressam falsamente o fruto da ciência. Pois ela não existe para ceder luz à alma que não tem nenhuma, nem para fazer um cego ver; sua função não é fornecer-lhe a visão e sim ajustá-la, é dirigir seus passos, contanto que ela tenha por si os pés e as pernas certos e

capazes [...] A principal disposição de Platão em sua República é dar aos cidadãos encargos de acordo com suas naturezas. A natureza tudo pode e tudo faz. Os coxos são inaptos para os exercícios do corpo, e as almas coxas para os exercícios do espírito; as abastardadas e vulgares são indignas da filosofia (E I, 25, p. 210–211).

Parece-nos interessante observar como Montaigne repete uma filosofia aristocrática e platônica ao falar sobre os tipos de arquétipos humanos. Ao comentar que as almas de baixo quilate são as responsáveis pelo mau uso das *sciences* (isso inclui a filosofia), ele apresenta um dogma que foi exposto por Platão em *A República* (2017). Como vemos na citação, a referência a Platão não é à toa. Se olharmos o Livro III e o VII da República, temos uma ideia de educação vinculada aos arquétipos humanos. Inclusive, Montaigne irá defender que a *science* é algo neutro, mas corrompida pelo uso das pessoas que estudam e buscam no conhecimento a ascensão social e financeira. Como na passagem citada anteriormente, também podemos ver nesta passagem:

[B] Em meus país e em minha época, a ciência [*doctrine*] melhora muito as bolsas, escassamente as almas. Se as encontrar embotadas, pesa sobre elas e as sufoca, massa crua e indigesta; se sutis, facilmente as purifica, clarifica e afina até a exinanição. É coisa [a ciência] de qualidade mais ou menos indiferente; acessório muito útil para uma alma bem-nascida; pernicioso para uma outra alma, e danoso; ou antes, coisa de uso muito precioso, que não se deixa possuir a baixo preço: em certa mão, é um cetro; em uma outra, um bastão de bobo (E III, 08, p. 212–213).

As pessoas com um alto quilate em sua natureza, os filósofos, podem determinar e saber, ao contrário dos que são apenas aprendizes que podem ir para dois caminhos: o do ensaiar, se aceitarem sua condição inferior e buscarem aprimorá-la, ou ir para o caminho do pedantismo, caso não identifiquem em sua natureza a incompatibilidade para a aquisição do conhecimento.

Ao contrário, as pessoas de alto quilate são as capazes de serem as verdadeiras filósofas. O verdadeiro filósofo, em Montaigne, é visto como aquele que junta perfeitamente o conhecimento das coisas com o aprimoramento do judgement. É aquele que, além de conhecer adequadamente, age com ordem e regramento. Conhece a sabedoria e o saber em sua totalidade. Vemos essa distinção em diversas passagens, em especial nestas:

[A] Da mesma forma eles [os verdadeiros filósofos] se alguma vez foram submetidos à prova da ação, mostraram voar tão alto que parecia que seus corações e suas almas haviam se avolumado e se enriquecido pelo entendimento [*intelligence*] das coisas (E I, 25, p. 202)

E

[C] Quanto ao que Aristóteles conta sobre alguns que chamavam tanto Tales como Anaxágoras e seus semelhantes de sábios [*sages*] e não prudentes [*prudents*], por não cuidarem muito das coisas mais úteis, além de eu não digerir bem essas diferenças de termos [*mots*], isso não serve de desculpa para minha gente [os eruditos] (E I, 25, p. 202–203).

Além dessa,

[B] Assim Sócrates dizia, sobre a sua [feiura], que esta denunciaria exatamente a mesma em sua alma, se ele não a houvesse corrigido pela educação. [C] Mas acredito que ao dizê-lo estava gracejando, segundo seu hábito, pois nunca alma tão excelente fez a si mesma (E III, 12, p. 411)

Sendo assim, o verdadeiro filósofo não é apenas aquele que ordena seu *judgement*, mas aquele que alcança a perfeição do *judgement* em conjunto com o conhecimento adquirido do que são as coisas. Essa característica faz parte de sua natureza; nenhum ensino pode imitá-la.

É importante destacar que o conhecer perfeitamente e o julgamento perfeito não seriam perfeição por serem completos, mas sim porque não são corrompidos. Montaigne tem um privilégio por tudo aquilo que é natural. Algo ser adquirido por intermédio da arte significaria uma inferioridade, portanto, uma imperfeição. Montaigne replica a tese platônica de que aquilo que vem da arte é inferior porque é uma cópia do que é o real.

Diz Montaigne: "[C] todas as coisas, diz Platão, são produzidas pela natureza ou pela fortuna, ou pela arte; as maiores e mais belas, por uma ou pela outra das duas primeiras; as menores e imperfeitas, pela última" (E I, 31, p. 308). Embora, nesse parágrafo, Montaigne esteja a relatar o que é a filosofia de Platão e, por isso, não teríamos abonos suficientes para identificar essa teoria em Montaigne, parece-nos razoável, ao levar em conta os *Ensaíos*, suas principais ideias e o que apresentamos até aqui, supor essa leitura da superioridade da natureza frente ao que é ensinado.

Por isso, Montaigne comenta sobre a superioridade da natureza frente àquilo que é produzido pela arte e pela *science*. É justamente essa leitura que está por trás dos comentários que Montaigne faz de si ao dizer que se apresenta "sem apuro e artifício: pois é a mim que pinto" (E I, Ao leitor, p. 4). Ou seja, ele replica um esquema platônico de que aquilo que é feito pela arte é inferior, haja vista que é uma cópia daquilo que é feito pela natureza. O melhor e o superior residem naquilo que é natural.

Repetindo os arquétipos humanos, temos mais ferramentas para entender sua valoração: o vulgo seria aquele que está ausente de qualquer conhecimento, portanto é neutro. O pedante é o pior caso, pois o conhecimento que ele possui é o conhecimento copiado, do qual enche apenas a memória e não formou seu *judgement*. O conhecimento pode servir para o aprimoramento moral ou para a produção intelectual. Porém, no pedante, esse saber, em vez de produzir alguma melhora, produz uma piora. Por esse motivo, o conhecimento que ele possui é completamente inútil, haja vista que ele apenas repete o que os outros dizem.

Contudo, o surgimento do pedante só é possível por causa de um elo: o nascimento do especialista. O que significa algo ser verdadeiro? Ou melhor, ser uma *science*? Diremos que é ser produto do saber de um especialista. Como sabemos que alguma coisa é verdadeira? Os especialistas confirmam. Como sabemos que as *sciences* estão adequadas e corretas? Os especialistas confirmam. Logo, o problema dos pedantes está no fato de que os conhecimentos não são justificados por si mesmos, ou seja, não se olha o método, mas porque os especialistas garantem. Sendo assim, o pedante não precisa justificar adequadamente o seu conhecimento; ele deixa de se preocupar com a metodologia adequada porque seu saber encontra confirmação no ambiente externo. É por isso a profunda importância da memória para esse gênero de indivíduos, pois repetindo o que leram conseguirão justificar-se.

Como dito ao longo desta dissertação, conseguimos compreender a resposta para o problema do porquê a *science*, que fala de coisas tão úteis, promove pessoas tão inúteis. A resposta consiste em reconhecer que os estudos foram caminhos para muitas pessoas de nível individual e econômico mais baixo alcançarem sucesso financeiro e status social. Por essa razão, o conhecimento perdeu sua função de melhorar o *judgement* para tornar-se meramente um bem que foi desfigurado pelas relações econômicas.

Além disso, como vimos até então, Montaigne defende a ideia de que apenas alguns podem estudar filosofia devido a terem a natureza adequada a ela; os demais

que não a têm saem piorados de seus estudos. Os capítulos *Do pedantismo* (E I, 25) e *Da educação das crianças* (E I, 26) mostram como Montaigne é um crítico severo da educação de seu tempo e têm como função propor uma reforma da educação dos seus contemporâneos.

Nesse sentido, o filósofo é aquele que se preocupa tanto com as *matières*, o conhecimento, quanto com a *manière*, a metodologia. Já o ensaísta seria aquele que se preocupa apenas com a *manière*. Se algo passa da capacidade de algum indivíduo, é virtude não se ater nela. Diz Montaigne: "[A] eu gostaria que cada qual escrevesse o que sabe e na medida em que sabe, não apenas nisso, mas em todos os outros assuntos" (E I, 31, p. 307).

Sendo assim, o filosofar, quando expresso por aqueles poucos perfeitos em sua prática, não se separa do agir. Montaigne discorda daqueles que geralmente criticam os filósofos como se eles dedicassem seu tempo a pensamentos e negligenciassem a vida comum e cotidiana. É fácil lembrarmos da anedota, citada por Montaigne, de que Tales de Mileto, de tanto olhar para cima e pensar em coisas "celestes", negligenciou sua vida "terrena" e caiu em um buraco. Contudo, para Montaigne, isso seria incompatível com a visão de que ele era de fato um filósofo e um dos sete sábios. Para essa anedota ser verdadeira, era preciso que Tales fosse pedante.

Ocorre que Montaigne não acredita nesta interpretação. Isso porque o conhecimento das coisas, quando encontra uma natureza excepcional, impulsiona o indivíduo, não se torna um saber ostentatório.

Interessante notar que tanto para o ensaísta quanto para o filósofo o conhecimento está atrelado à vida prática, isto é, ao judgement, porém o que diferencia os dois são tanto seu propósito com o saber quanto a individualidade deles. O ensaísta conhece apenas na medida em que esta *science* promove a melhora de si — o regramento e o ordenamento interno. Para o ensaísta não importa estar em posse da verdade. Isso porque o objetivo que o ensaísta tem com a *science* difere do objetivo que tem o filósofo. Para o ensaísta, procura-se a *science* com o propósito de ensaiar, isto é, experimentar as coisas a partir de si próprio. Para o ensaísta, a própria atividade filosófica é aprazível. Ele não precisa chegar em seu fim. "[B] A agitação e a caçada são propriamente da nossa alçada" (E III, 08, p. 213). Sendo assim, a verdade, para o ensaísta, não precisa ser universalizada nem responder a todas as questões futuras; ele pode se ater ao que é definido como "verdades particulares". A noção de ensaio

comporta em si a ideia de verdadeiro como algo passível de mudança futura.

Por que verdades particulares não seriam suficientes para compreender o mundo e o homem? Como se, a partir deste momento, a verdade demonstrada não pertencesse mais a possíveis experiências futuras e estivesse congelada para sempre. Montaigne considera esta posição insustentável (DESAN, 2004, p. 1012)

O verdadeiro filósofo, entretanto, busca a verdade em seu conhecimento. Uma das maneiras de percebermos essa busca é na forma como ele cuida de sua vida, devido ao fato de que toda investigação modifica o investigador. Sendo assim, o verdadeiro filósofo, na medida em que se aproxima da verdade, está cada vez mais aprimorando seu *judgement* e, com isso, agindo com sabedoria, tornando-se tanto *sage* quanto conhecedor das *science*. Por essa razão, a filosofia é vista por Montaigne como uma tarefa de poucos. Apenas alguns, afortunados por sua genialidade em conjunto com a fortuna, podem praticá-la.

Por esse motivo, a questão em Montaigne é sempre a constante qualificação do que significa conhecer e de como este está imbricado no viver. Sendo assim, a compreensão da relação entre *science* e os arquétipos humanos se esclarece quando se olha para o caso do vulgo, que é neutro na valoração.

Isso ocorre porque expressa perfeitamente a relação da circunstância entre a *science* e os indivíduos, a noção de que o conhecimento não precisa ser definitivo nem universal, mas que pode ser medido em graus e avaliado segundo a melhor forma que altera o *judgement* de cada um — diferentemente dos outros tipos de conhecimentos oferecidos pelas doutrinas filosóficas antigas que buscam regrad indiscriminadamente a partir da definição do que seja o bom e o mau.

Dessa forma, os outros dois arquétipos, o filósofo e o pedante, são os paradigmas — os limites — dos quais o ensaísta deve manter-se no meio, como em moderação. Se fosse filósofo, então não precisaria de ensaios. Se fosse incapaz de suportar o peso do conhecimento, tornar-se-ia pedante ao receber da *science* o enchimento da memória. Contudo, se o homem buscar ser um homem comum entre estes tipos, reconhecendo que não é talhado para ser filósofo, mas que não quer ser pedante, então é possível que consiga tornar-se um ensaísta e desenvolver sua própria *sagesse*. Como descreve Starobinski, Montaigne:

Oferece a seu leitor sua própria experiência de leitor, mas sem querer

fazer exibição de memória nem de saber [...] O essencial, contudo, é a maneira pela qual Montaigne utiliza esses diferentes registros metafóricos para confessar suas dívidas ou para delas se declarar liberto; é a maneira pela qual consegue dirigir a seu modo o concerto das vozes estranhas, fazê-las ressoar segundo ele mesmo, ao contrário da prática geral dos autores eruditos (STAROBINSKI, 1992, p. 117, grifos do autor e nossos).

Podemos compreender esse aspecto geral do conhecimento como um paradigma para Montaigne. Ele nos apresenta seu ensaio dentro desse contexto. Montaigne não se enquadra em nenhum dos limites, ocupa uma posição de moderação entre eles: não é nem vicioso, vulgo malnascido ou o pedante; nem virtuoso, o filósofo ou o vulgo bem-nascido. Montaigne é um pensador e, por isso, não pode se enquadrar como um vulgo, porém ele tem como sua principal meta produzir uma forma de lidar com o conhecimento que não o torne um pedante.

Dessa maneira, seu objetivo é ensaiar sobre os conhecimentos tentando fugir dos erros da razão na medida em que observa e almeja possíveis novos conhecimentos sobre si próprio. Podemos entender essa visão do ensaio como exposto por Hartle, o ato de pensar fugindo do pecado de querer definir o que é o bom e o mal, isto é, recusando a procura do que seja a verdade das coisas.

O primeiro pecado, ou o pecado original, é a filosofia: Adão e Eva queriam ser deuses sabendo o que é o bem e o mau. A filosofia acidental é o modo de pensamento que enfrenta e resiste ao desejo filosófico da divinização da mente (HARTLE, 2003, p. 36).

Essa passagem de Hartle acompanha o que entendemos com relação ao conceito de verdade, embora sendo a partir de outro ponto de vista: a fuga de Montaigne da noção do universal. Sua filosofia, enquanto tentativa, é uma maneira intermediária de se lidar com o conhecimento, onde ele se percebe como um humano que almeja alcançar a *sagesse* e faz seus atos e seus pensamentos a partir dela. A filosofia montaigneana é a maneira correta de se lidar com o pensamento para todos os que são seres humanos comuns, não querem o trabalho e a dedicação necessária para alcançar a verdade das coisas, mas que não querem ser viciosos pela negligência da reflexão.

Concluindo, passamos por aquilo que chamamos de teoria da natureza humana em Montaigne e sua relação com a *science*, apresentando que esse panorama nos ajuda a compreender a sabedoria montaigneana. Além disso, essa explicação nos

permitiu compreender a crítica de Montaigne às *science* como obstáculo para a conquista da felicidade, sendo que elas, corretamente utilizadas, visam o aprimoramento e ordenamento do *jugement*. A *science* erroneamente utilizada visa o enchimento da memória e/ou a produção de conhecimento.

Essa apresentação dos arquétipos humanos de Montaigne tem dois objetivos: (i) explicar como entendemos a filosofia montaigneana e (ii) desviar da explicação tradicional de que Montaigne seja um cético. Nesse sentido, pudemos fazer a descrição de como o ensaiar é uma compatibilidade entre uma atitude filosófica e um determinado arquétipo humano. Seguindo essa linha de raciocínio, pudemos entender a crítica montaigneana à educação. Porém, ele não se limita a esse ponto; ele também propõe uma forma de ensinar a partir desses arquétipos humanos. Vejamos como isso funciona.

2.3 A EDUCAÇÃO RELACIONADA AOS ARQUÉTIPOS HUMANOS

Quando se olha o projeto de Montaigne, seja na expressão do ensaio ou na atividade da *conférence*, e o compreende como um projeto de formação do *jugement* a partir de uma forma, como foi definido até agora, surge uma questão: como entender isso com a obra? Dizer que Montaigne escreveu para se autocompreender parece fácil de entender, mas por que ele publicaria um livro assim? Se Montaigne não tinha pretensão alguma de verdade com sua obra, por que ele a escreveu e a publicou para os outros a lerem e julgá-la? Um livro que, se for definido dessa forma, não se diferenciaria de um mero diário. Contudo, ao ler a obra de Montaigne, ela parece tudo menos um diário. Sendo assim, como compreender esse propósito dele com o que foi publicado?

Para compreender o propósito da obra de Montaigne é preciso retornar alguns passos e repetir o que expomos brevemente: a crítica à educação contemporânea de seu tempo. Como apresenta Theobaldo (2010, p. 238), a educação no tempo de Montaigne visava o ensino dos *studia humanitatis* como a única forma de ter um acesso integral à tradição clássica, não corrompido por comentadores nem tradutores.

Almejava-se que, com o conhecimento das ações gloriosas, das virtudes morais, dos atos louváveis de tamanhas individualidades, os indivíduos que os conhecessem aprenderiam esse conhecimento e, se os replicassem/imitassem, conseguiriam chegar à sabedoria clássica. A crença era de que com a repetição, por

meio do hábito, o tempo do Renascimento poderia trazer de volta os grandes valores morais vividos na antiguidade. "Promover as condições para o conhecimento e a 'imitação' da sabedoria clássica torna-se, então, a meta pedagógica primeira dos educadores humanistas" (THEOBALDO, 2010, p. 238). Esse propósito educacional criou raízes tão profundas na época de Montaigne que também foi o responsável pela formação do homem da corte.

Contudo, como é denunciado nos *Ensaio*s, essa educação fracassou. A crítica de Montaigne à cópia e à imitação era que o projeto inicial perdeu o propósito original. O propósito original consistia na crença de que, se copiasse e repetisse os melhores, logo poderia ter o mesmo caráter que tais pensadores tiveram. Como explicação, Theobaldo diz o seguinte: "o pedantismo está diretamente ligado à degeneração dos sentidos originais tanto da cópia quanto da imitação, pois as utiliza exaustivamente como instrumento de memorização sem a necessária digestão" (2010, p. 242).

A "nova maneira" de ensinar, como define Theobaldo, reside em dois momentos: (i) a incorporação do assunto e (ii) o aprendizado a partir da exercitação. Isso significa que os livros não vêm primeiro; eles vêm depois do contato do aprendiz com o mundo. Dessa forma, ele desenvolverá seu pensamento e, após ter suas ideias, discutirá as dos demais.

Theobaldo defenderá que a educação proposta por Montaigne, em *Da educação das crianças* (E I, 26), visa a formação do aprendiz e não da matéria. O principal objetivo da tarefa do educador é criar uma educação personalizada no aprendiz, isto é, pensar em atividades dedicadas para aprimorá-lo em comparação com ele próprio e não com algum padrão externo. É preciso que se dedique às capacidades do discípulo.

Com esse tipo de educação, a aprendizagem será assimilada pelo aprendiz. O processo de assimilação mostra que não importa, e por isso pode ser esquecida, a fonte da informação. Importa se ela foi processada, tornada própria, isto é, se afetou o caráter do indivíduo – como diz Theobaldo (2010, p. 240) –, ou, como nós dizemos, seu jugement.

[sobre o] aprendizado pretendido por Montaigne: não se trata tão somente de saber, é preciso mais ainda saber assimilar o saber, o que aqui é assinalado pela sugestão da impregnação dos humeurs, as disposições dos antigos [...] Trata-se de prestar atenção não tanto à matéria e sim, principalmente, à maneira como os antigos sábios elaboravam seus julgamentos, dispunham suas razões e as

justificavam (THEOBALDO, 2010, p. 242).

Sendo assim, conseguimos observar e oferecer uma resposta para a questão do propósito da obra com o que está presente nela, a saber, uma reformulação pedagógica em comparação com a educação e as *sciences* dos contemporâneos de Montaigne. Esse problema também foi discutido por Hartle. Ela comenta haver uma possível contradição entre aquilo que Montaigne chama de sua novidade, descrever seus moeurs, e aquilo que é entendido como o propósito de Montaigne: uma reformulação moral em comparação aos seus contemporâneos.

Se observarmos que o propósito original de imitar os antigos era o de copiar suas ações grandiosas para aprimoramento do judgement, e Montaigne sabia disso, como explicar a produção de um livro, com descrições biográficas e que recomenda que aprendemos pelo contraexemplo, onde o autor orgulha-se de não ter nenhuma ação gloriosa em sua vida que justifique a produção de um livro sobre ela? Isso faria com que ele não se diferenciasse de qualquer contemporâneo seu.

Por que um homem que não fez nenhuma ação grande ou gloriosa, que não se propõe a oferecer nenhuma lição, presumiria que o público se interessaria sobre ele? (HARTLE, 2003, p. 65).

Como resposta a essa questão paradoxal promovida por Montaigne, Hartle traz uma resposta que esta dissertação concorda e tenta aprofundar. Para ela, todos os propósitos que rondam o ensaiar de Montaigne, inclusive o de descrever seus moeurs, estão ligados a um objetivo maior, o objetivo que ela definirá como um dos principais qualificadores da filosofia acidental: o de minar e o de diminuir o racionalismo que eleva o homem à presunção do pedante e que promove a educação em vista de um tipo de homem que se mostra muito raramente na espécie humana.

Todas essas formulações [sobre o propósito do ensaio] revelam uma profunda unidade de intenção. Montaigne está atacando e minando (nele próprio, acima de tudo) um certo tipo de racionalismo, um racionalismo sendo a forma da presunção encontrada nos eruditos. (HARTLE, 2003, p. 72).

Seguindo essa leitura promovida por Hartle, tentaremos mostrar como *Ensaio*s, a obra de Montaigne, consiste em um livro que visa um tipo de educação para um tipo de arquétipo humano. Voltando à explicação da teoria de Hartle, esta é uma das

tarefas do ensaiar: o "rebaixamento filosófico" dos conceitos da filosofia, retornando-os para um conhecimento "pré-filosófico". A função principal do ensaiar é a de promover um conhecimento que não seja como o dos pedantes. Por isso, a grande educação legada por Montaigne com seus *Ensaaios* não está em saber que ele se pintou a partir da escrita sobre si, mas que ele nos mostrou um caminho onde podemos pintar-nos ao olharmos a mesma *manière* que ele utilizou para lidar com a *science*, a verdade e a vida.

A resposta para a questão do porquê Montaigne escreveu e publicou um livro como *Ensaaios* é que ele quer nos ensinar não a verdade sobre o mundo e as coisas, mas o método para o alcance da nossa verdade que leva ao regramento de si, isto é, a formação do *jugement*, a partir do caminho da filosofia do ensaio. A verdade, nesse sentido pensado por Montaigne, desconecta-se da tradição que define que verdadeiro é aquilo que adequa o juízo emitido com o objeto aparecido. Pois, quando se ensaia, a verdade não é o objetivo. Quando a verdade chega, então o ensaio acaba. "Festejo e acarinho a verdade [*vérité*] em qualquer mão onde a encontrar, e rendo-me alegremente a ela, e estendo-lhe minhas armas vencidas, por mais longe que a veja aproximar-se" (E III, 08, p. 208). Ou seja, o ensaio é a atividade daquele que lida com a verdade sem a possuir.

Montaigne, ao ensaiar, percebe que é sempre possível pensar em contraexemplos, exceções que mostram a dificuldade de pensar regras e manuais para solucionar as questões da vida humana. Ele intuiu que é sempre preciso tornar a filosofia em uma atitude filosófica que está pensando e problematizando a vida humana e seus caminhos. Por essa razão, na educação de Montaigne, pouco importa aquele que possui a verdade ou quem a pensou primeiro, mas é extremamente relevante a necessidade de formação do *jugement* do aluno.

[A] A verdade e a razão são comuns a todos, e não pertencem a quem as disse primeiramente mais do que a quem as diz depois. [C] Não é segundo Platão mais do que segundo eu mesmo, já que ele e eu o entendemos e vemos da mesma forma [...] [A] Assim também as peças emprestadas de outrem ele [o aluno] irá transformar e misturar, para construir uma obra toda sua: ou seja, seu julgamento (E I, 26, p. 227).

Sendo assim, é preciso que entendamos a questão da educação em Montaigne. A crítica de Montaigne à forma errada de lidar com a educação está

presente nos capítulos pedagógicos dos *Ensaio*s, a saber: *Do Pedantismo* (E I, 25), *Da Educação das Crianças* (E I, 26), *Da afeição dos pais pelos filhos* (E II, 08), *Dos livros* (E II, 10), *Da semelhança dos filhos com os pais* (E II, 37) e *Da arte da conversação* (E III, 08)⁹.

Montaigne tem uma teoria sobre a educação fundamentada em uma negação. Ele não inicia sua exposição perguntando: "como formar o melhor arquétipo de homem?", mas sim: "como evitar que se continue formando os piores arquétipos?", a saber, o vulgo malnascido e o pedante. A filosofia montaigneana não é fundamentada na crença de que seja possível a formação do melhor arquétipo de homem. Esse indivíduo depende da Fortuna, uma força que vai além da formação da subjetividade e da capacidade de cada indivíduo. A grande questão da educação montaigneana é seguir e formar o homem comum.

Essa busca de uma vida comum, que coloca o indivíduo no "meio-termo", o caminho da moderação e da prudência, remete a uma ideia filosófica advinda de um filósofo muito importante para Montaigne: Sêneca. A crítica montaigneana tende, devido à influência da interpretação de Villey sobre a obra de Montaigne, a identificar toda passagem que retorna ao estoicismo ou a Sêneca como uma visão superada, que expressa a fase inicial do pensamento de Montaigne. Contudo, podemos observar que esses arquétipos comentados por nós e que estão presentes em vários capítulos da obra de Montaigne também são usados por Sêneca em sua distinção entre os homens.

Há um meio-termo que eu preconizo: que a nossa vida seja um equilíbrio entre o modo de vida superior e o vulgar; que todos olhem a nossa vida como algo acima do normal, mas sem que sejamos um estranho para eles (SÊNECA, 2022, p. 11).

A própria obra de Sêneca, *Cartas a Lucílio* (2022), pode ser entendida com um profundo viés pedagógico. Montaigne, em suas críticas aos conhecimentos e à educação ocorrida no século XVI, repete lugares-comuns da filosofia helenística. Como mencionado anteriormente, ele está reutilizando um panorama filosófico para nortear e delimitar sua própria atividade filosófica: o ensaiar.

Dessa forma, começamos a vislumbrar, em alguma medida, como o ensaio de

⁹ Essa lista segue a explicação feita por Theobaldo em *Montaigne e a educação em "nova maneira"* (2010, p. 240).

Montaigne é um método de discussão com a tradição e com as experiências da vida. É possível identificarmos como Montaigne reutiliza os problemas que nortearam Sêneca e outros filósofos não para encher a memória com suas respostas, mas para que eles o permitam aprimorar seu *jugement* por meio da atividade filosófica ensaística, para que ele possa dar as suas próprias respostas.

Essa criação de si a partir do foco no método apresenta-se conectada com a ideia de ordenação, a formação do *jugement*, que promete o ato de ensaiar. A conexão entre ética e epistemologia alcança seu apogeu neste evento. O principal do humano é exposto no ordenamento das suas ações. Essas ações podem ser vistas, especialmente, nas discussões. Para isso, é preciso o desenvolvimento do seu *jugement*; em uma *conférence*, é possível observar se ele foi desenvolvido ou se apenas a memória foi preenchida.

Um importante detalhe da primazia que a forma tem sobre o conteúdo consiste em observar que não importa se a memória daquele que discute está repleta e em contato com a verdade; se ela for passada com rudeza ou de forma que demonstra inépcia e um mero saber vazio, ou seja, apenas memorizada, então significa pouco ou quase nada. Pois, "[B] todo homem pode falar verdadeiramente, mas falar ordenadamente, com sagacidade [*prudemment*] e competência, poucos homens podem" (E III, 08, p. 214).

A educação dos "mestiços", nos termos de Montaigne, é um dos principais motivos para explicar por que ele escreveu sua obra. Voltando às explicações da obra de Hartle, ela argumenta que para compreender mais apropriadamente o propósito dos *Ensaíos* é preciso entender para quem eles são endereçados. Ela argumenta que, em um primeiro momento, é um livro endereçado a todos os homens.

Mas, em *Considerações sobre Cícero* (E I, 40), em uma adição presente apenas na edição de Bordeaux, Montaigne conta que com alegria escreveria seus *Ensaíos* em forma de cartas, tal qual Sêneca, se tivesse um amigo para quem as enviar. Diz-nos Montaigne: "[C] teria adotado mais facilmente essa forma de publicar [em cartas] minhas elucubrações se tivessem a quem falar" (p. 375).

Como citado anteriormente, em *Das sutilezas vãs* (E I, 54) e em *Da presunção* (E II, 17), Montaigne identifica que o ensaio deve ser feito para aqueles que estão em uma posição intermediária em relação à *science*. Sendo assim, seu livro é para os indivíduos que buscam conhecer os erros da razão e não querem repeti-los. Por esse motivo, a audiência de seu livro não é a do pedante que apenas busca *science*, nem

a do vulgo incapaz de raciocínio, mas é a região entre estes dois arquétipos.

O público de Montaigne é aquele que está sujeito ao erro, mas também sujeito à autocorreção, sem que isso os torne pedantes: "eles [a audiência de Montaigne] são independentes e capazes de autorregramento" (HARTLE, 2003, p. 73). Hartle faz uma profícua distinção ao apresentar que o leitor de Montaigne é o público educado, mas não o especializado. Essa distinção reverbera até os nossos tempos atuais e serve como uma ponte de compreensão da tarefa montaigneana. Por exemplo, a produção de ensaios é distinta da produção de artigos científicos. O ensaio é uma produção de conhecimento sem o intuito de especialização exigida por uma produção científica. Isso não implica que um ensaio seja de menor valor em comparação ao artigo, mas que seu propósito com o conhecimento é de um foco distinto.

2.3.1 Os Arquétipos Humanos Relacionados a Moralidade a Partir de *Da Crueldade*.

Um esquema similar sobre os arquétipos humanos é visto em *Da Crueldade* (E II, 11). Contudo, neste capítulo, está a apresentação da relação dos arquétipos humanos com a moralidade. Entretanto, essa relação é clarificadora para nossos propósitos de compreender o motivo de Montaigne produzir *Ensaíos*.

Montaigne começa sua descrição da virtude diferenciando o que ele entende ser virtude e o que ele entende ser bondade. Ele argumenta que as ações das almas bondosas e virtuosas são iguais. A diferença entre elas reside na intenção. A virtude significa conduzir-se de forma correta a partir do combate interior, enquanto a bondade consiste em conduzir-se de forma correta por uma inclinação natural. "[A] Ela [a virtude] pede um caminho áspero e espinhoso" (E II, 11, p. 138). A virtude seria superior, "mais nobre", em relação à bondade.

Após essa distinção, Montaigne comenta sobre a filosofia estoica e epicurista, as quais são ambas promotoras desse ideal de virtude, embora se tenha a noção de que a estoica é mais grave e exigente em comparação com a epicurista. Para serem virtuosos, tanto estoicos quanto epicuristas concordavam que era necessário ir em busca desse combate como forma de treinar-se contra a Fortuna (E II, 11, p. 137).

Após essa descrição, Montaigne traz uma problematização: o caso da alma de Sócrates. Se a virtude é mais nobre, ele seria um personagem que teria uma alma de pouco mérito, visto que ele parece não ter uma índole malnascida. Ele agia naturalmente com virtude, sem esforço e combate. Montaigne comenta que

personagens como esses são exemplos raros que conseguiram transformar a virtude em hábito, isto é, em uma inclinação natural. Neste caso, a sua bondade natural se equalizou com os preceitos da virtude, viraram uma coisa só.

Se relembarmos a questão dos arquétipos e rememorarmos que o vulgo era neutro, pois dependia da sua natureza, isto é, se nascesse bondoso estaria bem, pois por natureza teria o *judgement* bem formado; se nascesse não-bondoso estaria perdido, pois precisaria formar seu *judgement*. Este último teria sua salvação a partir da filosofia, desde que ela seja focada no aprimoramento do *judgement* e não da memória. Sendo assim, Montaigne reconhece o caso de alguns homens tão excelentes – como Sócrates, Catão –, que não precisariam da educação filosófica porque já teriam nascido excelentes. Contudo, eles se dedicaram à filosofia e mostraram que sua excelência foi muito maior do que a excelência moral talhada neles pela natureza.

Montaigne, parece, reconhecer que o mesmo aparato que avalia o mundo moralmente é o que avalia o mundo intelectualmente. Ou seja, se ele age bem e de forma adequada, ele o faz porque vê o mundo de forma adequada. Se ele age de forma inadequada, é porque ele vê de forma inadequada. Parece-nos que Montaigne está repetindo a ideia de que a origem dos vícios é a ignorância. Seguimos essa leitura a partir da seguinte passagem:

Não há vício verdadeiramente vício que não ofenda, e que um julgamento [*judgement*] íntegro não condene; pois sua feiura e inconveniência são tão evidentes que talvez tenham razão os que dizem que é produzido principalmente por tolice e ignorância – tanto é difícil imaginar que se possa conhecê-lo sem detestá-lo (E III, 02, p. 30).

Sendo assim, considerando que nossa hipótese sobre a conexão entre intelecto e moral seja adequada, podemos repetir os arquétipos humanos a partir da questão da moralidade. Montaigne argumenta que, no caso de pessoas como Sócrates e Catão, a virtude é tão alta que impede os vícios de nascerem. Em seguida, viriam os virtuosos, combatendo os vícios em viva força. E, por último, os bondosos por inclinação natural. Esse panorama é muito elucidativo para a questão dos arquétipos em relação à *science*. O filósofo, aquele que tanto aprimora seu *judgement* quanto alcança o conhecimento das coisas, é representado por Sócrates.

Os pedantes assemelhar-se-iam aos maus exemplos advindos dos epicuristas

e estoicos, como no caso de Posidônio¹⁰ que sentia uma dor dilacerante, mas para manter a coerência da seita estoica e não a coerência das suas ações, bradava e dizia que aquilo não era um mal, ou seja, discordando da coisa real, mostrada pelo comportamento¹¹, para ater-se no mero palavrório. Para Montaigne, as atitudes de Posidônio se assemelham às atitudes dos pedantes, pois o conhecimento da seita estoica não afetou seu jugement, e sim apenas sua memória. Como diz Theobaldo:

ter tão somente competência livresca resume em grande parte o que Montaigne despreza: a instrução por palavras, o esforço pedagógico investido apenas em atividades potencializadoras da memória que, enfim, só servem para ostentar erudição (2010, p. 243).

Ou seja, podemos entender a crítica de Montaigne à atitude de Posidônio não como uma crítica às forças da filosofia, que seriam pequenas, mas como uma crítica ao comportamento de Posidônio que abandonou o verdadeiro preceito filosófico de procurar a verdade e quis, no momento de dor, apenas mostrar erudição em vez de assumir o engano cometido pelo estoicismo. Como nos pedantes apenas a memória está funcionando, é preciso estarem sempre com o livro em mãos para ir reforçando e lembrando dos argumentos morais que os acompanham em seus comportamentos. Eles não conseguem viver sem se preparar, não suportam o que sabem sobre os seus próprios pés.

Porém, o ensaísta assemelha-se ao vulgo. Como sabemos, o vulgo pode ser bem-nascido ou malnascido. Montaigne se reconhece como do primeiro gênero. Ele diz o seguinte sobre si: "[A] não me tenho esforçado muito para refrear os desejos pelos quais me vi pressionado. Minha virtude é uma virtude — ou inocência, para dizer melhor — acidental e fortuita [*accidentale et fortuite*]" (E II, 11, p. 143). É importante observar o uso de um novo termo por Montaigne, a inocência.

A inocência, neste capítulo, é qualificada por ele como a incapacidade de fazer

¹⁰ Rever o que foi discutido na nota de rodapé nº 6.

¹¹ É interessante observar que, para a compreensão da moralidade em Montaigne, o comportamento tem um estatuto de realidade extremamente forte. Montaigne não duvida daquilo que seu corpo lhe diz. Inclusive, este é o princípio de realidade e de não-dubiedade da dor apresentada no capítulo *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles* (E I, 14). Vejamos: "Aqui, na dor, nem tudo consiste em imaginação. Opinamos quanto ao restante; aqui, é o *conhecimento seguro* que desempenha seu papel. Nossos próprios sentidos são os juízes [...] Aqui o porquinho de Pirro está do nosso lado. Realmente ele não tem medo da morte; mas se lhe baterem berra e se debate" (E I, 14, p. 80, grifos nossos). Consideramos o uso do porquinho de Pirro significativo, pois ele nos mostra que Montaigne discorda da tese cética de que os sentidos nos enganam por completo. Há, nessa passagem, a noção de que se acredita na dor e naquilo que nosso corpo nos oferece como um *conhecimento seguro*

o mal e, por consequência, de fazer o bem. A bondade consiste em uma inclinação natural para a virtude, porém a inocência consiste em uma ausência de inclinação natural para a viciosidade: "[A] se tivesse nascido com um temperamento mais desregrado, temo que minha situação teria sido lamentável, pois dificilmente experimentei na alma firmeza para resistir às paixões, se elas tivessem sido um mínimo veementes" (E II, 11, p. 143). Por esse motivo, o vulgo é um arquétipo profundamente interessante porque nos permite imaginar diversas espécies dentro deste gênero.

Sendo assim, o arquétipo de Montaigne seria mais bem qualificado como uma subespécie de bem-nascido, a saber, o arquétipo daqueles que nascem com ausência de inclinações viciosas. Nesse caso, o ensaiar de Montaigne ocupa um papel único em relação à atitude filosófica. Ele não precisa da formação moral frente aos vícios; a formação de seu *jugement* visa outra coisa. Esse é um dos motivos pelos quais Montaigne se adequa a diversas seitas antigas: ele já considera que cumpriu uma das primeiras tarefas que a filosofia propõe: parar de agir viciosamente. Considerando que a origem do vício, se nossa hipótese estiver correta, é a ignorância, Montaigne já nasceu sabendo algo fundamental da vida humana que a maioria das pessoas só aprenderia depois de uma profunda dedicação aos estudos filosóficos – "[A] que tenho de bom, tenho-o, ao contrário, pelo acaso de meu nascimento. Não o recebo nem de lei, nem de preceito ou outra aprendizagem" (E II, 11, p. 146). Essa "virtude/saber acidental e fortuita", como citado logo acima, é profundamente impactante ao levar em conta um outro momento importante da obra de Montaigne em que ele comenta sobre as próprias seitas filosóficas e de como ele não se enquadra em nenhuma. Por isso, é impossível não relacionar essa citação com a passagem da qual Montaigne descreve sua atividade enquanto filósofo e sua relação com a filosofia antiga.

[B] Digo o mesmo sobre a filosofia; ela tem tantas faces e variedade, e disse tanto, que nela se acham todos nossos sonhos e devaneios. A imaginação humana nada pode de conceber de bem e de mal que não esteja nela. Assim, deixo os meus desses caprichos irem a público mais livremente, pois embora tenham nascido em mim e sem modelo, sei que encontrarão sua relação com o ponto de vista de algum antigo; e não faltará alguém que o diga: "Eis de onde ele o tirou!" [C] Meus costumes são naturais: para formá-los não pedi auxílio a ciência [*discipline*] alguma. Porém, por mais fracos que sejam, quando me assaltou o desejo de narrá-los e que, para trazê-los a público um pouco mais decentemente, vi-me no dever de assisti-los com reflexões [*discours*] e exemplos, para mim mesmo foi espantoso descobri-los

casualmente, conforme com tantos exemplos e reflexões [*discours*] filosóficas. Só aprendi de que categoria era minha vida depois que ela está cumprida e aplicada. Nova figura: um filósofo não premeditado e fortuito [*impremedité et fortuite*]! (E II, 12, p. 320).

Havendo razoabilidade em nossa hipótese de que os vícios consistem em uma ignorância, então a novidade filosófica de Montaigne, representada na filosofia impremeditada e fortuita, é compreendida adequadamente em conjunto com o seu arquétipo "acidental e fortuito". A novidade filosófica de Montaigne consiste em um filosofar de um sujeito que já ultrapassou a primeira grande lição da filosofia antiga: desaprender o mal.

[A] mas, de qualquer forma, por mim mesmo tenho horror à maioria dos vícios. [C] A resposta de Antístenes a quem lhe perguntava qual a melhor aprendizagem: "Desaprender o mal", parece insistir nessa imagem. Tenho-lhes horror, digo eu, [A] com uma opinião tão natural e tão minha que esse mesmo instinto e impressão que trouxe da época da amamentação, conservei-o sem que nenhuma circunstância tenha conseguido fazer-me alterá-lo; nem mesmo minhas reflexões pessoais, que, por haverem em algumas coisas debandado da rota comum, facilmente me autorizariam a ações que essa inclinação natural me faz detestar (E II, 11, p. 144, grifos nossos).

Ou seja, a atitude filosófica de Montaigne não está mais preocupada, como grandes filosofias antigas se propõem, em superar a ignorância que leva aos vícios. Sua atitude filosófica também ocupa um local de mediania entre as ações viciosas e virtuosas. A ideia de inocência apresentada por Montaigne consiste nesse local. Não se ocupa o lugar do mal ou do vicioso, porém também não se tem o vigor para alcançar o local do virtuoso.

[A] Ela [a virtude] pede um caminho áspero e espinhoso, quer ter ou dificuldades externas para combater, como a de Metelo, por meio das quais o destino se compraz em interromper o vigor de sua marcha, ou dificuldades internas que lhe são provocadas pelos apetites desordenados e pelas imperfeições de nossa condição (E II, 11, p. 138).

É por esse motivo a utilização de diversas seitas, filósofos, historiadores, poetas e outros que o permitam avaliar a realidade a partir de novos pontos de vista, para que ele forme seu *judgement* não a partir do que eles dizem – pois a grande maioria do que eles dizem visa acabar com a ignorância que leva ao vício –, mas da

forma que disseram. Por isso, o público de Montaigne não são os principiantes: "[C] Meu temperamento, tanto falando como escrevendo, não é apropriado para os principiantes" (E III, 08, p. 228).

Sendo assim, o ensaiar de Montaigne visa um outro tipo de sabedoria que não procura ensinar a não mais cometer o vício, e sim a ter autonomia para avaliar os eventos e verificar se as coisas são ou não são vícios. É isso que ele chama de sabedoria para o seu arquétipo ou ciência de distinguir os vícios:

[C] Como Sócrates dizia que a principal função da sabedoria era distinguir os bens e os males, nós outros, para quem o melhor está sempre em vício, devemos dizer o mesmo da ciência de distinguir os vícios (E II, 2, p. 15-16)

2.3.2 Os Arquétipos Humanos e a Filosofia Impremeditada e Fortuita

Outro fator que a filosofia impremeditada e fortuita de Montaigne promove é a questão da naturalidade ou espontaneidade. É sabido o valor que Montaigne oferece para tudo aquilo que é natural. Como explica Azar Filho sobre a importância da natureza:

isto deve nos chamar a atenção para o fato de que tal tratamento do conceito de natureza não configura apenas mero detalhe estilístico acidental, mas um traço essencial do método montaigniano. A natureza está presente principalmente à visão interior do ensaísta; e fundamentalmente porque (outro ponto especialmente importante que já de início devemos ter em conta) o autoconhecimento, para Montaigne, é uma exigência epistemológica incontornável até mesmo no domínio das ciências naturais (1994, p. 29).

Sabemos que o princípio fundamental de Montaigne consiste em agir de acordo com a natureza. "[B] Para os estômagos fracos, são necessárias receitas estritas e artificiais. [C] Os estômagos bons simplesmente seguem as prescrições de seu apetite natural" (E III, 09, p. 308). A espontaneidade é uma das principais características dos *Ensaio*s que explica esse propósito de Montaigne. Podemos observar a espontaneidade em diversos momentos. Como em sua sinceridade ao longo da obra de dizer sobre si e não apenas em discutir o processo de autoconhecimento. Também podemos observar na mensagem presente na Carta ao leitor de que este é um livro de boa-fé.

Em outro momento, ao final do capítulo *Dos livros* (E II, 10), Montaigne faz uma distinção sobre dois tipos de historiadores: simples ou excelentes. A descrição que ele faz dos historiadores simples pode ser lida como uma descrição da sua própria tarefa com os *Ensaio*s.

Os simples, que não têm como misturar alguma coisa de seu, e que oferecem apenas o cuidado e a diligência de recolher tudo o que chega a seu conhecimento e de registrar de boa-fé todas as coisas, sem escolha e sem triagem, deixam-nos o julgamento intacto para o conhecimento da verdade (E II, 10, p. 128).

Nessa passagem, Montaigne faz outra divisão ternária: entre os historiadores simples, os historiadores excelentes e, a maioria, os oscilantes no meio desses dois tipos. Montaigne quer, novamente, produzir um esquema de arquétipos para colocar-se como um meio-termo. A recusa de identificar-se como um ser excepcional — como os historiadores excelentes — e de evitar o caminho do proselitismo e da deturpação da realidade, como nos historiadores viciosos. Como diz Montaigne na página seguinte:

os que estão entre os dois [historiadores simples e excelentes] (que é a maneira mais comum), esses nos estragam tudo: querem mastigar os pedaços para nós; dão-se o direito de julgar, e conseqüentemente de inclinar a História à sua opinião (E II, 10, p. 129).

Os *Ensaio*s são a exposição da história de Montaigne. Seu desejo de espontaneidade é o desejo de expor-se como um historiador simples. Como ele diz sobre o resultado das produções de obras históricas por historiadores desse gênero, "é a matéria da História, nua e informe; cada qual pode aproveitá-la na medida do entendimento que tem" (E II, 10, p. 129). Montaigne expõe-se de "forma crua" para podermos lê-lo e formar nosso *judgement* em conjunto. Por isso, torna-se mais evidente a importância do *judgement* como uma chave de leitura para a compreensão de todo o *Ensaio*s.

A espontaneidade também está atrelada à ideia de apresentar-se, como ele diz na Carta Ao leitor no prefácio dos *Ensaio*s, da "maneira simples, natural e habitual, sem apuro e artifício". Para exposição com essas qualificações, é preciso que se apresente sem preparações, de modo "acidental e fortuito".

Boutcher, em sua obra *The school of Montaigne in early modern europe*, vol I,

discute esse tema. Ele esclarece (BOUTCHER, 2017, p. 169) que, durante o século XVII, participar da filosofia consistia em julgar e adotar uma persona filosófica. Ele nos mostrará que Montaigne fez sucesso, através de toda a Europa, porque essa persona empunhava a posição da *liberté*, ou melhor, a persona franca. Como o próprio Montaigne dirá de si: "[C] Bem sei que pouquíssimas pessoas resmungarão ante a licença de meus escritos sem deverem resmungar ante a licença de seus pensamentos. Estou bastante conforme com seus corações, mas ofendo seus olhos" (E III, 05, p. 89).

De acordo com Boutcher, a atividade de Montaigne foi modelo para diversos pensadores fazerem filosofia. A mistura de suas experiências pessoais com fontes de livros, sem diferenciar cada uma entre elas, tornou-se uma forma para discutir questões filosóficas. Os *Ensaíos* de Montaigne se juntaram às novas tecnologias descobertas na época e, com isso, se tornaram uma ferramenta para avaliar, procurar e julgar as experiências e lugares comuns — especialmente aqueles relativos a tópicos controversos etc. Contudo, Montaigne oferece algo diferente: a incursão das experiências privadas. De uma "arte natural" – seu estômago suporta o peso do alimento sozinho – que é a mistura entre os pensadores antigos e a vida comum.

Contra eles [os intelectuais de sua época], Montaigne opôs aos deveres privados não nomeados uma arte "natural" de autoconhecimento que, fortuitamente, encontrou e fortaleceu a liberdade de julgamento e o direito de voto tanto em si mesmo quanto em outros leitores e escritores bem-nascidos, passados e presentes (BOUTCHER, 2017, p. 173, grifos nossos).

A questão dos arquétipos também é indiretamente salientada por Boutcher. Dessa forma, a espontaneidade e a franqueza podem ser compreendidas como uma marca importante para o estilo aplicado por Montaigne em sua obra. A aparente falta de ordem que essa franqueza coloca nos *Ensaíos* não se enquadra como uma falta de competência ou capacidade filosófica, mas como uma consequência em seu objetivo de transformar seu pensamento em algo similar às conversações ocorridas durante o encontro dessas personas filosóficas existentes em sua época.

Se Montaigne quisesse se apresentar a partir de uma "postura estudada", como ele diz na Carta ao leitor, teríamos nos *Ensaíos* um livro com outra metodologia. Seu método seguiria aquilo que tradicionalmente se faz para a aquisição de um saber. Ou seja, Montaigne quer evitar o arquétipo do pedante. O pedante não se expõe de forma

natural e habitual, e sim de forma estudada.

Contudo, o método de Montaigne não é a postura estudada, previamente preparada. Como ele diz: "[A] Minhas concepções e meu julgamento [*jugement*] só avançam às apalpadelas, cambaleando, tropeçando e pisando em falso" (E I, 26, p. 218). Seu método é o de produzir uma filosofia preocupada em acompanhar e aprimorar esse *jugement*, focada nos modos naturais de Montaigne — acidentais e fortuitos — e não em apresentar uma *science*. A questão do método em Montaigne será tratada com a devida profundidade no terceiro capítulo, à medida que discutirmos como a metodologia de *Arte da Conversação* (E III, 08) é a metodologia do ensaiar de Montaigne.

O esquema ternário, constantemente utilizado por Montaigne, como nos historiadores, é repetido no capítulo *Da presunção* (E II, 17) — porém, nela Montaigne está diferenciando entre os *savants*, os *vulgaire* e o *sage*. Diz-nos Montaigne:

[C] Então, para quem escreveis? Os sábios [*savants*] a quem compete a jurisdição livresca só reconhecem valor na ciência [*doctrine*] e não aprovam outro procedimento em nossos espíritos que não o da erudição e da arte: se tomastes um dos Cipiões pelo outro, que vos resta a dizer que valha? Quem ignora Aristóteles, segundo eles, ao mesmo tempo ignora a si mesmo. As almas comuns e vulgares não veem a graça e o peso de um discurso [*discours*] elevado e sutil. Ora, essas duas espécies ocupam o mundo. A terceira, de que fazeis parte — a das almas bem ajustadas e fortes por si mesmas —, é tão escassa que precisamente não tem nem nome, nem posição entre nós (E II, 17, p. 486–487).

Essa passagem, ao comparar o uso das palavras feitas por Montaigne, apresenta-nos uma compreensão muito mais significativa da sua mensagem. O uso de *discours* por Montaigne é relevante dentro do seu pensamento. Ao analisar a citação de Apologia de Raymond Sebond feita na seção anterior (E II, 12, p. 320), *discours* é traduzido como reflexão, no caso da citação, reflexão filosófica.

Em Montaigne, *discours* é utilizado em conjunto com a ideia de racionalidade. Quando se fala de saber filosófico, geralmente Montaigne utiliza *discours*. No capítulo *Da tristeza* (E I, 02), Montaigne diz o seguinte: "[B] Sou pouco sujeito a essas violentas paixões. Tenho a apreensão naturalmente dura; e todos os dias a recubro e a calejo por *discours*" (E I, 02, p. 18). Nesse caso, Pierre Villey adiciona uma nota de rodapé na palavra e diz que ela quer dizer "Por raciocínio, por estudo voluntário" (E I, 02, p. 18, nota 4).

Além disso, quando Montaigne fala da filosofia antiga e seus pensamentos no capítulo *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte de nós* (E I, 14), ele utiliza-se do termo *discours*. "[B] Vi um de meus amigos íntimos procurar a morte à força, com um empenho verdadeiro e enraizado em seu coração por diversas espécies de raciocínio [*discours*] que não lhe consegui refutar" (E I, 14, p. 79). Além desse, "A morte é sentida apenas pelo raciocínio [*discours*]" (E I, 14, p. 81). Também temos: "Ora essa, por quê, entre tantos *discours* que de diversas maneiras incitam os homens a menosprezar a morte e a suportar a dor, não encontramos algum que seja eficaz para nós?" (E I, 14, p. 99). Poderíamos continuar por outros diversos exemplos que acompanham essa leitura e apresentam essa conjunção entre raciocínio filosófico e *discours*.

La Charité também identifica em Montaigne que essa utilização de palavra é conceitual. Para ele, *discours* é usada por Montaigne para denunciar/atacar um certo tipo de ação racional, especialmente a ação da filosofia. Para La Charité, quando a filosofia produz metafísica, ela faz *discours*.

Acima de tudo, Montaigne está consciente do sentido etimológico do termo *discours*; ele deriva do latim clássico *discursos*, do latim vulgar *discurrere*, que é "ação de correr daqui para ali". Embora o significado da "faculdade ou ação de raciocinar; raciocínio" seja uma parte do *discours*, a ideia de "estrada", um *zigzagging*, um ritmo confuso, irresponsável, é frequentemente o que Montaigne quer dizer. Montaigne critica a razão meramente discursiva e teórica que persuade o homem a pensar que pode resolver questões metafísicas (LA CHARITÉ, 1968, p. 49).

Quando a filosofia tenta produzir metafísica que não se preocupa com a vida prática e o mundo físico e presente, dedicando-se apenas a raciocínios abstratos, discussão de palavras vazias e não de situações reais, a filosofia produz *discours* que enganam os desavisados, geralmente os pedantes, filósofos de gabinete, produtores de conhecimento vindo apenas dos livros que leem.

A razão e seu correlato, o *discours*, são entendidos como atividades do cérebro que atrapalham o homem a ter acesso com sua individualidade e sua humanidade. "*Raison* e seu afiliado *discours* são, geralmente, visualizadas como ações intelectuais iníquas que paralisam o *jugement*" (LA CHARITÉ, 1968, p. 125). No *Dictionnaire de Montaigne* (2004), o termo *discours* é colocado como igual ao termo *conférence*.

A crítica ao vulgo que não consegue lidar com um "*discours* elevado e sutil",

como presente na passagem citada de *Da presunção* (E II, 17), pode ser combinada à crítica àqueles que não sabem se portar nem se adequarem para as demandas de uma boa *conférence*, isto é, de se adaptarem à *manière du dire*. Ou seja, os raciocínios filosóficos não são para principiantes. Quando Montaigne descreve que trouxe para seu livro "*discours* e exemplos", sendo eles *discours* filosóficos, visando apresentá-lo mais decentemente, podemos entender mais adequadamente em que medida os filósofos antigos e suas teorias se encaixam na obra de Montaigne.

A passagem de *Apologia de Raymond Sebond* (E II, 12, p. 320), onde Montaigne define-se como um filósofo de nova figura, é discutida amplamente por Hartle em *Michel de Montaigne, Accidental Philosopher* (2003) e Eva em *A figura dos filósofos, ceticismo e subjetividade em Montaigne* (2007). Nosso propósito, agora, é o de discutir essas duas interpretações e utilizá-las como auxílio para aquilo que entendemos como a novidade filosófica de Montaigne e de como ela não se resume em Montaigne adequar-se em uma seita cética, ou melhor, ser cético *strictu sensu*.

3 CETICISMO E A FORMAÇÃO DO JUGEMENT

A exposição da questão do ceticismo em Montaigne levará em conta dois comentadores importantes que versam sobre esse assunto: Hartle e Eva. Ambos discutem a novidade filosófica de Montaigne. Hartle defenderá essa novidade como a criação de uma nova filosofia, da qual ela define como filosofia accidental. Eva defenderá que a novidade de Montaigne será um aprofundamento do ceticismo e uma demonstração de que ele é um cético *strictu sensu*. Utilizo desses dois comentaristas por ambos partirem do mesmo objeto em suas investigações, a saber, a supracitada passagem de uma filosofia impremeditada e fortuita.

Tanto Hartle quanto Eva partem da mesma citação para construírem sua interpretação da filosofia presente nos *Ensaio*s de Montaigne. Ambos interpretam a passagem citada de que Montaigne se qualifica como uma "nova figura: um filósofo não premeditado e fortuito [*impremedité et fortuite*]!" (E II, 12, p. 320).

Para Eva, essa descrição de nova figura é parcial, pois Montaigne é um cético em sentido estrito e sua novidade residiria não em uma criação de um novo tipo de filosofia, mas de uma nova forma de se pensar e filosofar a partir do ceticismo enquanto doutrina. A palavra *fortuite* usada por Montaigne é traduzida na língua inglesa, na edição *The complete Essays of Montaigne* de Donald M. Frame (1958, p. 409)¹², como *accidental*. Por esse motivo, para Hartle, essa passagem leva a expressar a filosofia de Montaigne como *accidental* e *impremeditada*. De acordo com ela, essa filosofia é uma maneira de Montaigne expressar seu pensamento escapando da forma filosófica tradicional, visto que essa forma era insuficiente para as necessidades do autor. Neste caso, o ensaio de Montaigne vai contra a filosofia antiga e a teologia medieval. Sua filosofia *accidental* é uma filosofia que se expõe, fundamentalmente, como uma crítica ao ideal da autoridade da autonomia da razão como solucionadora de todas as questões — ideal tanto repetido pelos antigos quanto pela filosofia teológica do medievo.

3.1 CÉTICO EM SENTIDO ESTRITO?

Nesta seção, apresentaremos a teoria de que Montaigne seja um cético em

¹² Na obra traduzida por Frame está escrito o seguinte: "*A new figure: an unpremeditated and accidental philosopher!*"

sentido estrito a partir da obra de Eva *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne* (2007). Nosso propósito consistirá em apresentar uma alternativa de leitura dessa filosofia de Montaigne. Primeiramente, apresentaremos a teoria do ceticismo em sentido estrito e, em seguida, exporemos nossa alternativa a partir de temas centrais na obra de Montaigne, como a sabedoria, a liberdade intelectual, o significado de filosofia e de como ela está conectada com os arquétipos humanos.

A interpretação de Eva sobre a filosofia de novo tipo de Montaigne é que ele promove uma reconstrução da teoria cética a partir do tema da subjetividade. Eva identifica que aquilo feito por Montaigne nessa passagem é uma exposição irônica. Ele não está admitindo fazer parte de nenhuma disciplina filosófica, mas admitindo que seu filosofar é externo a estas disciplinas filosóficas — como o ceticismo identifica sua própria posição no debate. Isso significa que o ensaio de Montaigne é uma forma de filosofar externa aos conflitos de opiniões advindos da tradição. Uma forma de filosofar que segue exegeticamente os preceitos propostos pelos filósofos céticos, especialmente os expostos por Sexto Empírico. Essa forma de filosofar tem um propósito: mostrar-nos a fraqueza da razão e da condição humana (EVA, 2007, p. 60).

Eva discute em sua obra a questão da coerência em Montaigne relativa à filosofia. Montaigne apresenta-se como filósofo de nova figura e define-se como não filósofo: "Que filosofia, por mais impremeditada e fortuite que seja, pode acolher em si os predicados de ser e não ser filosofia, ao mesmo tempo e no mesmo sentido?" (EVA, 2007, p. 24). A resposta para essa questão não pode ser a fuga e o ignorar, como se faz com tantas outras contradições presentes no pensamento de Montaigne, devido ao seu caráter errante. Essa é uma saída que impede de ver que pode ter uma coerência por detrás que não está sendo percebida pelo leitor, em vez de assumir que o escritor não a produziu.

O problema da coerência reside em identificar que tipo de "nova espécie" de filósofo Montaigne é. Eva considera um erro exigir uma novidade muito inesperada para um filósofo que se declara inimigo das novidades, ainda levando em conta que ele faz uma apresentação exegética da tradição cética. Eva faz referência à interpretação de Pascal que definiu Montaigne como um "puro pirrônico" como mais um aliado da sua interpretação. Para a filosofia de Montaigne,

as fontes céticas permitem conferir um sentido filosófico preciso a diversos elementos de suas reflexões que, delas apartados, poderiam

ganhar a vaga aparência de uma novidade filosófica tão impremeditada quanto inconsistente (EVA, 2007, p. 29).

Podemos compreender alguns aspectos importantes da interpretação de Eva e como ela responde à questão da nova figura. Ele expõe como as descrições sobre a filosofia e as exposições de Montaigne sempre são uma reprodução quase que literal daquilo que Sexto Empírico escreveu. Além disso, argumenta sobre como não é mero acaso as relações com a escola cética apresentadas por Montaigne e apresenta momentos em que o autor descreve a escola cética elogiosamente, coisa que não faz quando se leva em conta a escola dogmática ou acadêmica. "O segundo juízo, que encerra essa exposição, mostra indiretamente que as filosofias não se encontram, para Montaigne, todas situadas num mesmo plano" (EVA, 2007, p. 31). Contudo, é reconhecido por Eva que é um problema assumir que Montaigne é um cético, sendo que ele não se descreveu em primeira pessoa dessa maneira, além de ter dito de forma irônica, como na citação da filosofia de nova figura, que o colocariam dentro de alguma doutrina filosófica por ter vários tipos dela. O objetivo de Eva é argumentar que Montaigne, sendo um cético, não entraria em contradição ao recusar sua assimilação com as filosofias antigas, pois o ceticismo, diferentemente das outras correntes filosóficas antigas, não é uma corrente baseada em dogmas. Ao contrário das outras disciplinas filosóficas antigas, o ceticismo é uma forma de se pensar e lidar com problemas filosóficos e existenciais. Levando esses dados em conta, Eva questiona como é possível dizer que Montaigne nega o ceticismo da mesma maneira que nega as correntes dogmáticas, visto que aquilo que fundamenta a negação, em sua interpretação, é a corrente cética.

Ainda que fizesse sentido aceitar, por parte de Montaigne, algum afastamento do ceticismo, como admitir que se trataria da mesma atitude para com essa filosofia e para com os dogmatismos, se o próprio ceticismo é a caução filosófica da crítica de Montaigne a todas as demais filosofias? (EVA, 2007, p. 38)

Sendo assim, a passagem onde ele fala ser um filósofo de nova figura é uma exposição biográfica do momento que Montaigne se reconheceu como um cético pirrônico.

Montaigne narra um episódio pelo qual casualmente reconheceu a natureza filosófica de sua experiência segundo um conjunto de

elementos que caracteriza, de modo claro e exaustivo, uma filosofia existente, que similarmente se instaura, segundo sua ordem de razões, de forma essencialmente biográfica: o ceticismo pirrônico, nos termos preciso que o expõe Sexto (EVA, 2007, p. 65)

Por essa razão, Eva apresenta a hipótese de que a novidade não é tão nova, sendo essa passagem mais uma expressão daquilo que o próprio ceticismo antigo fez outrora. Para Eva, não é uma novidade no sentido histórico, mas filosófico. Eva apresenta Montaigne como um cético em sentido estrito. "Onde reside afinal a novidade do filósofo de 'nova figura'? Antes de mais, no fato de ser ele um cético *stricto sensu*" (EVA, 2007, p. 487). Isso consistiria em, de acordo com Eva:

Realizar um percurso investigativo estritamente individual, tal como preconizado pelos antigos céticos, que culmina na constatação da impossibilidade de escolha entre as doutrinas filosóficas e na manutenção de seus costumes e de sua forma natural de agir (EVA, 2007, p. 201).

A forma dos escritos de Montaigne apresenta a ideia da suspensão do juízo, tal qual apresentada pelos céticos a partir de Pirro e Sexto Empírico. Contudo, ao contrário dos antigos que buscavam argumentos contrários para suspender o julgamento, Montaigne inaugurarão o ensaio do juízo. Eva expõe que Montaigne não tem apenas uma admiração pelo ceticismo e o expõe respeitosamente, mas que ele aplica as regras e maneiras céticas para os debates atuais que ele vivia.

Montaigne utiliza do ceticismo mais do que aparenta. O ceticismo é sua principal ferramenta filosófica (EVA, 2007, p. 39). Montaigne produz uma forma distinta de apresentar o *discours* cético e alcançar a ataraxia: diferentemente dos céticos que defendiam a opinião contrária no debate para a apresentação da falência da razão com a consequência lógica de que o julgamento deve ser suspenso, Montaigne tem como questão a reavaliação dos pontos de vista — os seus e os dos outros —, produzindo o mesmo resultado da *epokhé* almejada desde o início pela filosofia cética: "o ensaiar cético de Montaigne se converte num autocomentário permanente" (EVA, 2007, p. 258)

Eva argumenta que o ensaio do juízo, em Montaigne, é mais do que negar ou afirmar uma proposição. O juízo é uma faculdade mais complexa, que reflete a própria subjetividade, pois ele influencia na formação do indivíduo e em seus comportamentos. A formação do juízo, para Eva, trata-se da exigência de uma

articulação entre ação e pensamento que é influenciada desde as leituras das cartas de Sêneca.

Essa exposição da leitura da filosofia montaigneana concorda com aquilo que compreendemos sobre o principal da novidade de Montaigne, a saber, a formação do *jugement*. Porém, Eva argumenta que é um exagero e uma imprecisão crer que essa influência de Sêneca é permanente em *Ensaíos*. Isto ocorre devido ao fato de Montaigne, de acordo com a leitura de Eva, criticar o ideal moral apresentado pelos estoicos após o contato com o ceticismo e superar essa visão estoica de acreditar que a razão pode promover paz para os homens. Como ele escreve:

A partir de seu contato com o ceticismo, Montaigne passa a se opor frontalmente aos conteúdos filosóficos da moral estoica, pelos quais as reflexões de Sêneca frequentemente se pautam, e que, nos capítulos mais antigos dos Ensaíos, como I, 20, ainda articulam sua concepção de filosofia (EVA, 2007, p. 246).

É esta visão evolucionista sobre *Ensaíos* da qual nós discordamos. Como dirá Montaigne: "[B] acrescento, mas não corrijo" e "[C] meu livro é sempre o mesmo" (E III, 09, p. 267). Ou seja, se o livro de Montaigne, a partir da leitura cética, mudou, significa que ele não é o mesmo, isto também significa que ele se corrige.

Porém, essa passagem de Montaigne citada acima é compatível com a sua novidade filosófica, desde que a entendamos apenas como uma formação do *jugement* de um certo tipo de arquétipo. O livro não mudar desde o princípio significa que ele cumpre sua função desde então, a saber, a formação do *jugement*. Para isto, as seitas filosóficas – céticas, estoicas, epicuristas – e suas teses são companheiras da atitude filosófica proposta por Montaigne, a saber, a de ensaiar. Esse tema será detalhado mais à frente quando discutirmos esse assunto a partir de outro artigo de Eva que versa sobre esse assunto.

Voltando ao Eva, ele descreve que a filosofia cética de Montaigne o permite tanto reavaliar seus juízos quanto reavaliar os dos demais, ou seja, ensaiar. Assim, está sempre observando a fraqueza da razão humana e adaptando seus juízos e sua sabedoria a esse conhecimento. Para Eva, a filosofia de Montaigne também é qualificada como uma atitude filosófica.

Ele mesmo [Montaigne] qualifica sua adesão filosófica cética: não como adesão a uma 'seita', definida pelo assentimento a teses, mas

sobretudo como engajamento em um gênero de filosofia, caracterizado pela prática argumentativa destinada às discussões das diversas teses de que se acerca, ciente da impossibilidade de estabelecê-las como verdadeiras (EVA, 2007, p. 208, grifos do autor).

Essa presente dissertação não nega o reconhecimento da influência fundamental do ceticismo em Montaigne, nem de sua presença marcante em *Ensaaios*. Nosso propósito, distintamente da interpretação de Eva, está em defender que a novidade filosófica de Montaigne não residiria no ceticismo como melhor explicação da filosofia montaigneana, mas na compreensão daquilo que entendemos como um expediente pedagógico de formação do *jugement* a partir dos arquétipos humanos.

Concordamos sobre a definição da forma apresentada por Eva para explicar a filosofia de Montaigne, porém discordamos de que essa forma e os elementos apresentados por ele ofereçam os abonos necessários para sua tese de que ele seja um cético em sentido estrito. Entendemos que a ideia de uma filosofia ensaística explica mais apropriadamente os movimentos e propósitos de Montaigne em sua obra e a sua descrição de si próprio sobre ser um filósofo de nova figura. Entendendo similarmente ao que defende Antunes, a filosofia ensaística de Montaigne é de caráter híbrido.

Assim, o ensaio como uma filosofia híbrida, alia uma variedade de elementos tomados de empréstimo de diversos lugares: elementos populares, literários, poéticos, artísticos, jurídicos e filosóficos, criando uma composição e uma maneira de fazer filosofia até então inédita na história: o ensaio (ANTUNES, 2018, p. 71).

Como também diz Hartle, e veremos mais à frente, Montaigne é responsável pela criação de outro gênero de filosofia: "Ele [Montaigne] inventou a forma do ensaio" (HARTLE, 2003, p. 11). Por isso, o ensaio seria mais bem compreendido como um novo gênero filosófico e não como uma nova forma de utilizar o ceticismo.

Entendemos que o filosofar ensaístico de Montaigne não se preocupa em responder quais são as origens e as essências das coisas, mas preocupa-se em promover uma formação do *jugement* que permita o desfrute de si próprio e dos prazeres que a vida oferece a partir do uso de todas as faculdades humanas — as corporais e intelectuais. Essa filosofia está profundamente imbricada com a relação promovida por Montaigne com os arquétipos e as *sciences*. Para entender a novidade de Montaigne, aquilo que o torna único, é preciso olhar para *Ensaaios* como um texto

filosófico preocupado com a formação de um caráter capaz de enfrentar e encarar tanto o mundo quanto a vida.

Como apresentaremos mais à frente nesse capítulo, e seguindo a famosa leitura de Hadot, o ensaiar de Montaigne seria apenas uma forma de exercícios espirituais (HADOT, 2014, p. 339). Os exercícios espirituais são uma conversão da vida que ensina várias coisas (ensina a viver, a dialogar, a morrer etc.), então a obra montaigneana é um exercício espiritual que promove a conversão por meio do ensino do ensaiar. "[a conversão] tratar-se-á então de uma mudança de ordem mental, que poderá ir da simples modificação de uma opinião até a transformação total da personalidade" (HADOT, 2014, p. 203). O ensinar a ensaiar visa o mesmo fim da filosofia antiga nos termos de Hadot: a conversão da visão de mundo e do ser, que nos melhora. A novidade de Montaigne residiria, como exposto no final do primeiro capítulo, que esse ensino não é para principiantes. Como dirá Hadot:

É que existe um percurso no ensino filosófico fundado no progresso espiritual. Não se leem os mesmos textos para os iniciantes, os que estão progredindo e os perfeitos, e as noções que aparecem nos comentários também são função das capacidades espirituais do ouvinte (2014, p. 62-63).

Ensaaios é uma obra para aqueles que estão progredindo e não para aqueles que ainda são os iniciantes.

Seguindo o caminho apresentado por Antunes, o ensaio é o exercício das faculdades naturais. Por esse motivo, "o ensaio não se trata de um resultado final da investigação como uma verdade a qual se chega; mas é o sentido de processo da investigação em sua operação" e

Quando Montaigne confessa a sua ignorância, é muito provável que ele não faça tal declaração apenas para afirmar que nada sabe, mas, ao afirmá-la, coloca em evidência que o que está em questão é o procedimento do ensaio de seu julgamento (ANTUNES, 2018, p. 73).

Ou seja, o processo de ignorância de Montaigne, sua relação com o ceticismo antigo, pirrônico ou acadêmico, é uma etapa do caminho montaigneano. Uma parte do processo e não o resultado. Para a produção desse saber, entendemos que o ceticismo é uma etapa importante do pensamento montaigneano, pois essa doutrina

se apresenta como uma ferramenta para Montaigne rebaixar a presunção humana e para sua compreensão sobre o conceito de verdade. Contudo, o ceticismo não se torna a exposição de sua identidade filosófica.

Sendo assim, qual seria a novidade de Montaigne? Seria justamente o ideal de formação do *jugement*. A criação de uma filosofia preocupada não em conhecer as coisas, mas em conhecer a si a partir das coisas. E de como esse autoconhecimento e formação do *jugement* é similar, ou igual, ao processo apresentado sobre a *conférence*. Como diz Antunes, ao focar nos aspectos do conteúdo presente na obra de Montaigne, perdemos o diferencial dos *Ensaaios*, a saber, "captar e retratar a passagem através de seus ensaios, diante da impossibilidade de fixar seu objeto de investigação, que é ele mesmo", conjuntamente, "a forma do texto não é mero acaso nem consiste apenas em um elemento estilístico ou estético; antes, a forma textual é o próprio procedimento metodológico operado por Montaigne" (ANTUNES, 2018, p. 100).

O foco nesse procedimento metodológico de Montaigne pode ser observado se olharmos para a parte do capítulo Da arte da Conversação onde Montaigne recomenda que nós olhemos para o meio de procurar a verdade em uma conversação. Diz-nos Montaigne: "[B] Por que encetais o caminho de procurar a verdade em companhia de quem não tem nem passo, nem porte que valham? Não prejudicamos o assunto quando o deixamos para examinar o meio de tratá-lo" (E III, 08, p. 211).

Montaigne continua essa etapa dizendo que seu propósito não é de produzir um meio "escolástico e artificial" (ibid.), mas de produzir um "meio natural" (ibid.). Nesse momento, Montaigne repete a mesma ideia que apresentamos até aqui de que o filosofar é o exercício das faculdades naturais em direção à formação do *jugement*. O método para a formação de um "entendimento sadio" (ibid.). Contudo, aquilo que mais nos interessa está quando, continuando esse argumento, Montaigne apresentamos os arquétipos que representam os tolos, as "companhia de quem não tem nem passo, nem porte que valham".

[B] Outro, achando-se fraco de lombo, fuge de tudo, rejeita tudo, desde o início embaralha e confunde o assunto; [C] ou, no auge do combate, amotina-se fazendo-se totalmente rasteiro — por uma ignorância despeitada, afetando um orgulhoso menosprezo ou uma fuga tola e modesta da luta. [B] Contanto que este aqui golpeie, não lhe importa o quanto se desprotege. [...] Este último nada vê na razão, mas vos mantém sitiado entre os muros dialéticos de suas frases e

entre as fórmulas de sua arte (E III, 08, p. 211, grifos nossos)

Para nós, há uma profunda relação dessa parte com o momento em que Montaigne escreve para Margarida de Valois, em Apologia de Raymond Sebond, de que o ceticismo é um golpe de esgrima que você se desprotege. Vejamos:

Pois este último passe de esgrima só deve ser empregado como um recurso extremo. É um golpe desesperado, pelo qual tendes de abandonar vossas armas para fazer vosso adversário perder as dele, e um passe secreto, que deve ser usado raramente e com reserva. É uma grande temeridade pôr-se a perder para pôr outrem a perder (E II, 12, p. 337).

Nesse momento, Montaigne está recomendando-a que evite replicar os argumentos céticos usados por ele, pois eles excedem a "forma habitual de argumentar" (ibid.). Eles são usados por Montaigne como um evento extraordinário para o seu foco filosófico. A imagem da esgrima como alegoria para o pensamento filosófico não é aleatória em Montaigne. Pois, se voltarmos para a passagem de Da Arte da Conversação, ao criticar os "mestres em artes", ele comenta do fato de que em sua esgrima corriqueira, isso é, seus pensamentos filosóficos expressos em uma *conférence*, utiliza-se de dados e informações não filosóficas ou, para piorar, a filosofia nua e crua. Vejamos:

Escolhei um mestre em artes, conversai com ele: por que não nos faz sentir essa excelência artificial; e não arrebatá as mulheres e os ignorantes, como nós somos, pela admiração à solidez de seus argumentos, à beleza de sua ordenação? Por que não nos domina e nos convence como quiser? Um homem tão superior em matéria e em método, por que mescla à sua esgrima injúrias, falta de moderação e furor? Se ele despir seu capelo de doutor, sua toga e seu latim; se não azucrinar nossos ouvidos com Aristóteles nu e cru, tomá-lo-eis por um de nós, ou pior (E III, 08, p. 212, grifos nossos).

Ou seja, a filosofia cética não concorreria rumo ao meio natural e habitual de fazer *conférence* e ensaiar, ou seja, de formação do *jugement*. O ceticismo é um golpe de esgrima que não é abarcado em uma *conférence* sadia e produtiva. Supondo que a hipótese dessa dissertação esteja correta, que o ensaio e a *conférence* são dois momentos da mesma coisa, a saber, a formação do *jugement* por intermédio da *manière* que se lida com os objetos, ou seja, dois produtos advindo de uma mesma metodologia filosófica, então o ceticismo não seria adequado como explicação da

atividade ensaística e da compreensão daquilo que seja a novidade do ensaiar de Montaigne. Como diz Antunes, a filosofia é a atividade responsável pelo ruminar das experiências. Para aproveitar mais a vida que "se esvai" é preciso refletir sobre ela, recuperá-la por meio da tarefa reflexiva. Como ela diz:

Por fim, [Montaigne] disserta sobre o prazer de viver, e de como frui e desfruta da sua própria vida. Aqui, mais uma vez, será o estudo e a reflexão filosófica aplicada à sua própria experiência que lhe permitirá tornar sua vida mais profunda e mais plena, na medida em que ela se esvai (ANTUNES, 2018, p. 134).

Além disso, para entendermos a não-relação com o ceticismo de Montaigne, também é preciso que compreendamos o papel das citações e da filosofia antiga em sua obra. Em nossa interpretação, o não-ceticismo de Montaigne não nos leva a compreendê-lo como participante de outra corrente filosófica. A tese não-cética de Montaigne consiste em compreender a sua intenção com a apresentação e utilização da filosofia antiga. O mesmo papel que ocorre com a filosofia estoica também ocorre com a filosofia cética, por exemplo.

3.1.1 Crítica ao Evolucionismo, Papel das Filosofias Antigas e Sabedoria de Vida

Voltando ao problema do evolucionismo apresentado anteriormente, se fôssemos assumir como verdadeiro que as passagens e ideias céticas apresentadas por Montaigne são a descrição madura de seu pensamento, então teríamos como problemas a sua relação com o estoicismo. Montaigne é afeito ao argumento estoico de que depende de nós o controle emocional perante o temor da morte. No próprio capítulo que discute esse assunto, Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte de nós (E I, 14), Montaigne apresenta essa interpretação: "[A] a morte é sentida apenas pelo raciocínio [*discours*]" (E I, 14, p. 81), repetindo a citação já apresentada anteriormente.

É comum interpretar uma mudança histórica no pensamento de Montaigne, sendo ele mudado ao longo do tempo. Como apresentado, Eva tem essa interpretação. Ele nos diz o seguinte: "acompanhando a cronologia dos *Essais*, podemos constatar uma clara mudança na postura de Montaigne frente à filosofia estoica" (EVA, 1995, p. 39). Contudo, em uma adição presente apenas na Edição de Bordeaux, ou seja, naquilo que poderíamos imaginar ser o "pensamento maduro" de

Montaigne, temos a seguinte adição ao capítulo *De Demócrito e Heráclito* (E I, 50):

[C] As coisas em si mesmas talvez tenham seus pesos e medidas e condições; mas intimamente, dentro de nós, ela [a alma] as esculpe como bem entende. A morte é pavorosa para Cícero, desejável para Catão, indiferente para Sócrates (E I, 50, p. 449–450).

Montaigne, mesmo em sua "fase final", ainda continua vinculado à tese de que os males que não sejam físicos, como a dor, dependem em alguma medida de nós. Sua diferença com os estoicos é que a dor não depende de nós. Sendo este um sofrimento físico, logo não temos como produzir raciocínios [*discours*] que a apresentem como pavorosa para um e indiferente para os outros. Ou seja, Montaigne quer produzir um *discours* real para a formação do *jugement* e não um *discours* cheio de palavrórios, como expomos no caso de Posidônio anteriormente.

Eva, em *Notas sobre a presença de Sêneca nos Essais de Montaigne* (1995), o artigo citado anteriormente, discute mais apropriadamente esse problema. Para ele, o filósofo Sêneca e sua obra *Cartas a Lucílio* (2022) são os principais representantes do estoicismo na obra de Montaigne e, por isso, ele trabalha esse artigo com o foco em Sêneca. O capítulo de Montaigne que é trabalhado como o principal representante dessa etapa estoica do autor é o *Que filosofar é aprender a morrer* (E I, 20). Para Eva, nesse capítulo Montaigne apenas repete as ideias de Sêneca.

Nesse sentido, a posição de Montaigne frente à morte parece ser apenas uma faceta de seu posicionamento estoico num sentido mais amplo, que se reflete em outras particularidades. Montaigne, como Sêneca, parece entender aí que o verdadeiro sábio deve levar a cabo uma perfeita resistência às paixões e buscar no seu interior a verdadeira felicidade (EVA, 1995, p. 42)

Para Eva, essa aproximação de Montaigne com a filosofia estoica é dada porque Montaigne confiava no poder da razão. Montaigne entenderia da mesma maneira que os estoicos entendem o poder da razão: "trata-se de seguir com os atos a rota que a razão demonstra como verdadeira para a felicidade" (EVA, 1995, p. 42).

Contudo, para Eva, o estoicismo seria abandonado por Montaigne. Essa leitura leva em conta o argumento de Pierre Villey da crise cética a partir da leitura de Sexto Empírico, do conhecimento de Plutarco e da confecção do capítulo *Apologia de Raymond Sebond* (E II, 12). Isso não significaria que Montaigne tenha parado de apresentar citações estoicas, mas que seu volume diminuiu consideravelmente na

edição de 1588 e seguintes (EVA, 1995, p. 43). Para Eva, Montaigne recusaria o estoicismo porque ele perceberia a vaidade humana na crença de que a razão é capaz de promover todas as respostas para o caminho humano da felicidade. O estoicismo, com sua crença de que devemos agir de acordo com a natureza, está fundamentado numa ilusão daquilo que seja o humano.

O ideal do sábio estoico — que, segundo Sêneca, deve mostrar sua firmeza através da constância de desejos e repugnâncias — revela-se, analogamente, uma ficção inalcançável aos olhos de Montaigne. A imagem mais adequada e realista do homem, em contrapartida, toma-se a de um ser infinitamente mutável, inconstante, ondulante ao extremo: extirpar as paixões humanas, agora, não é senão extirpar o próprio homem (EVA, 1995, p. 46).

Também

Ao pretender conformar a vontade à razão, o estoico desconheceria a natureza humana, ou melhor, desconheceria a fraqueza humana. Em sua incapacidade de ter acesso à natureza num sentido absoluto, com amparo da razão. Esse é o sentido básico da crítica de Montaigne à moral estoica (EVA, 1995, p. 46).

Não concordamos com a apresentação da natureza humana nesses termos em Montaigne nem com a crítica ao estoicismo. A imagem do ser-humano como "ondulante ao extremo", embora tenha abonos no texto de Montaigne, não é a imagem da natureza humana. Pois, se fosse, Montaigne não diria o seguinte: "[B] não há ninguém, se atentar para si, que não descubra em si uma forma sua, uma forma mestra, que luta contra a educação e contra a tempestade das paixões que lhe são contrárias" (E III, 02, p. 37). Ou "[A] não é atitude de saudável entendimento julgarmos simplesmente por nossas ações externas; é preciso sondar até o âmago e ver por quais molas ocorrem o movimento" (E II, 01, p. 13).

É justamente essa leitura da natureza humana que fundamenta aquilo que definimos como arquétipos apresentados por Montaigne. Quando ele fala da diversidade na natureza humana, ele não apresenta essa etapa como a parte final do argumento. Montaigne quer defender que para conhecermos as pessoas e a nós mesmos é preciso de diversos momentos, experiências distintas e complexas. Com pouco tempo e pouca repetição, é quase impossível saber. Como diz Montaigne: "[A] todos somos retalhos, e de uma contextura tão informe e diversa que cada peça, cada

momento faz seu jogo" (E II, 01, p. 12). Porém, isso não significa que é impossível conhecer-nos devido à nossa imutabilidade ou que "a inconstância toma-se um traço central do retrato do homem" (EVA, 1995, p. 51). Aquilo que Montaigne pressupõe em sua sabedoria não é uma negação do sujeito racional e constante. A imagem do homem em Montaigne reconhece a inconstância como mais influente do que a filosofia antiga define, porém ele não entende a inconstância como parte central dos indivíduos.

Além disso, Montaigne não recusa completamente as ideias estoicas. Na verdade, o sábio de Montaigne repete esse ideal de que apenas agindo com virtude seremos felizes e de que a razão é a mola propulsora das soluções de nossos problemas. Como ele nos diz:

Acresce que a ordem é uma virtude apagada e obscura. Conquistar uma trincheira, conduzir uma intermediação, governar um povo são ações brilhantes. Repreender, rir, vender, pagar, amar, odiar e conviver com os seus e consigo mesmo de forma amena e justa, não relaxar, não se contradizer é coisa mais rara, mais difícil e menos notável. As vidas isoladas carregam assim, não importa o que se diga, deveres tanto ou mais árduos e exigentes do que o fazem as outras vidas (E III, 02, p. 34, grifos nossos).

Aquilo que nos pode fazer feliz é agir de acordo com a virtude da ordem. Agir com ordem é agir com nossa razão, ela que é capaz de promover e identificar a forma amena e justa. Ou seja, a formação do *judgement* visa a virtude da ordem, da moderação, da retidão. Por isso, as virtudes da moderação, da ordem, da retidão, tão preconizadas por Montaigne, recomendadas repetidamente como características do *sage*, seriam, justamente, agir de acordo com a virtude.

Relembrando que o vício, parece-nos, consiste em uma ignorância sobre o bem, o *judgement* bem formado estaria extirpado dessa ignorância. Como discutimos até então, as grandes questões da filosofia de Montaigne consistem não em questionar esse princípio – a filosofia deve extirpar a ignorância –, mas sobre o que se qualifica como ignorância ou naquilo que chamamos atenção, a saber, em sua *science* dos vícios. Montaigne compreende que os vícios não são uma *science* à parte de questões históricas e momentâneas, "[A] aprendi outrora que o vício é tão-somente desregramento e falta de medida" (E II, 01, p. 5). Ou seja, para compreensão dos vícios é preciso compreender, também, a situação na qual o indivíduo está implicado e, para isso, é preciso que ele alcance a formação de seu *judgement* e não que tenha

sua memória repleta de uma tabela de ações viciosas que ele não deve pôr em prática.

Se formos olhar para a filosofia montaigneana e o papel que a razão ocupa dentro dela, percebemos que ela é um instrumento para a conquista da felicidade. Ou seja, a razão está sob o conceito de felicidade. Ela é bem ou má avaliada a partir dos seus propósitos éticos, tal qual a ética estoica ou epicurista. Isso não é verdadeiro se olharmos para a ética cética.

A finalidade do ceticismo é a serenidade de espírito e a moderação naquilo que sofremos por necessidade. Pois, "o fim do ceticismo é a serenidade do espírito nas coisas que dependem da opinião e a moderação do sofrimento naquelas que são sofridas por necessidade" (SEXTO EMPÍRICO, 2014, p. 36). Contudo, a atividade da razão é uma só: produzir a suspensão dos juízos. Ela não está sob o aspecto da felicidade. Se estivesse, seria dizer antecipadamente que se sabe algo.

A descrição proposta por Sexto Empírico acima é uma descrição que repete uma lógica de esclarecimento didático, com o objetivo de apresentar a teoria e sua relação. Contudo, quando se propõe uma explicação a partir da lógica filosófica, a ataraxia não é um bem procurado, mas recebido por acaso quando o cético pratica a suspensão. A própria atividade do ceticismo é o uso da razão para a suspensão. Todo o restante é uma conclusão consequencial e intelectual sobre as coisas. Produz-se a suspensão pela comparação de possíveis pontos de vista verdadeiros para a mesma coisa, a prática dos tropos céticos, daí chega-se à suspensão. Como consequência imediata, devido à natureza da epokhé, obtém-se a ataraxia. A ataraxia é uma serenidade de espírito imanente ao projeto de suspensão do juízo. Ele não é uma consequência, a suspensão do juízo é a serenidade de espírito. O cético só faz uma coisa: utilizar a razão para a produção de suspensão do juízo. Todo o restante é consequência. O próprio Sexto Empírico nos diz:

Quando o cético, para adquirir a serenidade de espírito, começou a filosofar sobre as representações e a investigar quais são verdadeiras e quais são falsas, se deparou envolvido na oposição de conhecimentos com validade igual e, não podendo decidir, suspendeu seus juízos e, ao suspendê-los, chegou como por acaso a serenidade de espírito nas coisas que dependem da opinião (SEXTO EMPÍRICO, 2014, p. 36).

Sendo assim, se olharmos para outra grande questão na filosofia de Montaigne, sua sabedoria, veremos que o ceticismo não é a melhor corrente para explicar aquilo

que é defendido por ele. O *discours* da filosofia ensaística, no mesmo sentido de *discours* usado por Montaigne, é fundamentado na constante forma de promover suas ideias por sobre as ideias dos antigos. Sua principal noção relativa aos ideais antigos é a noção de ordem. Montaigne recusa os estoicos porque lhes falta "justa medida" — como no caso de Posidônio. Ele finge que não sente dor e vive uma sabedoria de mero palavrório e não uma sabedoria real, fundamentada na experiência, como Montaigne procura e recomenda que devemos procurar —, porém a justa medida não é a produção da suspensão do juízo para o alcance da ataraxia.

O *discours* de Montaigne repete a ideia de que devemos seguir nossa natureza, "entregar-se o mais simplesmente possível à natureza é entregar-se a ela o mais sabiamente" (E III, 13, p. 435). Para a formação do *jugement*, a experiência, a natureza, é a pedra de toque principal. Portanto, as seitas filosóficas — estoica, epicurista, cética, aristotélica — não são, necessariamente, um empecilho. Isso ocorre porque elas tratam sobre a natureza e, mesmo que estejam erradas, servem de lição para aquele que quer aprender a se conhecer.

Por ter me habituado, desde minha infância, a mirar minha vida na de outrem, adquiri uma maneira de ser estudiosa e, pensando bem, deixo escapar ao meu redor poucas coisas que sirvam para isso: atitudes, humores, palavras. Estudo tudo: o que devo evitar, o que devo imitar (E III, 13, pp. 439-40).

As seitas filosóficas — com suas atitudes, humores, palavras — para aqueles que sabem olhar, ensinam tanto o que se deve evitar quanto o que se deve imitar. O importante é o autoconhecimento, ou melhor, a formação do *jugement*. O caso de Posidônio é esclarecedor porque ele nos mostra como a formação moral veio apenas para a memória e não para o *jugement*. É preciso que a experiência, e não as palavras, sejam a pedra de toque.

No capítulo *Da vaidade das palavras* (E I, 51)¹³, Montaigne irá mostrar, em sua

¹³ Este capítulo é profundamente interessante para a compreensão da sabedoria de Montaigne e de como ela tem em um de seus principais pilares a crítica ao palavrório. Neste capítulo, Montaigne cita um encontro que teve com o cozinheiro de Carlo Caraffa, sobrinho do papa Paulo IV. O cozinheiro, que era bom em sua prática, falava de forma tão afetada que Montaigne criou uma imagem negativa dele. Mesmo tendo ações adequadas, diz Montaigne: "não falo aqui das ações, falo das palavras" (E I, 51, p. 456). Ou seja, caso o cozinheiro quisesse de fato impressionar, ou seja, conquistar o reconhecimento dos outros, precisaria esperar a fortuna dar-lhe a oportunidade de mostrar sua habilidade, ou seja, praticar as ações, e mostrar ainda mais o valor de seu *jugement* evitando um linguajar afetado de sua função. Com o palavrório, ele pode obter o reconhecimento, porém será o reconhecimento do vulgo, do povo que não sabe avaliar adequadamente as coisas. Caso ele queira um reconhecimento

crítica aos retóricos, que eles enganam o *jugement* de compreender a realidade e a essência das coisas. Escreve Montaigne: "ao passo que estes aqui [os retóricos] pretendem enganar não nossos olhos, mas nosso *jugement*, e abastardar e corromper a essência das coisas" (E I, 51, p. 453). Ou seja, a formação do *jugement* foca, também, em um aprendizado de como olhar e compreender a realidade sem ser enganado, isto é, em desenvolver a compreensão da realidade e viver sob as próprias pernas. Focar nas palavras é, também, focar em viver sob as pernas de outrem. Como diz Montaigne, em sua educação focada para o *jugement*:

[A] Que ele [o preceptor] lhe peça conta não apenas das palavras de sua lição, mas sim do sentido e da substância, e que julgue sobre o benefício que tiver feito não pelo testemunho de sua memória e sim pelo de sua vida (E I, 26, p. 225).

Ou seja, quando Montaigne anuncia sua formação para o *jugement*, um dos grandes pilares consiste nesse saber: a confirmação de qualquer teoria moral filosófica vem das atitudes que os filósofos tomaram e não das palavras ou *discours* que eles enunciaram. Para a formação do *jugement* é preciso do constante exercício com a realidade – a experiência – e não com as palavras ou conceitos filosóficos.

Posidônio disse para si que era estoico e que dependia de sua opinião dar assentimento para a dor. Seu comportamento mostrou que ele estava errado. Para Montaigne, a questão não consiste em que existem culturas que mostram que a dor é uma questão relativa e, portanto, que deveríamos dar suspensão do juízo e rebaixar-nos ao costume. Para Montaigne, a questão consiste em que a experiência mostra que não depende de nossa opinião dar assentimento à dor e, portanto, que a dor é um mal e o *discours* filosófico deve assumir isto.

A sabedoria montaigneana, focada na formação do *jugement*, tem justamente o corpo como um de seus pilares: "Aristipo defendia apenas o corpo, como se não tivéssemos alma; Zenão abraçava apenas a alma, como se não tivéssemos corpo. Ambos viciosamente (E III, 13, p. 487). Quando Montaigne critica a filosofia de Zenão e de Aristipo, seu objetivo não era a suspensão do juízo por mostrar-nos dois pontos de vista iguais, mas mostrar-nos que ambos focaram demasiadamente em partes do humano e que a sabedoria deve olhar para o todo. Apenas quando focado no todo um

adequado, ou seja, daqueles que possuem um *jugement* que não é enganado nem corrompido e sabe olhar a essência das coisas, ele precisa focar nas ações e não nas palavras.

indivíduo poderá alcançar a formação do *jugement* e evitar o palavreiro que, às vezes, a filosofia leva os indivíduos a aplicarem.

Para a sabedoria de Montaigne, como mostramos até então, a questão de que ser sábio consiste em ser virtuoso também é verdadeiro. Ocorre que a virtude em Montaigne é repensada quando comparada com aquilo que os estoicos defenderam. Ou seja, a principal virtude elencada é a da ordem. Suas guerras serão as coisas do cotidiano e não os grandes eventos políticos e históricos. A ausência destes não promove na vida humana a ausência das ações virtuosas. Contudo, isto não significa que agir sem virtude seja adequado ou correto.

Quando Montaigne fala de ordem, ele quer dizer de uma virtude-mestra, uma sabedoria, que gere o restante do comportamento do indivíduo. Ou seja, um sujeito com ordem agirá com moderação ou prudência. Procurará a justiça, ou a honestidade, em seu comportamento com os outros. Buscará a coragem em seus atos. E não é porque ele não estará frente a uma guerra que ele não teria as oportunidades de agir com essas virtudes. Toda ação humana oferece oportunidades similares para agirmos virtuosamente. Por isso, "cada homem porta em si a forma integral da condição humana" (E III, 02, p. 28).

A opinião de Montaigne sobre os males, seja a morte, a dor, a pobreza, a imposição do corpo sobre a alma, não é a de suspensão do juízo, mas a de lidar com ordem, de fazer a promoção dos serviços mútuos. Como ele diz: "[B] a filosofia não luta contra as voluptuosidades naturais, contanto que lhes seja juntada a justa medida, [C] e prega a moderação nelas, não a fuga" (E III, 05, p. 160). A tentativa da formação do *jugement*, a tarefa dos *Ensaïos*, isto é, a criação da personalidade em sentido completo, é a formação da justa medida.

Continuando a compreensão de que a filosofia cética não explica a sabedoria proposta por Montaigne, é preciso que compreendamos aquilo que Montaigne quer dizer quando ele se define como um não-filósofo. Eva comenta sobre essa passagem. Ao analisar a passagem da nova figura, ele apresenta em conjunto a passagem de *Da Vanidade* (E III, 09) onde Montaigne diz que não é filósofo (p. 247). Vejamos:

Como seria possível, com efeito, ler ao lado de nossa epígrafe, esta outra passagem '[C] ... Eu não sou filósofo: os males me perturbam o quanto pesam, e pesam segundo a forma como segundo a matéria, e frequentemente mais ...' (E III, 09, 950)? Não nos interessa aqui o sentido do não-filosofar alegado por Montaigne, mas o sentido da contradição que se cria entre essas duas passagens, em vista das

quais seria preciso aceitar, como caso particular de sua contradição filosófica, que ele é e não é filósofo (EVA, 2007, p. 23, grifos nossos)

Em nossa interpretação, é fundamental a compreensão do sentido do não-filosofar alegado por Montaigne. Vale salientar que, nesta passagem escrita por Eva, ele está na introdução de seu livro, ou seja, ele não está negando a importância do significado dessa passagem, ele está apenas expondo um problema. Para os propósitos da exposição inicial e introdutória de Eva, esse significado pode ficar em suspenso para a apresentação do suposto problema montaigneano de ele ser e não ser filósofo.

Entretanto, seguindo nossas exposições até agora descritas, esse paradoxo é dissolvido à medida que se entende que este filósofo que Montaigne renega é o que chamamos até o momento do mau filósofo, pois está focado apenas nas palavras e no palavrório sobre a natureza. A passagem inteira nos facilita a ver essa descrição:

[C] Não sou filósofo; os males machucam-me de acordo com o que pesam; e pesam tanto de acordo com a forma como de acordo com a matéria, e amiúde mais. Tenho mais conhecimento deles do que o vulgo. Assim, tenho mais resistência (E III, 09, p. 247)

Sendo assim, podemos entender como Montaigne é e não é um filósofo. É um filósofo da nova figura à medida que é o criador de uma filosofia que ensina a focar na realidade, a experiência, e renegar o palavrório, fugindo do mau uso da filosofia praticado por diversas seitas filosóficas e que é revisto em sua época no arquétipo do pedante.

Se retornarmos para os arquétipos humanos, o bom filósofo não sofreria desse problema. Entretanto, esse caso é raríssimo. O vulgo bem-nascido que se mantém na ignorância e se suportar nos próprios pés, como mostrado no caso dos camponeses honestos, também é uma condição raríssima. Portanto, para o restante da humanidade é necessário a utilização da filosofia. Porém, ela deve estar indicada para a formação do *judgement* e, para isso, precisa da alma e do corpo em serviços mútuos. Caso seja apenas a memória em ação, então decorre na formação dos maus filósofos da antiguidade ou no arquétipo dos pedantes, denunciados por Montaigne como a maioria de seus contemporâneos.

Se voltarmos ao que nos indica Hadot, os exercícios espirituais também são aplicações dadas para o homem intermediário. Vejamos:

O filósofo vive assim num estado intermediário: não é sábio, mas não é não sábio. Ele está, pois, constantemente dividido entre a vida não filosófica e a vida filosófica, entre o domínio do habitual e do cotidiano e o domínio da consciência e da lucidez. (HADOT, 2014, p. 58).

Por esses motivos, a razão em Montaigne tem propósitos de formação moral. A razão será a responsável para o alcance de um saber que ajudará a oferecer o sentido da vida, isto é, consolar os males e libertá-lo das ilusões. Seu objetivo não é a suspensão dos juízos nesses temas. O que Montaigne tem de diferente em relação aos estoicos — e com as outras filosofias antigas, a cética inclusa — é a tentativa constante de promover um discurso autônomo sobre si mesmo a partir das leituras filosóficas e não a partir do ruminar dos dogmas filosóficos. Montaigne ruma as filosofias antigas para produzir a sua própria filosofia. Isso significa tentar requalificar o ideal de virtude, alcançar uma compreensão da virtude que não seja mera repetição dos esquemas anteriores, mas a aplicação dos seus juízos, o *judgement*, para a produção de um saber que responda ao seu aqui e agora.

Com esses elementos, podemos dar mais alguns passos em direção a nossa leitura de que o ceticismo é mais uma das seitas filosóficas utilizadas por Montaigne.

3.1.2 Ceticismo Como Único Fundamento Filosófico Possível Para a Atividade do Ensaiar?

Contudo, outro importante argumento utilizado por Eva, para justificar sua tese de que o ceticismo é a filosofia mais adequada para explicar os empreendimentos utilizados por Montaigne, reside na devida compreensão da atividade filosófica do ensaiar. Para Eva, a atividade do ensaiar só pode ser corretamente compreendida se observarmos que ela é fundamentada na teoria cética sobre a realidade. Vejamos:

Se, no empreendimento filosófico tradicional, a adesão a uma doutrina identifica-se à aceitação de um conjunto de proposições como verdadeiras, o ceticismo se caracteriza como o abandono da pretensão de oferecer algum conhecimento absoluto do real [...] Sexto caracteriza o ceticismo não como uma teoria sobre as coisas, mas sobretudo como uma prática; mais exatamente, uma capacidade de argumentar, opondo *phainómena* e juízos de vários modos, que engendra, em vista do igual peso dessas oposições, a suspensão e a imperturbabilidade (EVA, 2007, p. 210)

Para Eva, o ensaiar seria exatamente essa "capacidade de argumentar, opondo fenômenos e juízos de vários modos". Para justificar essa leitura, Eva replica a explicação da filosofia cética a partir da distinção apresentada por Sexto Empírico: (i) dogmáticos, aqueles que conhecem a verdade; (ii) Acadêmicos, aqueles que dizem ser impossível conhecê-la; e (iii) céticos, aqueles que continuam investigando. Dentro dessa divisão, os dois primeiros tipos qualificam-se como seitas ou escolas filosóficas. O cético não pertence a esse tipo de filosofia.

É interessante notar que, para Eva, Montaigne utiliza dessa divisão e explicação sobre o filosofar e a filosofia apresentada por Sexto. Um argumento relevante para a interpretação de Eva é que Montaigne replica essa divisão de Sexto Empírico sem citar a fonte, apresentando-a em seu próprio nome. Não seria isso uma adesão? pergunta Eva.

Além disso, Eva faz uma análise sobre o significado da palavra "ensaio" em Montaigne. Ela tem dois significados: (i) o primeiro de lição ou trabalho escolar apresentado no capítulo *Da Amizade* (E I, 28) quando Montaigne fala que La Boétie escreveu Discurso Sobre a Servidão Voluntária à maneira de um ensaio — neste caso, de uma lição ou trabalho escolar. Nesse mesmo significado de ensaio, explica Eva, Montaigne emprega este termo nos capítulos dos quais está influenciado pelas correntes estoicas, como no caso de *Que filosofar é aprender a morrer* (E I, 20).

Contudo, o ensaio tem um segundo significado — fundamental para a compreensão da sua atividade. Na língua francesa, na época de Montaigne, a palavra ensaio foi utilizada como tradução da palavra sképsis por Amyot na tradução da obra de Plutarco para o francês. Sendo assim:

Assim, não parece gratuita a escolha de Montaigne, para batizar sua atividade filosófica, de um termo que pode igualmente significar a sképsis — o mesmo termo que os pirrônicos ou "*Skeptiques*", na expressão do próprio Montaigne, escolheram para denominar sua filosofia — ou a quaestio pela qual Cícero se refere, como vimos, à dúvida acadêmica. Esses três termos [*essay*, *sképsis* e *quaestio*] pertencem afinal a uma mesma família filosófica, ao batizar uma filosofia que se define puramente pela atividade de investigação que realiza, por oposição àquelas que se presumem capazes de formulação de alguma verdade (EVA, 2007, p. 230).

Porém, diz Eva, se as coisas forem dessa forma, as consequências são de que o ensaio seria ao mesmo tempo uma investigação cética e um exercício pensado

como uma espécie de aprendizado. Contudo, essas duas situações são contraditórias. Por isso, Eva argumenta que, para compreender esse paradoxo e solucioná-lo, é preciso retomar a distinção da atividade filosófica cética com as adesões a outras doutrinas filosóficas. A atividade cética é uma prática. "Isso porque sua boa compreensão se pretende solidária de uma prática, isto é, de uma experiência no uso da razão" (EVA, 2007, p. 231). Sendo assim, Eva salienta que essa forma de entender a atividade cética é igual ao que Montaigne define como a sua atividade ensaística. Diz Eva:

Seja ao se ver obrigado a seguir as mesmas trilhas dos antigos, seja descobrindo um viés inusitado para abordar um tópico tradicional, seja ainda reconhecendo-se incapaz de ir além e constatando os limites de seu próprio entendimento, Montaigne alega estar fundamentalmente, em todas essas ocasiões, exercitando e avaliando o seu próprio juízo em diversos ângulos (EVA, 2007, p. 232, grifos do autor).

Essa passagem é profundamente interessante para nós, pois ela faz uma descrição adequada daquilo que entendemos ser a atividade de Montaigne. Nossa principal discordância reside na compreensão de que Montaigne não está "exercitando e avaliando o seu próprio juízo", mas formando seu julgamento. Ou seja, o ceticismo é uma corrente filosófica que vai em direção a esse fim – como dito por Eva, a investigação cética – a suspensão do juízo – é compatível com o aprendizado –, porém ele não é a única com esse propósito e que é utilizada por Montaigne. Mais adiante trataremos mais detalhadamente dessa hipótese nessa seção.

O ensaiar compreendido dessa forma apresentada por Eva, concorrerá para que Montaigne desenvolva aquilo que é identificado como sua liberdade intelectual¹⁴, um dos pontos centrais da sua filosofia. A liberdade é uma posição de manter-se diferente ao propósito do dogmático, como nas seitas estoicas, epicuristas. O engajamento a essa liberdade é um engajamento de um tipo diferente do engajamento tomado pelo dogmático com as teses e dogmas das doutrinas que ele concorda. Os céticos fogem da vaidade com sua doutrina. Contudo, Eva diz que isso pode ocorrer apenas no ceticismo. Pois, isso é uma atividade que só pode ser explicada a partir da

¹⁴ Importante salientar que esse movimento montaigneano da qual poderíamos chamar de uma liberdade intelectual de Montaigne frente aos antigos não é a mera escolha. Eva comenta sobre isso: "[A liberdade intelectual] não se trata de uma licença para adotar filosoficamente esta ou aquela opinião, como bem lhe aprovar" (EVA, 2007, p. 213). Para ocorrer esse movimento, na interpretação de Eva, é preciso a adesão ao *ceticismo* enquanto prática.

compreensão cética da realidade. Sendo assim, o ceticismo torna-se o único fundamento possível de seu ensaiar e, portanto, de sua liberdade intelectual. Como ele nos diz:

Trata-se de uma liberdade que, embora pudesse conduzir à adesão a qualquer filosofia disponível, não o faz em razão de reconhecer e preservar a liberdade própria da razão, indefinidamente capaz de argumentar pelos dois lados ou identificar insuficiências nos procedimentos demonstrativos com que os dogmáticos pretendem usar (EVA, 2007, p. 213)

Nosso principal ponto de discordância reside aí: não identificamos isso apenas no ceticismo, porém em toda a relação com a filosofia antiga. Entendemos que as filosofias antigas são ferramentas usadas por Montaigne que concorrem para a compreensão do que seja a realidade, o mundo e a vida. Sua filosofia, que se recusa a construir *science* para produzir a atividade do ensaiar, estaria fundamentada na noção de uso das filosofias antigas.

E, como mostramos até agora, a filosofia de Montaigne está sob "aprisionamentos intelectuais", ou seja, princípios que fundamentam sua teoria: como (i) sua visão sobre os arquétipos humanos, (ii) a compreensão pessimista desses arquétipos, (iii) a crença de que a educação em direção à formação do *jugement* promove o alcance da felicidade, (iv) os seus princípios da moralidade que fundamentam sua própria atividade do ensaiar. Esses pontos podem ser definidos como "insuficientemente fundamentados do ponto de vista da razão", porém são todos utilizados por Montaigne como basilares para sua atividade filosófica.

E, como dissemos anteriormente, a atividade filosófica do ensaiar de Montaigne tem profundas similaridades com aquilo que Hadot descreve da filosofia antiga. Sendo assim, mesmo acreditando que todas as outras filosofias antigas sejam apenas dogmáticas, cabe nos lembrar o que diz Hadot: "a filosofia é, nessa época, essencialmente, direção espiritual: ela não visa a promover um ensino abstrato, mas todo 'dogma' está destinado a transformar a alma do discípulo" (HADOT, 2014, p. 135).

Nem Sêneca, nem Marco Aurélio produziram dogmas no sentido tradicional que compreendemos atualmente e, por isso, não vislumbrariam o ideal de verdade que os cétricos modernos renegariam. Nesse caso, nenhuma corrente — dogmática ou cética — apresenta-se enquanto teses abstratas sobre o mundo e a vida. Sempre

são práticas em vista da conversão espiritual. Como também nos diz Hadot:

A filosofia antiga, portanto, não é jamais a edificação de um sistema abstrato, mas aparece como um apelo à conversão por meio da qual o homem reencontrará sua natureza original (epistrophe) em um violento desenraizamento da perversão na qual vive o comum dos mortais e numa profunda reviravolta de todo o ser (HADOT, 2014, p. 206).

Também

É na perspectiva desses exercícios de meditação que é preciso compreender as relações entre teoria e prática na filosofia dessa época. A teoria por ela mesma não é considerada como um fim em si. Ou ela é clara e decididamente posta a serviço da prática (HADOT, 2014, p. 246).

Entretanto, esse ponto de vista decai num problema: a descrição que Hadot faz da filosofia antiga é compatível com aquilo que Montaigne entende ser a filosofia antiga? Parece-nos improvável argumentar, diretamente, que sim. Contudo, um caminho indireto parece-nos possível, a saber, que a descrição que Montaigne faz da filosofia é semelhante ao que Hadot nos disse ter sido a filosofia antiga. O maior ponto de partida para essa interpretação reside no capítulo *Da Educação das Crianças* (E I, 26), especialmente nos momentos em que Montaigne fala da filosofia. Como vemos expondo até então, a interpretação do papel da filosofia é similar ao que Hadot descreve ser um exercício espiritual. Em ambos os autores, a filosofia é o campo de formação moral por intermédio da educação. Vejamos no que consiste os exercícios espirituais:

De fato, esses exercícios - nós o entrevemos pelo texto de G. Friedmann - correspondem a uma transformação da visão de mundo e a uma metamorfose da personalidade. A palavra "espiritual" permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (HADOT, 2014, p. 20).

Vejamos o que é a filosofia para Montaigne a partir do capítulo *Da educação das crianças*:

[C] Ela [a filosofia] tem como objetivo a virtude, que não está, como diz a escola, plantada no topo de um monte abrupto, escarpado e inacessível. Os que dela se aproximaram afirmam-na, ao contrário, alojada em uma bela planície fértil e florescente, de onde ela vê bem abaixo de si todas as coisas; mas que se pode chegar lá, caso se conheça o caminho, por estradas umbrosas, relvosas e suavemente perfumadas, prazerosamente e por uma encosta fácil e lisa, como é a das abóbodas celestes. Por não terem frequentado essa virtude suprema, bela, triunfante, amorosa, igualmente deliciosa e corajosa, inimiga professa e irreconciliável do azedume, do desprazer, do medo e da coação, tendo como guia a natureza e como companheiras a ventura e a voluptuosidade, eles, por serem fracos, foram inventar essa tola imagem, triste, belicosa, rabugenta, ameaçadora, carrancuda, e colocá-la sobre um rochedo, isolada, em meio a espinheiros, um fantasma para aterrorizar as pessoas (E I, 26, p. 241).

A virtude, nessa passagem, consiste justamente nessa transformação da visão de mundo e em uma metamorfose da personalidade. Um indivíduo virtuoso, nos termos da educação proposta por Montaigne, consistiria em um indivíduo que compreendeu algo distinto daquilo que mais importa saber nas questões filosóficas, a saber, o sentido da vida, da morte e do consolo perante os sofrimentos. Além disso, também desaprendeu o mal. E essas compreensões transformaram seu *judgement*.

O que La Charité qualifica como sendo o significado de *judgement*, e nós concordamos, é uma ideia que acompanha a noção de psiquismo completo do indivíduo. Diz La Charité que o *judgement* é uma característica do indivíduo que norteia as condições psicológicas do indivíduo e que as controla. Montaigne compreende, diz La Charité, diversas características da psicologia moderna nas quais a nossa mente é composta por estruturas que se diferenciam em áreas conscientes e subconscientes. Essas estruturas são campos distintos das funções intelectuais e morais. O *judgement* está acima delas. Ele é compreendido como uma capacidade mental responsável por organizar o todo da vida do indivíduo. Como diz La Charité, em uma estrutura bem semelhante ao que definiu Hadot sobre qual era o papel da filosofia antiga com os exercícios espirituais:

O significado que Montaigne conecta na faculdade do julgamento neste exemplo (E II, 12, 549)¹⁵ é, definitivamente, no sentido mais moderno, psicológico. Não é solicitado para o julgamento regar sobre

¹⁵ A passagem que La Charité se refere é a seguinte: “[A] Agora estou disposto a fazer tudo, agora a nada fazer; o que me é um prazer neste momento em alguma outra vez me será um esforço. Acontecem em mim mil agitações desarrazoadas e acidentais. Ou o humor melancólico me domina, ou o colérico; e, com sua autoridade pessoal, neste momento a tristeza predomina em mim, neste momento a alegria” (E II, 12, p. 350).

a verdade ou a falsidade, bem ou mal, das diversas partes da mente de Montaigne; solicita-se ao julgamento para que avalie esses distúrbios psicológicos e controle-os (LA CHARITÉ, 1968, p. 57).

Como a filosofia antiga para Montaigne tem o mesmo propósito que tinha a filosofia antiga a partir daquilo que descrevera Hadot, podemos supor que Montaigne entendia os ensinamentos dos filósofos antigos a partir dessa visão de transformação espiritual e não como propositores de um sistema abstrato de explicação da realidade. Por esse motivo, podemos dizer que os dogmas cumpriam um papel principalmente ético e não epistemológico tanto para os antigos quanto para Montaigne. Montaigne diz algo similar a essa tese quando ele diz o seguinte das filosofias antigas:

[A] Assim é com a maioria dos autores desse terceiro gênero [os dogmáticos], [B] como os antigos observaram sobre os escritos de Anaxágoras, Demócrito, Parmênides, Xenófanos e outros. [A] Eles têm uma forma de escrever dubitativa na substância e a intenção mais de indagar que de instruir, ainda que entressemeiem seu estilo com cadências dogmáticas (E II, 12, p. 265-266).

É por esses motivos citados que Hadot diz o seguinte da filosofia de Montaigne: "em Montaigne, cujos *Ensaíos* nada são além de exercícios espirituais" (HADOT, 2014, p. 339). Sendo assim, podemos supor que os dogmas não cumpriam o papel de serem verdades evidentes a serem aceitas sem reflexão. A grande diferença de Montaigne com a atividade do ensaiar em relação àquilo que define Hadot sobre os exercícios espirituais reside no fato de que aquele não visa a reconexão com o Todo, como é o caso deste. Como dizíamos anteriormente na questão da liberdade intelectual de Montaigne frente às diversas seitas filosóficas, ela não consistiria numa mera escolha de decidir por esta ou aquela por puro capricho. E isto não seria apenas justificável como uma consequência da suposta adesão de Montaigne ao ceticismo, como defende Eva. Se seguirmos a própria leitura de La Charité, a escolha seria o ato principal do *jugement*.

É esse ato que diferencia o *jugement* das outras atividades intelectuais do indivíduo; está nesse momento o cume da ação do "entendimento sadio". Sendo assim, a liberdade filosófica de se adaptar frente a diversas seitas filosóficas não viria apenas de uma adesão ao ceticismo, mas de uma consequência ética. Um *jugement* bem formado não pode estar amarrado a nenhuma seita filosófica; ele precisa avaliar cada situação para pensar por si mesmo. Por isso, a escolha é um ato do julgamento:

"para Montaigne, a escolha, um ato do julgamento, implica superioridade; por definição, qualquer coisa feita por escolha é superior a todas as outras formas de ação e pensamento" (LA CHARITÉ, 1968, p. 38).

E como nos diz Montaigne: "[C] não é segundo Platão mais do que segundo eu mesmo, já que ele e eu o entendemos e vemos da mesma forma" (E I, 26, p. 227). Essa discordância de que Montaigne seja um cético em sentido estrito não nos leva a compreender o projeto de Montaigne apartado do ceticismo. O ceticismo é uma seita filosófica importante para compreensão do projeto de Montaigne. Sem a devida compreensão do ceticismo não podemos compreender adequadamente de quais locais Montaigne conquistou um dos modelos para que ele possa pensar por si próprio. La Charité também reconhece essa influência, por esse motivo ele diz que a operação do *jugement* para a formação de si envolve uma forma cética.

Se o julgamento for para o homem tudo o que Montaigne considera, é evidente que seu modo de operação será cauteloso, pesado e cético. Sua tarefa é uma análise consciente, meticulosa e completa de todos os seus objetos (LA CHARITÉ, 1968, p. 32).

Dessa forma, temos mais elementos para compreender como Montaigne pensa um filosofar similar ao que propõem os paradigmas da filosofia antiga da forma que é apresentada por Hadot. Considerando que a compreensão da filosofia antiga como exercícios espirituais seja uma leitura razoável da filosofia antiga e da qual concordamos, é preciso compreender: "a filosofia antiga propõe ao homem uma arte de viver; a filosofia moderna, ao contrário, apresenta-se antes de tudo como a construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas" (HADOT, 2014, p. 271). Nesse sentido, podemos estender a crítica de Montaigne ao *savant*, também, como se ele tivesse colocado seus olhos no futuro e percebido como o conhecimento estava se constituindo para a especialização. Como diz Fumaroli, e nós discutiremos sobre isso no próximo capítulo:

Se a república cartesiana excluiu Montaigne como a de Platão excluiu Homero, alguns sábios, pelo menos sábios do século XVII, não somente consideraram Montaigne, como o fez Pascal, um pensador de grosso calibre, mas consideraram-no até como mestre de método, como guia na busca da verdade. Esse método não está implícito ou escondido nas sinuosas dobras dos Ensaio. Constitui o objeto de um deles. Traduzamos sem hesitar por "discurso do método" a "Arte da conferência" como se intitula o ensaio VIII do livro. III (FUMAROLI,

2004, p. VIII).

Ou seja, Montaigne antecipa em seu *Arte da Conversação* um método para a "arte de viver" comentada por Hadot. A filosofia moderna e seu desenvolvimento tornam-se incompatíveis com o principal da filosofia de Montaigne. Contudo, o inovador de Montaigne é conseguir utilizar essa filosofia antiga e promover uma "atualização", um saber para não-principiantes, por meio da filosofia ensaística, que nos permite utilizá-las atualmente e nos ensina a formar nosso julgamento. É preciso lembrar: "há na filosofia regras falsas e frouxas" (E III, 01, p. 22). Quem identifica essas regras e as discute é a nossa razão.

Porém, voltemos uns passos e perguntemos: como devemos entender a filosofia nesses termos usados por Hadot? Ele nos responde: "a filosofia era um método de progresso espiritual que exigia uma conversão radical, uma transformação radical da maneira de ser" (HADOT, 2014, p. 262). Além disso, "a filosofia se apresentava também como um método para alcançar a independência, a liberdade interior (autarkeia), o estado no qual o 'eu' depende apenas de si mesmo" (HADOT, 2014, p. 263). Ambas as descrições nos parecem inteiramente compatíveis com o ideal de filosofia apresentado por Montaigne:

[A] A alma que aloja a filosofia deve, por sua saúde, tornar sadio também o corpo. Deve fazer reluzir para fora de si seu repouso e bem-estar; deve conformar ao seu molde o comportamento externo, e conseqüentemente armá-lo com uma força amável, com uma atitude ativa e alegre e com uma expressão contente e amena. [C] A marca mais expressa da sabedoria [*sagesse*] é um júbilo constante (E I, 26, p. 241).

Contudo, isso não esclarece diretamente por que Montaigne não seria cético em sentido estrito. Se a filosofia antiga são os exercícios espirituais tais quais Hadot comenta, uma transformação radical, como devemos entender as diferenciações entre as escolas antigas? Como devemos entender os ideais de sabedorias diferentes? Especialmente quando Hadot faz a seguinte descrição do sábio cético:

O silêncio pode ter um sentido cético segundo a acepção antiga do termo, isto é, que se trataria de uma atitude cética que consistiria em viver como todo mundo, mantendo um total desapego interior, que implica a recusa de todo juízo de valor. Isso representa uma forma de sabedoria (HADOT, 2014, p. 350).

Também

Há um abismo entre essas ideias gerais, esses lugares-comuns, que podem ornar um desenvolvimento literário e o verdadeiro "filosofar". Esse implica, com efeito, uma ruptura com o que os cétricos chamavam bios, isto é, a vida cotidiana, quando eles recriminavam precisamente os outros filósofos por não seguir a conduta comum da vida, a maneira habitual de ver e agir, que consistia, para os cétricos, no respeito aos costumes e às leis, na prática das técnicas artísticas ou econômicas, na satisfação das necessidades do corpo, na fé nas aparências, indispensável para o agir (HADOT, 2014, p. 241-242).

Ambas as descrições nos parecem descrições completamente precisas de ideias de Montaigne presentes nos *Ensaíos*. Como não ver nessa descrição do sábio cétrico apresentada por Hadot com o que Montaigne diz de si em *Do costume de não mudar facilmente uma lei aceita* (E I, 23)?

Contudo essas considerações não impedem um homem de discernimento de seguir o estilo geral; antes ao contrário, parece-me que todas as maneiras insólitas e individualistas provêm mais de loucura ou de afetação pretensiosa que de razão verdadeira; e que o sábio deve, no íntimo, afastar sua alma da multidão e mantê-la com liberdade e poder para julgar livremente sobre as coisas; mas, quanto ao exterior, que ele deve seguir inteiramente as modas e comportamentos aceitos (E I, 23, p. 177).

Além dessa passagem, poderíamos elencar outras que vão para esta mesma direção. Seria, então, um argumento que concorreria fortemente para a demonstração de que Montaigne seria cétrico. Nesse caso, qual seria minha discordância com a compreensão do ceticismo como melhor explicação para a filosofia de Montaigne? Contudo, não nos apressemos. Vejamos o que Hadot diz ser a filosofia epicurista: "No epicurismo, a atenção está orientada para o prazer, que é, em última instância, o prazer de ser" (HADOT, 2014, p. 266). O que seria o prazer de ser? Hadot descreve o seguinte:

A infelicidade dos homens provém do fato de que eles temem coisas que não são temíveis e desejam coisas que não é necessário desejar e que lhes escapam. A vida se consume assim na perturbação dos medos injustificados e dos desejos insatisfeitos. Eles são então privados do único verdadeiro prazer, o prazer de ser (HADOT, 2014, p. 31-32).

Esse ideal de moderação não é o mesmo ideal que Montaigne elegerá ao longo

de sua filosofia? Diz-nos Montaigne: "[A] Os sábios bem nos ensinam a nos precavermos contra a traição de nossos apetites e a discernir entre os prazeres verdadeiros e integrais e os prazeres dispares e mesclados com mais trabalhos" (E I, 39, p. 366). Também: "[C] não considero o filósofo Arcesilau menos austero por saber que usou baixela de ouro e de prata, conforme lhe permitia a situação de sua fortuna; e valorizo-o mais porque a usava moderada e liberalmente" (E I, 39, p. 363). Por fim, e onde fica-nos mais evidente a ligação da ideia de moderação e prazer de ser como exposição dessa opinião de Montaigne:

[C] Meu preceptor, que sabe que a vontade de seu discípulo deve ser repleta de tanta ou mais afeição quanto reverência para com a virtude, saberá dizer-lhe que os poetas seguem os humores [*humeur*]¹⁶ comuns e fazê-lo ver claramente que os deuses puseram mais suor nos caminhos de acesso para os recintos de Vênus que para os de Palas [...] Ele lhe ensinará esta nova lição: o valor e a grandeza da verdadeira virtude estão na facilidade, utilidade e prazer de seu exercício, tão longe de ser difícil que as crianças a alcançam como os homens, os simples como os sutis. Ela é a mãe nutriz dos prazeres humanos. Tornando-os legítimos, torna os seguros e puros. Moderando-os, mantém-lhes o folego e o sabor (E I, 26, p. 242)

Ou seja, essa passagem nos permitiria compreender Montaigne como epicurista? Theobaldo compreende Montaigne como um filósofo com uma forte influência da corrente epicurista. Contudo, ela nos faz a seguinte ressalva, que acreditamos poder ser estendida para a leitura de que Montaigne é cético:

Sabemos, contudo, que por mais que se reconheçam tonalidades epicuristas nos Ensaios, isso em nada nos autoriza a pintá-lo como tal; antes, o epicurismo, como de resto os demais pensadores antigos e as demais escolas helenísticas que percorrem os capítulos, é matéria para a marchetaria filosófica de Montaigne, tópicos para sua reflexão [...] Tal radicalidade é tão constitutiva dos Ensaios que mesmo os indícios epicuristas detectados na exercitação moral, ou até os explicitamente referenciados como os presentes no capítulo "Da educação das crianças", permanecem sempre sub judice (THEOBALDO, 2021, p. 312).

Como mostramos anteriormente, a filosofia de Montaigne também nos oferece elementos suficientes para qualificá-lo como participante do estoicismo. Sendo assim, não seria mais adequado pensar que a novidade de sua filosofia está não em adequar-

¹⁶ A palavra *humeur* é custosa dentro do *Ensaios*. Diz nos Eva: "Uma vez que Montaigne pretende que os *Ensaios* sejam o registro do desenvolvimento de seus '*humeurs*'" (EVA, 2007, p. 54).

se em alguma seita filosófica, mas compreender qual foi a forma que ele as utilizou para a formação do judgement? Portanto, parece-nos adequado que, se o estoicismo e o epicurismo estão *sub judice*, o ceticismo também estaria.

3.2 RECUSA DA CENTRALIDADE DO CETICISMO A PARTIR DA FILOSOFIA ACIDENTAL DE HARTLE

Outra importante pensadora que nos oferece elementos para compreender de forma mais adequada o papel do ceticismo na filosofia de Montaigne é Hartle. Ela diz que a filosofia tem como grande tarefa de seu projeto a ideia de que ela precisa comunicar-se conosco e nos promover resistência. Contudo, devido às consequências negativas que ela pode trazer, como dito até então, se essa comunicação não for feita com cuidado e moderação, então é possível cair num erro muito pior: o do pedantismo. É essa noção que a filosofia acidental de Hartle tenta expor os fundamentos.

Seguindo a mesma linha argumentativa apresentada na seção anterior, de que o papel da razão para Montaigne não é igual ao papel da razão no ceticismo, Hartle diz sobre a não conexão entre Montaigne e o ceticismo. Diz-nos Hartle: "Montaigne não é um cético. Primeiro, ele não se conforma aos mais importantes ensinamentos do ceticismo" (HARTLE, 2003, p. 15). Para Hartle, o ceticismo antigo tem três lições principais que apresentam a lógica de seu pensamento: (i) nós não podemos saber nada das coisas não manifestas, (ii) a atitude correta é não julgar nada e (iii) da ausência de julgamento alcançamos a ataraxia.

Importa salientar que os cétricos dirão que eles não invalidam os fenômenos, mas sim aquilo que pensamos sobre eles. Se o mel parece doce, o cético não deixa de assentar a isso. Agora, se o mel é doce, isso o cético não assente (SEXTO EMPÍRICO, 2014, p. 35). O critério do ceticismo são os fenômenos. Porém, o ceticismo não discute se o objeto é percebido pelo indivíduo, mas se ele "é" como foi percebido pelo sujeito. Que o objeto é percebido pelo indivíduo não há discussão, visto que é algo involuntário. Porém, o assentimento do objeto ser como o indivíduo sente é algo voluntário que o indivíduo não tem as condições necessárias para fazer. Ou seja, o cético suspende o juízo sobre as coisas não-manifestas que dependem do indivíduo assentar.

Além disso, os cétricos dirão que, no campo da ética, cabe seguir as "exigências vitais", a saber, as orientações naturais, as paixões, as leis e o costume, além do aprendizado das artes (SEXTO EMPÍRICO, 2014, p. 36). Para Hartle, e nós

concordamos, Montaigne não se enquadra em nenhum desses ensinamentos céticos. Como tentamos mostrar anteriormente nesta dissertação, Montaigne está constantemente utilizando a razão para dizer sobre as coisas não manifestas. Especialmente quando ele trata sobre o bem e o mal. "Montaigne, através dos ensaios sempre faz julgamentos sobre o bem e o mal" (HARTLE, 2003, p. 15-16). E, como nós tentamos mostrar, esses julgamentos não servem para a produção da ataraxia ao apresentar diferentes pontos de vistas que levariam à suspensão do juízo. Esses julgamentos servem para dois propósitos: (i) a formação do *jugement* e a (ii) formação de um ideal de uma ética que não decai no relativismo cético. Por isso, segundo Hartle, o objetivo da filosofia de Montaigne não é a ataraxia.

Porém, importa observar que um dos fundamentos da interpretação da filosofia accidental é o ceticismo. Nem Hartle nem nós queremos retirar a importância dessa seita, mas questionar a sua centralidade na obra de Montaigne. Hartle apresenta que o ceticismo é a seita da filosofia antiga que mais tem suporte no texto montaigneano, seja no seu conteúdo quanto no tom usado por Montaigne.

Hartle elenca três características principais que justificariam essa interpretação: (i) a repetição constante da diversidade de opiniões dos antigos; (ii) a própria voz de Montaigne pode ser descrita como uma apresentação do "senso comum" do ceticismo, especialmente ao expor a moderação com aqueles que discordam; (iii) Montaigne repetida e consistentemente fala dos céticos favoravelmente, "portanto, parece que tanto o tom quanto o conteúdo dos Ensaios são céticos" (HARTLE, 2003, p. 13). O local onde se vê com mais clareza e profundidade é o que está presente em *Apologia de Raymond Sebond* (E II, 12). Neste ensaio, há um ceticismo forte de Montaigne. Contudo, Hartle não concorda com a tese de que Montaigne seja um cético em sentido estrito, porém reconhece haver um evidente tom cético em sua obra: "mesmo que Montaigne não se considere um cético em sentido estrito, há um tom inegavelmente cético, um ceticismo de 'senso comum', às vezes explicitado nos Ensaios" (HARTLE, 2003, p. 14).

Esse saudável senso comum cético tem consequências práticas, tais como a atitude tomada por Montaigne nos casos das bruxas e feiticeiras em *Dos coxos* (E III, 11). Além do tom cético, há relações mais fortes sobre o ceticismo na obra de Montaigne, como as passagens onde Montaigne apresenta-se favorável aos céticos enquanto comparado às outras seitas antigas. Tais como: "[A] não há argumento que não tenha um contrário, diz o mais sábio [*sage*] partido dos filósofos" (E II, 15, p. 419).

Contudo, Hartle discorda que Montaigne seja cético e elenca três motivos para isso: (i) sua filosofia não se conforma aos principais ensinamentos do ceticismo, como dissemos anteriormente, (ii) seu pensamento não é cético, mas dialético e (iii) a segunda objeção a Sebond, cética, não pode ser vista como o resumo do posicionamento filosófico de Montaigne (HARTLE, 2003, p. 15). Para Hartle, o ceticismo antigo tem três lições principais que apresentam a lógica de seu pensamento: (i) nós não podemos saber nada das coisas, (ii) a atitude correta é não julgar nada e (iii) da ausência de julgamento alcançamos a ataraxia.

Para ela, Montaigne crê que possamos saber sobre o que seja o bem e o mal. O pirronismo, de acordo com ela, consiste na habituação que a mente deve ter para contra-argumentar e produzir um conhecimento que a permita escapar dos anseios provocados pelas especulações. Contudo, essa prática tem como consequência o aspecto moral de que ela não pode mais ser autodeterminada e promover a felicidade, mas que deve seguir os costumes (HARTLE, 2000, p. 77). Por essa razão, o ceticismo não consegue explicar adequadamente a questão moral da filosofia de Montaigne, pois sua filosofia moral não consiste na adequação aos costumes.

Um dos motivos apresentados por Hartle para que se defendam o ceticismo como a filosofia mais adequada para se compreender Montaigne é devido a dois problemas principais: o primeiro consiste em analisar Montaigne apenas a partir de *Apologia de Raymond Sebond* (E II, 12) e não colocar este capítulo no campo maior da obra de Montaigne; a segunda consiste em uma aparente simpatia que Montaigne tem em descrever os argumentos céticos antigos. Como ela nos diz:

Primeiro, a maioria daqueles que veem Montaigne como um filósofo cético tende a focar, quase exclusivamente, na *Apologia* e não colocam esse ensaio em um contexto mais amplo do *Ensaio* como um todo; segundo, a percepção do ceticismo de Montaigne é baseada em sua aparente simpatia reportando e explicando os argumentos dos céticos antigos (HARTLE, 2000, p. 78).

Hartle argumenta que, na *Apologia*, é comum identificar o ceticismo pirrônico em Montaigne. Um dos campos que se adequam está nos exemplos usados por Montaigne relativos aos animais. Um dos caminhos usados para visualizar esse ceticismo em Montaigne está no fato de que ele, na *Apologia*, apresenta histórias fabulosas sobre animais sem que ele apresente nenhuma dúvida sobre a veracidade delas. Contudo, no capítulo *Da força da imaginação* (E I, 21), Montaigne também faz

uma descrição de eventos fantásticos relativos a animais. Porém, lá, Montaigne não crê nestes eventos. Montaigne os apresenta porque eles são passíveis de promover reflexão. Neste caso, o conhecimento é útil para promover ensaios. Sua verdade é deixada de lado. Como diz Montaigne:

Há autores cujo objetivo é relatar os acontecimentos. O meu, se conseguisse alcançá-lo, seria falar sobre o que pode acontecer. Com toda razão é permitido às escolas suporem similitudes, quando eles não as têm. Eu, entretanto, não faço assim, e desse lado ultrapasso em escrúpulo toda fidelidade histórica. Nos exemplos que aqui trago daquilo que ouvi, fiz ou disse, proibi-me de ousar alterar até as mais frívolas e inúteis circunstâncias. Minha consciência não falsifica um a minha ciência não sei (E I, 21, p. 157).

Hartle identifica nesse momento um dos grandes passos usados por Montaigne a partir do ceticismo para a criação da sua filosofia. Ela nos pergunta: se Montaigne está preocupado em tratar da explicação dos modos e motivos de nossas ações, como é possível ele não se importar com a verdade dos exemplos, mas apenas com sua possibilidade? Embora Montaigne traga exemplos fantásticos, ele ainda traz exemplos críveis. Por quê?

Hartle nos responde: O crível é o familiar. Não temos dificuldades de aceitar uma história extraordinária sobre alguém se essa história tiver alguma similaridade com o caráter dessa pessoa que já conhecemos: "o crível é, no todo, o familiar. Tendemos a acreditar ou aceitar como verdadeiro qualquer coisa esperada naquilo que já acreditamos ou aceitamos" (HARTLE, 2000, p. 79). Ou seja, se tivermos alguma predisposição para acreditar, acreditaremos. A nossa razão não é capaz de distinguir o que é verdadeiro, ela acredita ser o verdadeiro o que concorda com nossos hábitos¹⁷.

Os *Ensaio*s são cheios de histórias deste tipo, do começo ao fim. E essas histórias parecem ter a credulidade de Montaigne. Essas histórias são marcadas pela noção e compromisso do testemunho. Em *Da força da imaginação* (E I, 21), Montaigne não duvida do testemunho daqueles que apresentam eventos fantásticos. Hartle defende que Montaigne age assim por reconhecer que para o conhecimento dos

¹⁷ La Charité, ao definir o *jugement* como o ponto nodal da filosofia de Montaigne, reconhece esse mesmo caminho. A razão não distingue o que é o verdadeiro; se depender dela, cairá nos enganos do hábito. Aquele responsável por distinguir é o *jugement*. Em suas palavras: "o caráter 'suffisance', indispensável, para a utilização e alocação adequada da razão é o *jugement*. Razão explora e persegue a causa das coisas; o *jugement* procura a verdade" (LA CHARITÉ, 1968, p. 130).

modos de ser, tanto um evento verdadeiro quanto um evento fantástico, servem de análise e fundamento para alguma capacidade humana. Como ela diz: "no contexto desse ensaio, o testemunho fabuloso revela alguma capacidade humana, alguma possibilidade" (HARTLE, 2000, p. 82).

Outro capítulo onde isso ocorre é o *Defesa de Sêneca e de Plutarco* (E II, 32). Hartle argumenta que Montaigne defende Plutarco da crítica de Bodin sobre as histórias fabulosas que ele traz em seu livro. Essa defesa é feita porque, para Montaigne, a crítica de Bodin afirma que Plutarco tem uma falha de *judgement* por não saber diferenciar o possível do impossível, "falta de *judgement* é aqui identificado por Montaigne com a falha em distinguir entre o possível e o impossível" (HARTLE, 2000, p. 82).

O importante a observar é que a crítica de Montaigne não fala da natureza das coisas que Plutarco alega e que Bodin critica. Essa não é a seara de Montaigne, ele não é cientista para falar o que são as coisas, porém ele pode defender Plutarco na medida em que foca no *judgement*, pois este para ser avaliado não precisa comparar com as coisas mesmas, mas com a maneira que ele é pensado. Hartle está, nesse momento, trazendo a distinção que tentamos investigar de *manière* e *matières* e sua influência sobre o *judgement*.

A crítica de Bodin ao Plutarco é relativa ao garoto que teve a barriga dilacerada pela raposa que escondia embaixo da camisa. Para Bodin, isso é completamente inacreditável. Porém, Montaigne entende essa história como completamente crível. Isso porque, de acordo com ele, "[C] a história espartana está cheia de mil exemplos mais rudes e mais raros; encarando assim, ela é toda milagre" (E II, 32, p. 585).

Para Hartle, neste exemplo, Montaigne faz um movimento permeado em toda a sua obra: a ideia de que consideramos possível apenas aquilo que está próximo da nossa experiência. A utilidade do ceticismo consiste em alargar aquilo que consideramos nossa experiência ao começar a duvidar de nós mesmos e do que nós definimos como possível ou impossível.

De acordo com ela, Montaigne faz um movimento que é muito similar ao que fez Hume séculos depois ao defender a ideia de que a maneira para se aumentar a forma de conhecer a experiência humana consiste em confiar no testemunho humano. Para aumentar a credulidade sobre aquilo que é possível, é preciso estar aberto para o incomum da experiência relatada. Para ela, ambos estão solicitando que tenhamos uma confiança maior no testemunho humano para o engrandecimento de nossas

experiências e, com isso, não cometermos o erro de acreditar que o possível seja apenas aquilo que concorda com nossos sentidos e crenças. Hartle argumenta que Montaigne não quer que acreditemos em qualquer testemunha, mas que estejamos abertos para julgarmos os atos mais raros e mais extraordinários sem levarmos nosso padrão como o único verdadeiro. É um ato que visa o rebaixamento das pretensões da nossa razão. Como diz Hartle, o ceticismo de Montaigne visa uma educação da credulidade natural. Fugimos da crença de que o possível é apenas aquilo que nos é próximo.

Montaigne chega a esse juízo porque ele não julga o que é possível de acordo com o que ele mesmo possa fazer. Esse é o momento cético do movimento do pensamento de Montaigne [...] O ato cético admite a possibilidade do que é incomum para os padrões familiares de alguém (HARTLE, 2000, 84).

Sendo assim, o ato cético de Montaigne é o alargamento de sua credulidade. Sua abertura para o possível. Montaigne não estaria sendo um cético em sentido estrito, pois ele não aplicaria as ideias centrais do ceticismo. Por essas razões, segundo Hartle, o objetivo da filosofia de Montaigne não é a ataraxia.

Hartle entende que Montaigne não é cético, mas que ele tem um momento cético, uma transformação da dúvida e da suspensão do julgamento do ceticismo antigo como uma ferramenta para a abertura ao mundo. Essa é uma das principais atitudes da filosofia cética de Montaigne. O ceticismo de Montaigne é a abertura para o improvável, é o descolamento das noções de impossível com a de não familiar. Tendemos a dizer que algo é impossível porque não é familiar; o ceticismo de Montaigne é a quebra dessa conexão de ideias ao reconhecer que é uma relação de presunção e vaidade presumir que tudo aquilo que não é familiar é impossível.

O papel do ceticismo, o seu objetivo, é o de quebrar essa presunção natural. Sua função é a de promover uma sabedoria. Não tem o objetivo de ser uma discussão epistemológica. Diz Hartle: "é nossa presunção, o primeiro e mais persistente obstáculo para a sabedoria. É a presunção com a qual a atividade da filosofia deve primeiro chegar a um acordo e onde deve ocorrer o seu momento cético" (2000, p. 86). Reconhecendo o estranho no familiar, o ceticismo de Montaigne permite um julgamento sábio. Dessa forma, o ceticismo é uma atividade indispensável para a formação do *judgement* e o alcance da sabedoria. O ceticismo, entendido dessa forma no pensamento montaigneano, parece-nos mais compreensível quando olhamos o

todo da obra e a sua relação entre conteúdo e forma. Como dito por Hartle, o filosofar ensaístico de Montaigne não o faz hesitar sobre o inadmissível; sua filosofia ensaística, apesar da sua relação com o ceticismo, não promove uma teoria que suspende o julgamento perante as questões morais e/ou políticas.

Ao contrário do que defende Eva, Montaigne não tem crenças morais descritas meramente a partir do costume e da sua condição enquanto francês do século XVI. Na interpretação de Eva, o costume é tão imperioso e profundo que ele produz em nós um sono dogmático. "Nunca poderíamos dispor de uma garantia absoluta de que, ao julgarmos acerca do que seria natural ou racional, não seríamos enganados pelo costume. Por onde se deve concluir que tais juízos são sempre relativos" (EVA, 2007, p. 138). Nesse sentido, Montaigne estaria — às escondidas — a produzir uma filosofia relativista.

Contudo, não é isso que observamos na filosofia de Montaigne. Além do que ele nos apresenta sobre os arquétipos e a noção de moralidade em *Da crueldade* (E II, 11), como apresentamos anteriormente, ele nos diz o seguinte em *Da punição da covardia* (E I, 16):

Na verdade, é correto que se faça grande diferença entre as faltas que provêm de nossa fraqueza e as que provêm de nossa malícia. Pois nestas tendemos cientemente contra as regras da razão, que a natureza imprimiu em nós; e naquelas parece que podemos invocar como defesa essa mesma natureza, por nos ter deixado tão imperfeitos e falhos (E I, 16, p. 102, grifos nossos).

Essa passagem nos permite perceber como Montaigne tem uma ideia de que naturalmente sabemos o que é o certo e o que é o errado. A moralidade não tem uma origem social. Além dessa passagem, Montaigne comenta em *Da experiência* (E III, 13) a diferença entre as leis do povo e as leis morais, naquilo que entendemos ser um positivismo jurídico de Montaigne. Diz-nos Montaigne: "[B] ora, as leis conservam seu prestígio não por serem justas, mas porque são leis. Esse é o fundamento místico" (E III, 13, p. 433). Essa passagem não serve para a demonstração de que não existam leis morais, mas para denunciar a diferença daquilo que é legal em um Estado daquilo que é moralmente correto. Como diz Montaigne:

[A] Pois que aprove a Deus dotar-nos de uma certa capacidade de raciocínio, a fim de que, como os animais, não ficássemos servilmente sujeito às leis comuns, mas nelas nos aplicássemos por discernimento

e liberdade voluntária (E II, 08, p. 83).

Apesar do argumento teológico, Montaigne faz uma descrição importante sobre o animal humano: este recebeu de Deus alguma capacidade de raciocínio e deve utilizá-lo para os melhores fins. Perceber que as leis são leis não porque são justas, mas porque são leis, permite ao animal humano uma autonomia moral maior e não o reconhecimento de um relativismo moral absoluto. Essa autonomia serve, inclusive, para um ato de rebeldia contra o Estado, se esse for injusto com suas cobranças perante nós. Montaigne diz que ele se recusaria a apresentar-se a um tribunal se fosse necessário apresentar-se a um tão vicioso como o era de sua época:

Cheguei ao ponto em que, como Alcibíades, se puder, jamais me apresentarei diante de homem que decida a respeito de minha cabeça, onde minha honra e minha vida dependam mais da industriiosidade e do zelo de meu procurador do que de minha inocência (E III, 13, p. 432).

Além disso, ele nos diz que se as leis francesas oferecessem a Montaigne uma vida que impedisse sua liberdade, ele fugiria e abandonaria a França.

Se aquelas [as leis] a quem sirvo me ameaçassem simplesmente a ponta do dedo, iria incontinenti encontrar outras, onde quer que fosse. Toda minha pobre prudência, nestas guerras civis em que estamos, empenha-se para que elas não interrompam minha liberdade de ir e vir (E III, 13, p. 433).

Ou seja, a interpretação de um relativismo moral, especialmente como consequência de um ceticismo em sentido estrito, não é cabida na filosofia montaigneana. Se lembrarmos que a filosofia cética indica em sua ética que uma das suas classes morais são, entre outras, a obediência à lei, temos mais um argumento para identificarmos como há uma forte contradição entre aquilo que fala Montaigne e os princípios da doutrina cética. A dúvida montaigneana não promove o relativismo moral.

Como dito em Dictionnaire de Montaigne: "Montaigne teme especialmente expor o homem ao relativismo moral. Nesse sentido, a dúvida montaigniana não conduz ao 'niilismo filosófico', nem constitui a 'pré-história' do niilismo contemporâneo" (PANICHI, 2004, p. 688). Entendemos que a filosofia cética e sua consequência relativista impede o essencial da filosofia ensaística: a formação do jugement. Como

diz Montaigne:

[A] O que nos dirá então nessa contingência a filosofia? Que sigamos as leis de nosso país? Ou seja, esse mar flutuante das opiniões de um povo ou de um príncipe, que me pintarão a justiça com tantas cores e a reformarão em tantas faces quantas mudanças de paixão houver neles? Não posso ter o julgamento [judgement] tão flexível (E II, 12, p. 370–371).

A suspensão do juízo enquanto uma etapa para a filosofia ensaística também é apresentada por outro comentarista: La Charité. Ele argumenta que o objeto do *judgement* e do ensaio é o conhecimento humano em todas as suas formas, seja o psicológico ou o moral. Aquilo que escapa é o que está relativo a Deus (LA CHARITÉ, 1968, p. 31).

Montaigne diz, em uma das passagens do seu ceticismo: "em muitas coisas da mesma categoria que ultrapassam nosso conhecimento, sou de opinião que suspendamos nosso *judgement* tanto para rejeitar como para aceitar" (E III, 11, p. 368). Como o ensaio é a aplicação e aprimoramento do *judgement*, seguindo as trilhas do que foi proposto por La Charité, essa passagem nos recomenda que a suspensão do julgamento seja o da faculdade natural, o *judgement*, isto é, não procurar a formação moral discutindo questões relativas a Deus, isto é, questões metafísicas. É preciso que foque na experiência.

Nessa passagem Montaigne não está nos recomendando a suspensão dos juízos tais quais os cétricos produziam. Nesse sentido, sua suspensão se dá apenas nos assuntos sobrenaturais que vão muito além de nossa alçada. Isso significa que para o aprimoramento pessoal, questões transcendentais — como a ideia de Deus — são improdutivas. Elas não expõem nem entram em contato com aquilo que importa: a experiência das ações humanas.

Seguindo a mesma linha argumentativa apresentada anteriormente sobre o conceito de *discours*¹⁸, a metafísica é recusada como um caminho de autoconhecimento por Montaigne porque ela é dada como um conceito vazio. Contudo, sobre Deus é preciso fazer algumas qualificações. As questões metafísicas-religiosas de Montaigne são marcadas pelo conceito de fé. Não se acredita em Deus pela via do conhecimento, mas pela via da fé. Da obediência pura. Contudo, o ensaiar

¹⁸ Rever seção 1.3.2. *Os Arquétipos Humanos e a Filosofia Imprevedida e Fortuita*.

é um processo de conquista de autonomia. Como diz Montaigne:

[A] Se filosofar é duvidar, como se diz, com mais forte razão entreter-se com ninharias e fantasiar, como faço, deve ser duvidar. Pois cabe aos aprendizes inquirirem e debater, e ao catedrático resolver. Meu catedrático é a autoridade da vontade divina, que nos rege sem oposição, e cuja posição está acima dessas humanas e vãs contestações (E II, 03, p. 29).

Os *Ensaíos* são o campo dessas "humanas e vãs contestações", a tentativa de formar a autonomia, o *jugement*, a partir das experiências humanas e não das ideias metafísicas. É por isso que ambos os campos se tornam incompatíveis. Com relação à questão religiosa, compreendemos esse problema similarmente ao que expôs La Charité. Ao discutir os limites do *jugement*, ele entende que essa faculdade não dialoga nem com o transcendental, nem com as instituições sociais.

La Charité argumenta que, quando Montaigne propõe a ideia de um *jugement* bem formado em relação às instituições (políticas, especialmente) ou em relação a Deus, é a formação do *jugement* de um homem sensato (LA CHARITÉ, 1968, p. 52). De acordo com La Charité, o pensamento ensaístico lida com questões de pequenos danos e que causam poucos impactos na sociedade, visto que questões maiores demandam a sensatez de não opinar. La Charité argumenta que o pensamento de Montaigne promove uma subordinação perante as grandes instituições e o *jugement* deve evitar refletir e pensar sobre. O *jugement* é a atitude de aceitar algo em detrimento de outra coisa; sendo assim, as grandes instituições devem ser evitadas de serem avaliadas por esse padrão. Devemos, nesse caso, apenas obedecer.

La Charité utiliza a história presente em *Dos Coxos* (E III, 11, p. 368) sobre os rapazes que enganaram um vilarejo que moravam fingindo serem espíritos divinos. Nessa história, Montaigne diz que em casos semelhantes, quando a dúvida é razoável, é preciso suspender o julgamento para aceitar ou rejeitar. Com isso, La Charité abona a ideia de que o *jugement* não lida com Deus e é aí que devemos suspender nosso julgamento.

Há manifestações que escapam da capacidade de julgar do homem. Um milagre ou uma fraude que finge ser um milagre não é um teste próprio para o julgamento; até uma experiência pessoal dessa natureza é uma má preparação para a determinação da verdade ou da falsidade. O julgamento deve reconhecer que certas áreas das experiências excedem sua habilidade de entender (LA CHARITÉ,

1968, p. 53-54).

Refletir e pensar sobre Deus não permitirá que alcancemos o objetivo principal da filosofia ensaística: o autoconhecimento. Contudo, é importante adicionar que não concordamos completamente com a obediência às instituições sociais. Embora Montaigne seja um filósofo que coloque a obediência como uma grande virtude, e a desobediência como um dos maiores males de seu tempo, isso não leva a concluir que a obediência às instituições sociais é total.

O limite da obediência às instituições sociais reside na liberdade individual. Quando obedecer significa cessamento da própria liberdade, como vimos, Montaigne fugiria. "Toda minha pobre prudência, nestas guerras civis em que estamos, empenha-se para que elas não interrompam minha liberdade de ir e vir" (E III, 13, p. 433). Ou seja, a obediência às instituições sociais proposta por Montaigne, como vimos nas citações anteriores dessa mesma seção, é aquela que se resume ao dever cívico e não ao dever moral:

[C] Se seu preceptor seguir minha opinião, ele lhe formará a vontade para ser um servidor muito leal de seu príncipe e muito afeiçoado e muito corajoso; mas lhe esfriará o desejo de prender-se a ele de outra forma que não por um dever cívico (E I, 26, p. 232).

Por esse mesmo motivo, a verdade enquanto conceito universal, isto é, metafísica, é recusada pela sabedoria de Montaigne. A procura dela como resposta solucionadora de todas as questões humanas também atrapalha o objetivo de alcançar o autoconhecimento. Isto porque as ações da vida prática demandam uma fluidez, um jogo de cintura para adequar-se em vários momentos, serviço que será oferecido por um *judgement* bem formado. Sendo assim, esse é um serviço que uma verdade universal não pode oferecer.

Algo ser útil para a sabedoria de Montaigne não necessariamente é útil para a sabedoria de outros indivíduos, pois uma resposta não conseguiria abarcar todas as condições que a vida prática impõe. Por esse motivo, a importância da compreensão de um método. A sabedoria, portanto, não precisa estar atrelada àquilo que a verdade pregaria para a maioria dos homens, pois esse método é focado para sabedorias particulares onde cada indivíduo precisa formar seu *judgement* e viver sob suas próprias pernas. Isso ocorre porque *Ensaíos* é um livro dedicado para a formação de indivíduos preocupados com a sua vida privada, pois ela é compreendida como uma

instância completamente distinta da vida pública e, por essa razão, pode se utilizar de outro ideal que não mais o ideal do verdadeiro e do falso.

Montaigne não é homem público, não precisa decidir sobre o curso do mundo, pode apenas ensaiar sobre o curso de sua vida. O ensaio é relacionado à sua vida pessoal e privada. Se Montaigne estivesse dedicado à vida pública, precisaria se preocupar com conhecimentos atrelados à maioria dos homens e que se aproximassem, portanto, mais do conceito de verdade como algo universal. Contudo, Montaigne dedicou-se à vida pública, foi obrigado a ser prefeito, mas essa parte de sua vida é pouco trazida para o essencial da obra *Ensaaios* e para a atividade da filosofia ensaística. O autoconhecimento também é um retorno e uma dedicação a si, e isso significa um abandono da vida pública — que não significa um abandono do mundo e dos outros. A apresentação dos *Ensaaios* não é a exposição de Montaigne prefeito nem Montaigne enquanto conselheiro dos reis, mas de sua individualidade inteira e de como lidou com essas situações quando exigido. Nas palavras de Montaigne: "quero que me vejam aqui em minha maneira simples, natural e habitual, sem apuro e artifício: pois é a mim que pinto" (E I, AO LEITOR, p. 4).

Entretanto, a filosofia ensaística impõe a recusa da vida pública porque ela é a recusa da vida baseada nos outros ao recusar dedicar-se integralmente à busca da honra ou a servir sua nação — coisas que não estão ligadas à individualidade daquele que almeja refletir sobre a existência a partir da filosofia ensaística. Como diz Montaigne: "[B] consegui ocupar-me de funções públicas sem me separar de mim nem a espessura de uma unha [C] e dar-me aos outros sem me furtar a mim mesmo" (E III, 10, p. 335). Ou seja, para isso ser possível, já é necessário um domínio de autoconhecimento muito grande, caso contrário não seria possível saber seus limites nem como se aplicar na vida pública sem violentar a si próprio e sua própria consciência. O autoconhecimento apresentado por Montaigne, preocupado com a medida que devemos nos emprestar aos outros, só aparece ao levar em conta um indivíduo já iniciado na tarefa do autoconhecimento.

Por essa razão, o importante consiste em pensar da maneira correta para agir de acordo consigo e sua consciência. Montaigne quer emular no ideal da verdade o mesmo defendido no ideal da sabedoria, a saber, que sermos *sages* depende de nós e nossas escolhas, mas sermos bem-sucedidos depende mais da fortuna. Isso significa que estarmos na posse da *manière* é algo que depende de nós, mas estarmos em posse da verdade não depende. "[A] Um homem de bons costumes pode

ter ideias errôneas e um homem mau pode pregar a verdade — até mesmo quem não acredita nela" (E II, 31, p. 574). Ou seja, devemos preocupar-nos em aprimorar nossas faculdades internas — o *judgement* — para quando o mundo exigir de nós a capacidade de bem julgar, estarmos preparados.

4 ENSAIO E CONFÉRENCE COMO FORMAÇÃO DA SABEDORIA DE VIDA E A QUESTÃO DA FORMAÇÃO MORAL

Como enunciado no capítulo anterior, nosso propósito consiste em investigar o conceito de *manière* proposto por Montaigne no capítulo Da Arte da Conversação. Sendo assim, nossa interpretação propõe que, com o esclarecimento do que significa a *manière du dire*, conseguiremos entender melhor o conceito de ensaio, pois ambos são produtos e produtores do *jugement*. Por isso, o primeiro passo dessa investigação reside no olhar detalhado da própria palavra *conférence* nos *Ensaíos*. Se pesquisarmos a palavra *conférence* na obra de Montaigne, encontramos que ela foi usada 13 vezes¹⁹.

A primeira vez ocorre no capítulo *Dos mentirosos* (E I, 09). Neste caso, *conférence* é traduzida por convivência, tradução brasileira de Rosemary Costhek Abílio presente na edição da Editora Martins Fontes. Vejamos: "filha do rei da Dinamarca e atualmente viúva herdeira de Lorraine, não podia, sem grande prejuízo seu, demonstrar que tinha qualquer entendimento e convivência [*conférence*] conosco" (E I, 09, p. 52).

A segunda vez ocorre no capítulo *Uma característica de alguns embaixadores* (E I, 17). Vejamos: "E Crasso, ao escrever para um homem do ramo e informá-lo do uso a que destinava aquele mastro, não parecia estar consultando [entrar em conference] seu parecer e convidando-o a interpor sua opinião pessoal?" (E I, 17, p. 109). Neste caso, a palavra é traduzida por consultando.

A terceira vez ocorre no capítulo *Da amizade* (E I, 28). Neste caso, a palavra é traduzida por frequentação (E I, 28, p. 278). Essa passagem torna-se muito interessante, ao levar em conta ela inteira. Vejamos: "acresce que para dizer a verdade a capacidade habitual das mulheres não é para corresponder à frequentação [*conférence*] e comunicação que alimentam essa sagrada juntura [a amizade]" (ibid.).

Apesar dessa passagem ser traduzida como frequentação, é profundamente relevante para os nossos propósitos o uso dela por Montaigne, pois indica que a *conférence* assemelha-se ao projeto do pensar. Montaigne estaria repetindo o lugar

¹⁹ Para alcançarmos esse resultado, abrimos o "*L'Exemplaire de Bordeaux*", digitalizado pelo *The Montaigne Project* organizado pela Universidade de Chicago, Illinois, Estados Unidos da América. Fomos na área de pesquisa e pesquisamos a palavra "*conférence*". Acesso em 06/07/2024. Link: <https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>.

comum sobre a incapacidade da mulher de pensar²⁰ para poder praticar a *conférence*. Para a mulher é proibido o acesso à *conférence* e às amizades, pois elas expõem a própria ausência de pensamento necessária para a manutenção das atividades intelectuais. Independente de sabermos que a causa desse fenômeno está no fato de que foi negado o acesso à educação para as mulheres e, portanto, do desenvolvimento das suas capacidades intelectuais, é fundamental, para nossos propósitos, a relação entre *conférence* e pensar. Ou seja, como tentamos investigar nessa dissertação, *conférer* terá a mesma estrutura que pensar e, portanto, ensaiar.

A quarta citação usada por Montaigne ocorrerá no capítulo *De três relacionamentos* (E III, 03). Neste caso, *conférence* é traduzida por conversação. Vejamos:

Os homens cuja sociedade e familiaridade procuro são os chamados homens honestos e de talento [*honnestes et habiles hommes*]: a imagem destes desgosta-me dos outros. Pensando bem, essa é a mais rara de nossas formas, e forma que se deve principalmente à natureza. A finalidade desse comércio é simplesmente a intimidade, frequência e conversação [*conférence*]: o exercício das almas, sem outro fruto (E III, 03, p. 56-57).

Essa citação também se enquadra como um momento de especial atenção para os propósitos de nossa investigação. Considerando o discutido sobre a filosofia no capítulo anterior, conseguimos dispor de elementos mais adequados para compreender os termos. A "forma mais rara" remete ao que discutimos anteriormente sobre a aristocracia montaigneana e os arquétipos humanos. Nesses arquétipos, dos

²⁰ Neste caso, Montaigne fala da mulher em geral, porém sabemos que ele não excluirá as mulheres do seu convívio. Diversos ensaios são dedicados a mulheres nobres contemporâneas dele, além de que no capítulo *De três bons relacionamentos* (E III, 03), após comentar sobre a importância dos homens honestos – aqueles que nos oferecem uma boa *conférence* –, ele diz sobre o bom convívio com as mulheres honestas, vejamos: "Também é para mim um doce convívio o das mulheres honestas" (E III, 03, p. 57). Para compreendermos melhor o ponto de Montaigne sem o devido anacronismo ao avaliá-lo e julgá-lo, é preciso que avaliemos as condições históricas e sociológicas que as mulheres eram submetidas e que as levavam a ter esse comportamento de "pouco pensamento" que Montaigne descreve, a saber: a ausência quase que absoluta do acesso das mulheres à educação; a construção ideológica durante séculos de que a mulher não devia pensar e que isso era papel apenas para homens; a imposição da mulher apenas em ambientes domésticos para serem mães e organizadoras da casa, ou em ambientes religiosos – como mosteiros – para aquelas que não suportavam essa vida; as exceções de mulheres educadas ocorriam quando o próprio ambiente religioso as permitiam estar em um local para uso da razão – como é o caso de diversas escritoras antigas que produziram obras com profundas questões filosófico-teológicas, pois, nas questões de religião, elas conseguiam se justificar enquanto seres capazes de pensamento, visto que a fé e o místico lhes davam legitimidade para pensar, entre outros fatores. Sobre esses assuntos, com maiores detalhamentos, Gerda Lerner: *A criação do patriarcado* (2019) e *A criação da consciência feminista* (2022).

quais chamamos atenção, Montaigne produz uma constante relação paradoxal. Defende que esses homens raros devem sua forma da natureza, porém comenta sobre a importância da educação para sua formação. Ou seja, para resolver esse paradoxo, Montaigne vê na educação de seu tempo tamanha corrupção do *jugement* com as *sciences* que, aqueles que não repetem esse padrão, parecem seres com uma natureza excepcional que resistiu à corrupção.

Este mesmo capítulo reflete esses questionamentos e essa estrutura à medida que Montaigne discute esses assuntos. Antes de definir que procura esses tipos de homens, Montaigne diz o seguinte: "citam Platão e São Tomás em coisas para os quais o primeiro que aparecesse serviria igualmente bem de testemunha. A *science* que não conseguiu chegar-lhes à alma permaneceu-lhes na língua" (E III, 03, p. 54, grifos nossos). Essa passagem é profundamente interessante, para além do propósito inicial, pois ela retoma a utilidade do ceticismo a partir daquilo que Hartle ensina, a saber, a extensividade da credulidade humana a partir de diversos testemunhos. Os esquemas ternários utilizados por Montaigne tendem a mirar a formação desse tipo de *gentilhomme*.

Além disso, é importante lembrarmos que a utilização de honesto por Montaigne mira um lugar profundo na filosofia, a saber, de que o reconhecimento do mal faz com que o sujeito pare de ser vicioso. Pois, poderíamos pensar, que importa o *gentilhomme* em uma *conférence*? Importaria que o sujeito soubesse portar-se e, conseqüentemente, produzir o "exercício das almas, sem outro fruto". Porém, para Montaigne, um sujeito erudito que não desaprendeu o mal comporta-se de forma desadequada, sem ordem, em uma *conférence*. Neste mesmo capítulo, se retornarmos uma página, teremos a seguinte passagem: "os eruditos [*savants*] costumam tropeçar nessa pedra. Eles sempre fazem alarde de sua maestria e semeiam seus livros por toda parte" (E III, 03, p. 53). Se remetermos sobre a diferença entre o vulgo e o *gentilhomme*, modelo que a filosofia de Montaigne mira, temos uma interessante exposição feita por La Charité.

Deixados sobre suas próprias capacidades, o "vulgaire" parece incapaz de julgamento; eles se juntem e deixam o acaso decidir o seu desígnio. Ao discutir as inadequações do julgamento deles, Montaigne demonstra uma aguda compreensão da psicologia da multidão. O instinto de ovelha, o opróbrio de julgar por si, está dentro de todos os homens. Como o conhecimento do mundo de Montaigne aumentou, ele tende a suavizar seus ataques sobre o "vulgaire". Diferenças entre

o “honnête homme” e o “vulgaire” diminuem consideravelmente. Na verdade, as vezes, o “vulgaire” parece demandar mais respeito e preocupação da filosofia de Montaigne. Depois de 1588, Montaigne argumentará que “*nous sommes tous du vulgaire*” (E II, 12, 554). Um lento, mas contante processo de nivelamento marca o a jornada de Montaigne através dos anos. Julgamento pode ser uniformemente estúpido; ocasionalmente, o auge do vício e da estupidez causa mais danos permanentes ao “honnête homme” do que ao “vulgaire” (LA CHARITÉ, 1968, p. 44).

Como observa La Charité, a filosofia de Montaigne tem uma visão dupla sobre o vulgo. Isso ocorre porque a utilização do qualificativo honesto fará Montaigne reconhecer, à medida que ele conhece mais sobre o mundo, que há mais honestidade no vulgo do que nos eruditos e, por isso, o conceito de *gentilhomme* alarga-se para abarcar uma forma que não inclui apenas a posse das *sciences*, pois ela pode indicar uma memória cheia, mas a maneira como se lida com elas, mesmo que seja em sua ausência. Como dissemos anteriormente, o *vulgaire* pode representar o *jugement* bem formado. E um indivíduo com *jugement* bem formado pode ser “corrompido” se deixar de utilizar seu *jugement* adequadamente ao não pensar criticamente. Como citado anteriormente, é a faca de dois gumes da razão.

A quinta citação ocorre no capítulo *Sobre versos de Virgílio* (E III, 05). *Conférence* é traduzida por relações. Vejamos: “[B] ora, nada tem de generoso quem pode receber prazer quando não o dá: é uma alma vil, que quer dever tudo e que se apraz em alimentar relações [*conférence*] com as pessoas para as quais é uma carga” (E III, 05, p. 163).

Interessante observar como a *conférence* nesse caso está ligada na relação sexual. Montaigne tem uma visão sobre as relações sexuais que inova até em nossos dias atuais: uma relação sexual que seja por obrigação, isto é, por imposição de uma das partes, é uma relação vil, como ele diz nesse caso. Nessa mesma parte deste capítulo, ao continuar o assunto, é escrito o seguinte: “[B] se elas não nos podem fazer o bem a não ser por piedade, prefiro não viver a viver de esmola” (E III, 05, p. 163-164).

Ou seja, para o amor com as mulheres também é importante o modelo da *conférence*, a saber, a relação livre e sem sujeição. Uma relação amorosa que apenas cumpre a função de gozo do corpo é uma relação simplória, bruta e desinteressante. É preciso, como dito por Montaigne, o funcionamento do corpo com a alma. Da mesma forma que na *conférence*, Montaigne percebe que ela não pode vir de uma relação de

obrigação nem de sujeição. É preciso que os participantes se dediquem por inteiro, com desejo²¹, para que ocorra “[B] o mais proveitoso e natural exercício de nosso espírito” (E III, 08, p. 205). A *conférence* visa a união, como no ensaiar, do corpo com a alma, a produção dos serviços mútuos. “[B] Com que proveito desmembramos em divórcio uma estrutura tecida com tão cerrada e fraternal correspondência? Ao contrário, reatemo-la por serviços mútuos” (E III, 13 p. 498). Ou seja, como diz Montaigne em uma das passagens mais bonitas de todo *Ensaaios*:

Mas eu, de condição mista, grosseiro, não posso apegar-me tão inteiramente a esse único objeto [os objetos oriundos apenas da imaginação]; tão simples que não me deixo levar pesadamente pelos prazeres atuais da lei humana e geral, intelectualmente sensíveis, sensivelmente intelectuais (E III, 13, p. 487, grifos nossos).

As outras 8 citações ocorreram todas no capítulo *Da Arte da Conversação* (E III, 08). Elas são traduzidas como: conversação, 7 vezes; conversar, 1 vez. Ou seja, como vimos, *conférence* acompanha as possíveis traduções: convivência, consultar, frequentação, conversação, relação e conversar. Apenas esses dados já seriam um indício da dificuldade presente nessa palavra e de como elas promovem uma constante relação com os termos propostos por nós até então, a saber, os arquétipos, a *science*, o *jugement* e outros. Se formos olhar para os comentadores, essa dificuldade também é presente. Szabari defende que a tradução dessa palavra deve ser a de debate. Ela diz o seguinte:

Contrário a alguns tradutores ingleses de Montaigne, nós argumentamos que “*conférence*” ao invés de ser traduzida como “conversação”, deve ser como “debate”, uma troca estritamente polêmica. O debate é um gênero popular entre os humanistas da renascença e Montaigne demonstra ser um destes pensadores mais sofisticados (SZABARI, 2001, p. 1003).

Se formos para o *Dictionnaire de Montaigne*, é explicado que *conférence* tem um valor duplo em Montaigne: o epistemológico, que explica uma metodologia de

²¹ Essa dimensão do *desejo* é dita por Montaigne como parte de uma *conférence*. Ele escreve: “[B] precisamos fortalecer o ouvido e endurecê-lo contra essa fragilidade do tom cerimonioso das palavras. Aprecio uma convivência e familiaridade forte e viril, uma amizade que se compraza na rudeza e vigor de seu comércio, como o amor nas mordidas e arranhões sangrentos” (E III, 08, p. 208, grifos nossos). Ou seja, da mesma forma que a relação amorosa se espelha na *conférence*, também se espelha na relação amorosa. O corpo ensina à alma como se deve viver seus *prazeres*. A alma ensina ao corpo como manter-se em *ordem*.

pensamento, e um antropológico e sociológico. Além disso, se formos olhar para a filologia, a própria origem latina da palavra pensar é derivada de *poiser*. E *conférer* consiste em *poiser et connoistre* a verdade. Montaigne é consciente dessa relação (COUTURAS, 2004, p. 190). Por esse motivo, a própria noção de *conférence* é polissêmica. Montaigne adota a polissemia da palavra *conférer*. Essa polissemia apresenta a ideia de que o pensamento e o conhecimento são dialógicos, isto é, a construção de pensamento a partir da forma do diálogo.

Montaigne propõe um modelo dialógico de conhecimento e de pensamento. Ele adota a polissemia do termo *conférer*. Essa polissemia é, na mesma forma, saber, julgar, exercer o julgamento, criticar, ler, escrever, interpretar um texto (COUTURAS, 2004, p. 191).

Tanto Szabari quanto o Dictionnaire de Montaigne nos apresentam a questão de como a *conférence* é marcada por uma metodologia. Ou seja, para *conférer* é preciso investigar os meios, como diz Montaigne: "não prejudicamos o assunto quando o deixamos para examinar o meio de tratá-lo" (E III, 08, p. 210). Partindo dessa noção, Fumaroli apresenta essa mesma compreensão: a arte da conversação é o *discours* do método de Montaigne, como já dito anteriormente. Embora Montaigne esteja preocupado com uma sabedoria de vida, essa não pode se erradicar de uma pesquisa sobre a natureza das coisas nem de uma pesquisa sobre as naturezas humanas. "A arte da conferência é uma arte de pensar na medida humana" (FUMAROLI, 2004, p. XIII). A causa dessa relação está no fato de que o vício é consequência da ignorância, e a busca do autoconhecimento é a mesma da virtude. Uma parte importante da sabedoria consiste em desaprender o mal. Porém, Montaigne não quer se evadir da condição humana. O ceticismo de Montaigne faz com que ele sempre mais atento para os erros e falhas da razão humana.

Fumaroli também identifica a dificuldade de traduzir a palavra *conférence*: "Montaigne preferiu a palavra '*conférence*' cuja semântica em francês joga, muito felizmente para o seu escopo, ao mesmo tempo com '*conversation*' e com '*comparaison*'" (FUMAROLI, 2004, p. XII-XIII). Fumaroli escreve que Montaigne poderia ter escrito *conversation*, pois era um termo usado em sua época. Contudo, ele preferiu a palavra *conférence*, pois ela permite um outro tipo de jogo com as palavras *conversation* e *comparaison*. A comparação é uma etapa muito importante quando se olha para a *conférence* e a própria atividade do ensaiar, pois é um dos núcleos da

atividade filosófica montaigneana. Ou seja, "Montaigne avança, sem dúvida, mas sempre se voltando, olhando para a direita e para a esquerda, para trás e para a frente, para cima e para baixo, para comparar o que ve e comparar-se ao que ve" (FUMAROLI, 2004, p. XVII). Seguindo essa multiplicidade da polissemia de *conférer* usada por Montaigne, nosso propósito será o de investigar como essa palavra está atrelada ao método do pensamento de Montaigne e como esse método também é o presente na própria atividade do ensaio.

4.1 ENSAIO E CONFÉRENCE COMO PRODUTOS E PRODUTORES DO JUGEMENT

A filosofia montaigneana tem, em sua principal função, a *sagesse*. "[A] mesmo que pudéssemos ser *savants* com o *savoir* de outrem, pelo menos *sages* só podemos ser com nossa própria *sagesse*" (E I, 25, p. 206). Sendo assim, o grande propósito da vida é a formação do *jugement*. Para esse propósito, tanto o ensaiar quanto a *conférence* são ferramentas essenciais. Ambas as ferramentas levam para a ordem, importante virtude para compreensão do comportamento do sábio montaigneano.

Essa sabedoria consiste em harmonia. É preciso moderar nossa vida para que ela alcance a justa medida entre aquilo que diz a alma e o corpo. Esta sabedoria montaigneana é entendida a partir da moderação. Na relação que não é excessiva, seja do que vem do corpo sobre a alma ou da alma sobre o corpo. Nem os prazeres e as obrigações do corpo se tornarão os únicos que importam, nem os prazeres e as obrigações da alma se tornarão os únicos que importam. A pintura de si é a expressão de uma sabedoria que é também criadora de si e não apenas repetidora de ideais alheios.

Uma maneira de exemplificar o lado produtor da formação do *jugement* é quando nos deparamos, em *Da Arte da Conversação* (E III, 08), com a defesa da desimportância da vitória em uma *conférence*. "[B] Importa-me pouco a matéria, as opiniões me são iguais e a vitória no assunto me é quase indiferente" (E III, 08, p. 210). Ou seja, não importa estar certo, não importa vencer o outro no debate, mas importa vencer a si próprio.

Querubini (2012) comenta sobre esse fenômeno e chama a atenção para o fato de que importa mais a vitória sobre si mesmo do que sobre os outros. A *conférence* com alguém mais forte, como Montaigne anuncia ser esta sua preferência, pode trazer a derrota em comparação aos outros, mas a vitória sobre si mesmo. Se nossa hipótese

estiver correta de que o vício é uma ignorância de um bem, então o autoconhecimento deve percorrer o caminho da virtude. Sendo assim, sua preocupação é a da formação de si, do judgement, e não da formação em comparação aos outros.

Montaigne percebe que tentar ser melhor do que se era envolve uma melhora real e não aparente. Para se comparar aos outros e ser melhor que eles, basta treinar a memória e mostrar erudição. A plateia de vulgos, da qual não sabe diferenciar nem avaliar nada com justiça, dará a vitória para quem mostrar-se com uma aparência mais adequada – para quem vestir a máscara mais bonita, para quem dissimular melhor – , embora o real, aquilo que importa verdadeiramente, não tenha dado um passo adiante. Não importa que alguém saiba mais que outrem, mas que esse alguém saiba mais que si mesmo, e esse conhecimento traga, como consequência, a melhora de si próprio.

Importa adicionar que a leitura de Querubini deste mesmo capítulo leva Montaigne para o ceticismo. Querubini também identifica, como nós, uma união entre a *conférence* – a partir do fenômeno da *manière* – com o ensaiar, o propósito geral da obra de Montaigne. "o esclarecimento da *manière* que aí se propõe ajuda a lançar alguma luz sobre a significação do ensaio como forma a um só tempo de pensamento e de escrita" (QUERUBINI, 2012, p. 580). Como ele irá defender, a *conférence* é devidamente compreendida após o reconhecimento de sua vinculação ao ceticismo. Diz Querubini: "a 'liberdade e facilidade' na *conférence*, vemos, assentam no desenraizamento das opiniões operado neste passo, claramente, por uma vinculação ao Ceticismo" (QUERUBINI, 2012, p. 582).

Nossa principal discordância, além da compreensão cética, está no fato de que, para Querubini, quando Montaigne fala de ordem ele fala sobre como dizer bem, portanto de uma condução do pensamento adequada que não é vista nos *sots*, mas é percebida nos *hommes suffisants*. Querubini, ao comentar sobre a passagem em que Montaigne cita Sócrates (E III, 08, p. 213), irá dizer que, para Montaigne, o objetivo de Sócrates não é apenas mostrar que os seus adversários estão sob o erro das opiniões, mas para instruí-los. Diz Querubini: "Sócrates já não ensina o erro de opinião sobre as matérias, realizando o parto que traz à luz aquele que irá engajar-se no estudo das realidades verdadeiras, mas o que imporá ao espírito a exigência interna de ordenação" (QUERUBINI, 2012, p. 585-586). Sendo assim, aquilo que Montaigne quer chamar atenção, é o foco para uma forma de condução de pensamento inadequada promovida por aqueles que são seus contemporâneos.

Porém, para Querubini, esse ensinamento se resume na prática da zétesis que leva para os exercícios do juízo. Adequado à forma de pensar, alcançaria a ordem. A ordem consistiria, em um dos termos que integram as qualidades da *manière*. Os termos principais são a (i) prudência, a (ii) suficiência e a (iii) ordem. Além desses, há outros elementos, mas menos importantes (QUERUBINI, 2012, p. 588). Dessa forma, o ensinamento de Montaigne vai em direção ao dizer bem, qualidade imprescindível do homem superior.

Contudo, para nós, Montaigne não fala apenas sobre uma arte de conversar. Fala, especialmente, sobre uma arte de formação de si. A *conférence*, nessa formação de si, consiste em ser mais uma ferramenta. Nossa diferença está em não identificar neste capítulo uma educação para dizer bem, mas uma educação para pensar bem e, como o caminho do autoconhecimento é o da virtude, por consequência, um caminho para agir com virtude, isto é, com ordem. Sendo assim, por consequência, dirá bem. A forma que ele diz refletirá, portanto, seu caráter.

Dessa forma, a ordem não é uma característica da *manière*, mas uma virtude que norteia o sujeito. Querubini alega o erro da condução de pensamento e de uma reeducação de Montaigne que qualifica para uma ordem. Porém, o que se deixa passar é que a ordem não consiste, apenas, numa característica daqueles que falam adequadamente, mas em uma virtude que norteia o sujeito. Isso ocorre porque Montaigne, como Sócrates, irá repetir a ideia de que o vício é uma ignorância do bem. À medida que conhece o certo, o bem adequa-se no sujeito. E como sei que ele conheceu? Conferindo em seu *jugement* se ele está em posse do bem, ou seja, se age de forma ordenada: "as vidas mais belas são, para meu gosto, as que se conformam ao modelo comum e humano, com ordem, mas sem milagre e sem extravagância" (E III, 13, p. 501, grifos nossos).

Se ele tem a posse de um saber, mas esse não afeta seu comportamento, ou seja, se age sem ordem, então ele não afetou seu *jugement*, apenas sua memória. Por isso, tornam-se tão importantes as declarações de Montaigne de que ele procura os homens honestos. Os homens honestos são aqueles "afáveis, de conversação agradável; cultos" (E III, 03, p. 56, nota 34). A mistura da honestidade, um bem moral, com a conversa agradável, um bem intelectual em vez de moral, tem sua compreensão adequada à medida que se percebe que, para Montaigne, o caminho da virtude é o mesmo caminho do autoconhecimento.

Sendo assim, o principal ensinamento da *conférence* é o de uma reeducação

daquilo que é importante. Quando o sujeito participa de uma conférence, e de tudo mais na vida, não deve se preocupar em ser o vencedor, mas em sair melhor do que entrou. Por isso a importância de procurar quem sabe melhor sobre os assuntos. Também não importa em possuir a verdade. Repetindo a passagem já citada anteriormente: "[B] Todo homem pode falar verdadeiramente, mas falar ordenadamente, com sagacidade [*prudement*] e competência, poucos homens podem" (E III, 08, p. 214, grifos nossos).

Nessa passagem, Montaigne fala da importância de dizer bem. Porém, é importante observar que nela, Montaigne não diz que quem fala o falso pode agir bem ou de acordo com a *manière*, pois a falsidade leva consigo própria a tolice, pois ela consiste em uma ignorância que leva, portanto, a um vício. É impossível falar mentiras e agir bem de qualquer maneira. Porém, como um relógio quebrado que acerta a hora duas vezes por dia, é possível falar a verdade, mas ser um tolo. Por isso, é importante fugir da tolice. Ou seja, é preciso querer ser melhor que si mesmo a partir de suas próprias avaliações e não querer que os outros afirmem isso. Se quiser vencer, é melhor dedicar-se ao enchimento da memória e ao aprendizado da retórica – pois poderá mostrar erudição e enganar a maioria. Montaigne diz, a partir de outro ponto de vista, a mesma coisa que diz Schopenhauer nessa interessantíssima passagem:

Por isso, será de grande contribuição para nossa felicidade se, com o tempo, conseguirmos finalmente compreender que cada um vive, antes de mais nada e efetivamente, em sua própria pele e não na opinião de outrem, e que, em conformidade com isso, nossa condição real e pessoal, tal como determinada pela saúde, pelo temperamento, pelas capacidades, pelos rendimentos, pela mulher, pelos filhos, pelos amigos, pela residência etc., é cem vezes mais importante para a nossa felicidade do que aquilo que aos outros agrada fazer de nós (SCHOPENHAUER, 2002, p. 64)

Apesar de citar Schopenhauer, do qual acredito ser completamente útil porque esclarece a ideia, não há necessidade. Montaigne diz algo muito parecido, vejamos:

[A] Devemos ter mulheres, filhos, bens e sobretudo saúde, se pudermos; mas não devemos apegar-nos de tal maneira [*manière*] que nossa felicidade dependa deles. Devemos reservar-nos um cantinho retirado [*arriereboutique*] totalmente nosso, totalmente independente, no qual estabeleçamos nossa verdadeira liberdade e nosso importante retiro e solidão (E I, 39, p. 359).

Seguindo essa leitura provocada por essa relação de ideias, nesse sentido, a solidão montaigneana não se tornaria tanto uma solidão espacial, mas uma solidão representativa. A *manière*, também nossa forma de ser, implica em um reordenamento da compreensão daquilo que é importante. Ou seja, de uma sabedoria que ensina onde é preciso se emprestar e onde é preciso se dar. Ou seja, a solidão torna-se um caminho para uma melhor avaliação de si e um retorno mais controlado para a procura de querer ser melhor do que se era.

Para a *manière* não importa querer vencer o debate nem ter a verdade, portanto. É preciso um reordenamento da forma que se relaciona com os sujeitos, especialmente em uma *conférence*. Montaigne, um filósofo que tanto recomenda a solidão quanto recomenda a convivência nas cortes para poder praticar a *conférence*, pareceria um filósofo contraditório com esses termos. Contudo, os termos se esclarecem e o paradoxo se soluciona à medida que se compreende a solidão como representativa e não como espacial, portanto compatível com a vida em sociedade e com a *conférence*. Para isso, o sujeito não precisa fugir dos outros, embora seja fundamental ter um cantinho para si. Para ser um verdadeiro solitário e utilizar da ferramenta da *conférence*, portanto, para ser feliz, é preciso que os olhos do sujeito estejam apartados do olhar do outro. Sendo assim, o sujeito não dispensaria a companhia dos outros, mas a dependência da sua existência na opinião deles. Ele confia em sua autoavaliação e basta a si mesmo. O foco da solidão montaigneana, e da *conférence*, consiste na reformulação da opinião e não na companhia. Montaigne quer que o sujeito foque na existência real e em seu bem-estar em vez de viver uma vida com ausência de sabedoria, focando em adequar-se naquilo que os outros pensam sobre ele.

Por isso, a *sagesse* consiste em produzir o próprio ordenamento a partir das próprias condições individuais para que, assim, possa se alcançar a própria felicidade. E toda busca do prazer está subordinada à busca da sabedoria, do ordenamento de si. "Aplico-me em fazer valer até mesmo a vaidade e a tolice se ela me trazer prazer, e deixo-me levar por minhas inclinações naturais sem as controlar tão de perto" (E III, 09, p. 317). A sabedoria não consiste em cumprir com as matérias de alguma escola filosófica, nem em adequar-se nas opiniões dos outros por vaidade.

Sendo assim, seguindo a mesma estrutura apresentada pela *conférence*, nossa hipótese é de que o ensaiar de Montaigne consiste, também, em uma transformação de ideias filosóficas do campo da razão para o campo da vida. O ensaio não se

interessa se a *science* está ou não de acordo com a verdade, mas se ele consegue ordenar a vida individual daquele que investiga. Ou seja, está preocupado com sua utilidade.

O ensaio tem relação com a própria explicação de Montaigne de como produzir conhecimento em vez de produzir erudição. Ele expõe que todo saber transforma-se em conhecimento e não em erudição se, e somente se, for internalizado para a vida pessoal daquele que conheceu. A filosofia, para Montaigne, é uma atividade prazerosa, que deve ser aplicada e praticada na medida em que nos gera contentamento, e não uma atividade laboral. Esse divertimento honesto pode vir tanto do ensaiar quanto da *conférence*.

A retirada da necessidade de estar em posse da verdade permite que a própria atividade do ensaio se torne prazerosa. Acontece que a investigação deixa de ser uma etapa rumo a uma finalidade, a saber, a verdade. Na filosofia ensaística, a própria atividade de ensaiar tem sua finalidade na formação do *jugement*. Por isso, Montaigne escreve que a caça da verdade é a nossa alçada e não a sua aquisição (E III, 08, p. 213). Apenas caçando podemos melhorar-nos e não com a posse de algum saber. Isso promoverá uma ideia de filosofia que não é preocupada em produzir verdades, dogmas ou opiniões. Este filosofar, no caso, interessa-se na utilidade do saber para a formação do *jugement*.

Essa filosofia ensaística também é descrita por Starobinski, porém por outro caminho e com outros termos. Starobinski percebe esse movimento montaigneano que clama a autonomia moral vindo da sensibilidade de seu próprio corpo e não do conhecimento racional. Naquilo que significa o humano, Montaigne revolucionará a tradição ao dar atenção tanto para sua parte espiritual quanto sua parte corporal. Contudo, ele não buscará a erudição do corpo nem da alma, mas sim a produção de um conhecimento interno, vindo dele próprio e de suas experiências.

Montaigne buscará o ensaiar que lhe permitirá produzir um saber justificado não por ser verdadeiro, mas por reger sua vida, ou seja, por levá-lo ao caminho da virtude. Quando se pensa sobre a alma, Montaigne decidiu escutar sua própria experiência em vez de escutar o que diz a teologia e a filosofia; quando se trata do corpo, Montaigne decidiu escutar sua própria experiência em vez de escutar o que diz a medicina. Como diz Starobinski, Montaigne inverte os papéis. Onde a arte reinava, agora reina a vida. E a arte transforma a vida, e não mais *discours* e outros conteúdos — especialmente celestes —, em seu objeto. A autoridade do saber é tomada pela

mão de Montaigne e não mais o saber autoriza Montaigne (STAROBINSKI, 1992, p. 156). Montaigne proporá uma *manière* de lidar com o conhecimento para este "sujeito singular" que Starobinski se refere. Para ele, não será preciso lidar com as ideias de verdadeiro nem de universal.

[A] Digo livremente meu parecer sobre todas as coisas, até mesmo sobre as que possivelmente ultrapassam minha competência e que de forma alguma considero como sendo de minha jurisdição. O que opino sobre elas é também para expor a medida de minha visão, não a medida das coisas (E II, 10, p. 118).

A preocupação de Montaigne será apenas a de expor a sua visão das coisas, pois o importante do conhecimento no ensaio é aquele que fala. Montaigne quer dizer de si mesmo a partir das coisas. Seu objetivo não é expô-las, mas regrar-se ao dizer sobre as coisas e avaliá-las. A *manière* de Montaigne está na forma de compreender suas reflexões e avaliar suas experiências. Como diz ele de sua atividade: "[C] É em forma de conversa que falo de tudo, e de nada em conselho [*C'est par maniere de devis que je parle de tout, et de rien par maniere d'avis*]" (E III, 11, p. 373–374).

Essa passagem é esclarecedora para o que entendemos ser o ensaio de Montaigne. Sua definição vem da diferença entre aquilo que Montaigne faz e aquilo que foi feito por outros filósofos e por aquilo que é considerado fruto das *sciences*. Ele escreve seus *Ensaíos* como uma conversa [*maniere de devis*] e, com isso, escreve levando em conta que suas opiniões não são as de alguém que toma decisões. Suas opiniões dizem apenas sobre sua vida, são um teste sobre as coisas que o afetam e não um conhecimento verdadeiro sobre o mundo. Quer julgar e pensar, mas levando em conta que ele não toma decisões, nem que produz um livro de *sciences*. O único tribunal que quer ser avaliado é o da sua consciência. O ensaio permite aprimorar seu *jugement* para que seus atos sempre acompanhem as melhores decisões quando for colocado em prova pela vida e o acaso.

Contudo, os *Ensaíos* de Montaigne entram em contradição com essa descrição. Se Montaigne recomenda que não devemos usar demasiadamente a memória e suportar-nos em nossos pés, como compreender a extensão das citações de filósofos, historiadores, poetas e outros pensadores da antiguidade? Para isso, vejamos o que diz Montaigne.

4.1.1 O Papel das Citações na Filosofia de Montaigne

Com esse intuito de aprimoramento do judgement, todo assunto é válido. Para o autor, aqueles que valorizam a memória, falham ao perderem-se nos pensamentos dos outros. Contudo, essa ideia pode tornar-se um contrassenso ao olhar para a obra de Montaigne. Como explicar as repetidas citações promovidas por Montaigne sem as entender como enchimento da memória e, portanto, como expressão da insensatez por meio de Montaigne? Estaria ele recusando a própria lição de sua filosofia? Ele nos responde essas questões em vários momentos de sua obra. Entre tantas passagens, há dois momentos que considero especiais para resposta desta questão e entendimento do papel do ensaio como formador do julgamento. Em *Considerações sobre Cícero* (E I, 40), Montaigne diz-nos o seguinte para a compreensão das citações que ele faz:

[C] Quantas histórias divulguei que não dizem uma palavra, com as quais quem quiser esmiuçá-las um tanto engenhosamente produzirá infinitos Ensaios. Nem elas, nem minhas citações servem sempre simplesmente de exemplo, de autoridade ou de ornamento. Não as encaro somente pelo proveito que tiro delas (p. 374, grifos nossos).

Contudo, isso não esclarece claramente que Montaigne não esteja querendo mostrar pedantismo, ou seja, exercício da memória, com suas citações. Para compreender que não há exercício da memória, é preciso observar como a filosofia ensaística também é uma atividade que acompanha a sensibilidade do indivíduo e não apenas sua racionalidade. Há em Montaigne um desejo de beleza, um objetivo de apresentação de histórias, citações e exemplos com o propósito de encantar seu leitor e afetar suas emoções e sentimentos, tal qual é exigido a um bom orador.

Essas passagens, e tantas outras que poderiam ser utilizadas, apresentam uma característica fundamental para o ensaio: a questão do estilo e da metalinguagem. Essa questão torna-se tão importante que Azar Filho define-a como uma questão metafísica na obra de Montaigne: "o estilo constitui uma noção que, servindo de ponte entre a estética, a ética e a política, permitirá o estudo do que se poderia chamar de função metafísica do ensaio" (2012, p. 561). Essa interpretação metafísica, como diz Azar Filho, ou metalinguística como nós entendemos, sobre o estilo do ensaio cumpre um papel definitivo para a diferenciação com as outras obras filosóficas, especialmente da filosofia antiga. Essa metalinguagem utilizada por

Montaigne tem como objetivo a exposição de um certo arquétipo humano: o que se enquadra como um homem comum, o meio-termo entre o verdadeiro filósofo e o pedante.

Quando Montaigne critica uma certa atitude, mas depois reconhece que essa atitude criticada é aplicada nele próprio — como nas citações, onde ele critica quem apenas se utiliza do pensamento de outros autores enquanto ele faz algo parecido —, ele está indo de encontro a uma visão filosófica que não interpreta a falha como algo humano a ser compreendido, mas apenas como algo a ser combatido.

Esta visão filosófica, presente em toda a filosofia helenística, tem uma visão meramente racionalista sobre o humano. Para eles, o ser-humano depende apenas do aprimoramento da razão para chegar na perfeição divina, entendida de fato como a vida humana sem aquilo considerado como inferior, a saber, o corpo e tudo aquilo que "leva ao erro", sendo o erro entendido como tudo aquilo que não é racional. Sendo assim, essas passagens metalinguísticas têm uma dupla função: (i) a crítica a esta visão romântica e racionalista dos seres humanos promovida pela filosofia antiga e (ii) uma outra possibilidade mais nobre: a promoção de um certo tipo de liberdade moral.

Hartle identifica esse movimento ao analisar outra característica do ensaio, que é complementar ao que descrevemos: a análise da motivação da escrita de uma biografia sobre alguém que não tem nada de grandioso. Por que um homem comum, como Montaigne se descreve, promove tanto interesse aos humanos ao longo de tantos séculos? Qual pode ser o ensinamento de Montaigne se seus modos são a publicação de algo baixo e sem valor de instrução? Para Hartle, o ensinamento da liberdade.

Ela utiliza de uma importante passagem de *Sobre versos de Virgílio* (E III, 05)²² em que Montaigne afirma que expõe suas falhas na fala e na escrita ao contrário de seus contemporâneos que guardam suas falhas no coração. Temos "uma das mais importantes 'lições' dos *Ensaíos*: a honestidade de Montaigne é apresentada como uma forma de grandeza da alma, e é essa honestidade do coração que o ordena a publicar suas fraquezas" (2003, p. 69). Essa passagem servirá para explicitar o argumento de que o ensaio é uma atividade com o fim de se adequar às fraquezas da

²² “[C] Bem sei que pouquíssimas pessoas resmungarão ante a licença de meus escritos sem deverem resmungar ainda mais ante a licença de seus pensamentos. Estou bastante conforme com seus corações, mas ofendo seus olhos” (E III, 05, p. 89). Também temos aqui outra passagem presente apenas na edição de Bordeaux, que nos permite compreender como a tarefa da filosofia ensaística mantém-se como um projeto sem fim para toda a vida.

própria alma, de expor a própria natureza humana e não sua explicação parcial, geralmente imbuída do preconceito de que é necessário esconder nossas falhas e nossa sensibilidade, preconceito este promovido pela excessiva valorização da razão pelos filósofos. A filosofia ensaística está envolvida em uma ética de aceitação da nossa condição humana, de adaptação e moderação em termos individualizados – essa individualização fica mais evidente ao lembrar-nos do que dizíamos sobre uma formação que procura ser melhor do que se era e não ser melhor porque está de acordo com qualquer dogma filosófico.

A liberdade que Montaigne clama para falar de si é uma forma de utilizar o pensamento sem cair no problema da universalização que a tradição filosófica almeja. Por meio do ensaio é possível formar a si e apresentar-se, não perder a individualidade no meio das demandas que a vida comum impõe. O estilo da filosofia ensaística focado no falar de si é uma forma de alcançar o essencial do indivíduo.

Outra importante pesquisadora nos auxilia na compreensão desse ponto filosófico da sabedoria montaigneana. Szabari (2001) argumenta que o objetivo de Montaigne com a produção do ensaio, por meio de uma forma semiótica da linguagem, é a de criar um *discours* que também o permita falar de si sem intenção generalizante. Falar de si não como um objeto capturado pela linguagem, mas como uma exceção que precisa constantemente ser descoberta a partir do exercício do ensaio (2001, p. 1016).

Essa filosofia ensaística é fundamentada na ideia, já discutida com as passagens de Auerbach, de que o indivíduo perde a si mesmo. É preciso de um reforço da atenção para capturar a si. Szabari argumenta que o olhar para si não permite o olhar para a interioridade, apenas o olhar para si como uma coisa, da mesma forma que olhamos para uma árvore. Contudo, a partir do momento que escreve e fala de si, ou seja, ensaia, o eu exterioriza-se e, assim, a interioridade é alcançada e discutida. Em suas palavras: "ver esse eu que é a principal e única imagem do livro só é então, paradoxalmente, possível porque a escrita tornou o eu algo externo, em algo como uma imagem" (SZABARI, 2001, p. 1017, grifos da autora).

Sendo assim, o estilo do ensaio – esse projeto metafísico, como dito por Azar Filho –, promoverá uma transformação nas relações entre forma e conteúdo. Por causa da forma, ou seja, para responder a pergunta do porquê Montaigne escrevia sobre si mesmo – como Hartle perguntara no parágrafo anterior – é preciso responder que essa produção faz com que surja o conteúdo necessário para que ele pudesse

produzir a si mesmo e formar seu *jugement*. Como ele diz:

[B] Sinto este benefício inesperado da divulgação de meu comportamento: que de certa forma ela me serve de regra. Advém-me às vezes uma consideração de não trair a história de minha vida. Essa declaração pública me obriga a manter a minha trajetória e a não contradizer a imagem de minha maneira de ser (E III, 09, p. 292).

Além disso, na página seguinte, sobre os benefícios da produção do *Ensaio*:

[B] Além desse proveito que obtenho em escrever sobre mim, espero este outro: que, se advier que meus humores agradem e convenham a algum homem de bem [*honneste homme*] antes que eu morra, ele procurará juntar-se a nós: pois tudo o que um longo conhecimento e convivência poderiam ter-lhe obtido em vários anos, ele o lê em três dias neste registro (E III, 09, p. 293-294).

Ou seja, o propósito da produção dos *Ensaio*s cumpre tanto a formação de seu *jugement* quanto a esperança de uma nova confêrencia com alguém que soubesse olhar a obra de Montaigne e identificasse o valor do caráter do autor e o procurasse para conviver com ele antes de sua morte. Dessa forma, as citações cumprem o papel de Montaigne dar a oportunidade para quem o lê exercitar seu *jugement* e mostrar seu valor ao reconhecer que soube ver o caráter de Montaigne a partir da sua escrita.

A forma da obra, sua *manière*, serve tanto para indicar o valor do autor para os outros quanto para o próprio autor reconhecer a si próprio, identificar-se quem se é, reconhecer o seu próprio valor a partir de si próprio. Dessa forma, a atividade do ensaiar ensina o sujeito a saber que ele próprio tem valor e não sua memória. Como ele disse:

[C] Que se veja, naquilo que tomo emprestado, se eu soube escolher com que realçar meu tema [...] Gostaria que alguém soubesse arrancar-me as plumas, quero dizer por clareza de julgamento [*jugement*] e pela simples diferenciação da força e beleza das elaborações (E II, 10, p. 115).

O ensaiar como falar de si também foi discutido por Hartle. Ela elenca as três principais razões para ser raro falar de si como fez Montaigne: (i) naturalmente somos impelidos para fora e para estudo de outras coisas que não o eu devido à nossa vaidade interna; (ii) A segunda razão tem relação com a proibição social de falar com o fim de vangloriar-se; (iii) A última razão consiste na proibição social de falar

apropriadamente sobre o privado, pois o privado é vergonhoso (HARTLE, 2003, p. 70). O projeto de Montaigne rompe com estas três razões, seu objetivo é passar por cima das regras do costume em prol da liberdade do espírito de dizer a si mesmo, pois apenas com esse espírito o sujeito poderá identificar-se quem se é, reconhecer o seu próprio valor a partir de si próprio.

Starobinski também compreende essa metalinguagem como uma forma de recuperação da liberdade e da afirmação de si. Starobinski pergunta-nos: como não deixar que os mestres do passado, os pirrônicos, Sêneca e Plutarco, retirem sua liberdade? Expondo-se de forma independente, dizendo o que quer a partir da própria visão e opinião. Ao assumir-se como diferente e inferior, retomando a tese da relação entre os arquétipos e a *science*, Montaigne assume a possibilidade de falar a partir da sua visão de homem comum. "Ao admitir a inferioridade, Montaigne contenta-se com uma vantagem que não se lhe pode contestar: sua independência" (STAROBINSKI, 1992, p. 108).

Dessa maneira, a questão é recolocada por Starobinski: ao usar a tradição, como no caso das citações repetidas, como não deixar que ela corrompa a independência? Como ser original frente aos modelos, temas e problemas já respondidos por séculos anteriores utilizados por Montaigne como dele? Relatando a si mesmo como alguém que pilha essas obras (STAROBINSKI, 1992, p. 110).

Para a recuperação da liberdade e a própria afirmação de si, o ceticismo é uma corrente importante. Starobinski (1992, p. 99) retoma o ceticismo de Montaigne e sua relação com o conhecimento das coisas e de si. Ele escreve que o ceticismo de Montaigne permite-o alcançar a alegria de viver, mesmo que não seja possível ter contato com o ser. Ao focar-se apenas nos fenômenos, Montaigne pode voltar para si. Porém, se não há contato com o ser, também não há verdade de si. Ou seja, a mesma resolução se encontra sobre a verdade de si, nenhum 'eu', em última instância, pode ser pensado. Tudo é passagem.

Se assim o é, como recusar a relação com outrem e exigir a independência, como faz Montaigne? Para Starobinski, não é possível. A vacuidade do sujeito sempre promoverá um retorno ao outro, uma volta para a alteridade. Na exata medida em que se tenta fugir do outro, percebe-se que atrás da máscara de si encontra-se novamente a alteridade. "[Montaigne] não recusa de modo algum o olhar dos outros; este presta uma assistência decisiva à descrição de si" (STAROBINSKI, 1992, p. 100). Sendo assim, que independência é essa? Como é possível uma individualidade que se pauta

no outro, na alteridade, e, ao mesmo tempo, tem seu pilar na recusa da sujeição? Se é pautado no outro, não estaria pautado em algo distinto de seu judgement? Contudo, para Starobinski — e os nossos propósitos acompanham sua resposta — esse paradoxo de tese e antítese recebe uma síntese, a saber:

A concentração na existência individual não pode ser mais que uma fase intermediária entre dois estilos de 'relação com outrem': o primeiro, imposto pelo enraizamento social e pelos vínculos costumeiros, sofrido de maneira quase inconsciente, ligado aos interesses especiosos do prestígio, estreitamente determinado pelo meio circundante; o segundo, infinitamente mais amplo, implicando a plena posse de si, virtualmente aberto para o universal, reconhecido e consentido com toda a clareza. O trajeto assim percorrido vai da dependência cega à relação dominada [...] Nada é mais legítimo que uma relação aprovada pela razão, fundada na consciência, e que nada impede de estender-se à humanidade inteira (STAROBINSKI, 1992, p. 104, grifos do autor)

Ou seja, aquilo que chamamos atenção até este momento clarifica-se. O uso da citação de outros pensadores, a imposição do outro e da alteridade, a questão da vaidade, a comparação em uma *conférence*, a atenção para a forma que se discute e com quem se discute servem como características essenciais para a compreensão do ensaio e, portanto, para o projeto de produção do judgement. Ocorre relações "aprovadas pela razão, fundada na consciência" porque o sujeito procura aprimorar a si mesmo. Porém, esse melhoramento não pode ser da comparação externa, deve ser com a comparação interna, de si consigo próprio.

Entender o estilo do ensaio envolve entender, como chamou atenção Starobinski com o título de seu capítulo, compreender o papel das apropriações, dos empréstimos e da recusa dos livros. Apesar da recusa das *sciences* como parte fundamental de seu estilo, para afirmar a independência do eu é preciso aparecer-se frente à tradição. É preciso dialogar com os livros. Ou seja, é preciso recusá-los ao mesmo tempo que se apropria deles. Para a formação do judgement, sendo na confissão de independência ou na confissão de dependência dos outros, sempre foi cumprido a intenção principal de Montaigne. Neste caso, os empréstimos são apresentados como mero papel ornamental, tendo pouca importância a distinção de onde veio a citação, especialmente ao levar em conta que os ensaios são um retalho, uma marchetaria mal colada. Como diz Starobinski: "O empréstimo é limitado, então, a um papel ornamental, acrescentado. É um acréscimo facultativo. Pouco importa,

afinal, a proporção do 'meu' e do 'estranho'" (STAROBINSKI, 1992, p. 116). A proporção dos empréstimos e citações tornam-se plano secundário para a compreensão adequada do principal objetivo de Montaigne.

Nestes termos, o estilo do ensaio torna-se uma característica fundamental enquanto conceito na compreensão do que seja o próprio ensaio montaigneano. Para entender em que medida sua atividade filosófica é constituída, o olhar para o estilo tomado apresenta-se como uma atividade esclarecedora para a compreensão. A *manière* montaigneana não pode ser entendida sem a devida atenção ao estilo. Quando Montaigne comenta sobre a maneira de falar, ele está preocupado, acima de tudo, com um *discours* que apresente um estilo que emule esses ideais da escrita do ensaio.

Como o ensaio e a *conférence* são atividades que servem para a formação do *jugement*, uma das características dessa tese montaigneana é a assimilação. Aquilo que vem depois, se for assimilado, tem tanto valor quanto aquilo que é próprio da nossa natureza sem nenhuma educação. Uma das principais características da assimilação é a da escolha.

Seguindo a tese de La Charité que o principal da atividade filosófica de Montaigne é a formação do *jugement*, ele argumenta que, em Montaigne, há uma valorização daquilo que é escolhido por ele. A escolha é um ato do *jugement*, repetindo a citação feita anteriormente: "para Montaigne, a escolha, um ato do *jugement*, implica superioridade; por definição, qualquer coisa feita por escolha é superior a todas as outras formas de ação e pensamento" (1968, p. 38).

Ou seja, sobre a questão da citação, onde Montaigne pede para avaliarmos se ele agiu bem, conforme passagem citada anteriormente (E II, 10, p. 115), é dito que por *jugement* os leitores devem avaliar se ele escolheu bem o que citar. Pois isso indicaria o próprio *jugement* de Montaigne, porque teria uma boa personalidade que viu o principal naquilo que foi apresentado por outrem.

Outra característica principal que indica aquilo que Montaigne tem de original não é apenas escolher bem as passagens para indicar sua opinião, mas também alterá-las, ou identificar uma leitura nova com os elementos recebidos, para dar um sentido completamente distinto daquilo apresentado originalmente. Ou seja, Montaigne ensaia, também, com os pensamentos dos outros. "Esse procedimento supera a assimilação; consiste em variar o tema estranho, dando-lhe uma forma particular, acrescentando-lhe uma 'maneira' pessoal" (STAROBINSKI, 1992, p. 114,

grifos do autor).

A citação feita anteriormente nesta dissertação, (E I, 40, p. 347), nos estimula a repetir essa mesma prática que Montaigne faz em sua obra. Montaigne utiliza das citações dos livros para produzir coisas originais — seja alterando o significado original para uma nova interpretação não vista ou seja citando a parte mais relevante do pensamento para expor aquilo que há de mais genuíno e belo.

A originalidade de Montaigne, para Starobinski, consiste em que o empréstimo, as citações, não é o fundamento das ideias de Montaigne. O fundamento é ele próprio, sua vida; os empréstimos aparecem para consolidar as ideias que já eram de Montaigne. É interessante observar nesta passagem a similaridade entre esta visão de Starobinski "A autoridade dos antigos intervém apenas posteriormente, para assegurar a Montaigne um 'domínio' mais firme sobre suas 'ideias' pessoais" (STAROBINSKI, 1992, p. 115) e a que Hartle defende em sua obra de que Montaigne reafirmaria o que já sabia desde o início a partir de uma "nova luz" advinda deste movimento dialético.

Nesta dissertação, entendemos diferentemente de ambos os autores. O retorno a um "domínio mais firme" ou a volta aos "primeiros sentidos" (HARTLE, 2003) não é o mais importante. Para compreendermos adequadamente qual seja o domínio mais firme da atividade filosófica de Montaigne, precisamos discutir a questão da moralidade de Montaigne e sua relação com o ensaio.

4.1.2 Ensaio, *Jugement*, Vícios e Virtudes: Sobre Desaprender o Mal

Para nós, aquilo que marca a especificidade da atividade do ensaiar é seu propósito estar na formação do *jugement*. Este, como discutimos, consiste no aprimoramento da personalidade completa do sujeito rumo à virtude da ordem: "acresce que a ordem é uma virtude apagada e obscura" (E III, 02, p. 34). É importante adicionar que a virtude, para Montaigne, está sob o conceito de sabedoria, portanto, de felicidade. A virtude da ordem é o que permite um indivíduo ser sábio, portanto, feliz.

O retorno às ideias primeiras dá um fim epistemológico para o movimento do ensaiar e perde de vista o movimento de que o seu caminho é o mesmo para conquistar a virtude. Pois, assim alcança a sabedoria e, portanto, pode ser feliz. As consequências de retorno aos primeiros sentidos ou de um domínio mais firme são

secundárias, visto que o aprimoramento do *jugement* por meio do ensaio pode apresentar que as ideias iniciais obtidas eram completamente erradas e descabidas para os propósitos de uma boa vida — ordenada, regrada e que ande de acordo com a natureza. Ou seja, o sujeito precisa sair do vício, a ignorância de um bem.

Para compreendermos aquilo que chamamos atenção, precisamos dar uns passos anteriores e encarar com mais precisão isto que chamamos de ordem como virtude em Montaigne. Diversas passagens nos auxiliam para a compreensão do conceito dessa forma. Vejamos, apenas, estas:

Ele [o preceptor] lhe ensinará esta nova lição: o valor e a grandeza da verdadeira virtude estão na facilidade, utilidade e prazer de seu exercício, tão longe de ser difícil que as crianças a alcançam como os homens, os simples como os sutis. Ela é a mãe nutriz dos prazeres humanos. Tornando-os legítimos, torna os seguros e puros. Moderando-os [*reglement*], mantém-lhes o folego e o sabor" (E I, 26, p. 242, grifos nossos)²³.

Além dessa, a seguinte:

[C] Ela [a virtude] sabe ser rica, poderosa e sábia, e deitar-se em colchões almiscarados. Ama a vida, ama a beleza, a glória e a saúde. Mas seu ofício próprio é saber usar de todos esses bens regradamente [*reglement*], e saber perdê-los com firmeza, ofício bem mais nobre do que árduo, sem o qual todo curso de vida é desnaturado, tumultuoso e disforme (E I, 26, p. 243).

O uso de *régler* é profundamente interessante para nossas investigações. Seguindo aquilo que La Charité nos apresenta, a formação do *jugement* está intimamente ligada com a noção de regramento, isto é, de ordem. "Juger e *régler* tornam-se ações inseparáveis para Montaigne; uma leva automaticamente para a outra" (LA CHARITÉ, 1968, p. 29). Ou seja, seguindo aquilo que chamamos atenção, a formação do *jugement*, o ato de ensaiar, ou de judgar, nos mostra que o caminho do autoconhecimento é o mesmo caminho da virtude, da sabedoria e da felicidade.

Porém, como vimos até então, a virtude não pode ser a aplicação de uma tábua de ações virtuosas sobre a vida. Para uma vida feliz, é preciso que o sujeito esteja pensando no aqui e agora. Como é dito por La Charité: "a felicidade pessoal é o prêmio de um autoconhecimento bem-sucedido, e a felicidade pode ser medida apenas em

²³ Apesar desta citação já ter sido feita anteriormente, nosso propósito, agora, é chamar atenção para o uso de *reglement*.

termos humanos, nos termos daqui e agora" (1968, p. 79, grifos nossos). A virtude, neste caso, deve levar em conta a vida do sujeito, algo que uma tábua de virtudes, o conhecimento do que se deve fazer a partir da memória, não pode oferecer. Ele não se ordena a partir das máximas de qualquer escola filosófica, mas a partir de si próprio. Devido à relação entre conhecimento e sabedoria, o conhecimento das coisas ensina e produz a sabedoria própria. Como irá dizer La Charité nessa extensa, mas útil, passagem:

É importante que o indivíduo cultive métodos eficientes e produtivos de observações, pois o ato de julgar não consiste em um mero exercício intelectual para manter-se em um estado de alerta e de consciência. Como os atos de julgamento devem aprimorar e transformar o indivíduo, é necessário que ele eduque cuidadosamente o seu julgamento, pois a melhoria ocorre proporcionalmente com os meios empregados. Por isso, a prática de avaliar as vidas de outros indivíduos devem ter o propósito de autoaperfeiçoamento [...] *juger* e *régler* tornam-se ações inseparáveis para Montaigne; uma leva automaticamente para a outra. Embora uma consciência extrema da diversidade possa ser um dos traços mais imediatamente reconhecíveis de Montaigne, ele tenta, no entanto, estabelecer a ordem sempre que e onde puder. Foi sua busca por ordem que o levou a concluir que a diversidade melhor descrevia o homem. *Régler* conota tanto o estabelecimento da ordem quanto a padronização da vida de alguém segundo essa ordem. Portanto, o indivíduo julga os indivíduos para criar a si mesmo [*in order to create himself*] (LA CHARITÉ, 1968, p. 27).

Portanto, o ato de criação de si está profundamente imbricado com a criação de uma ordem que consistiria, também, em desaprender o mal. Contudo, retomando o ponto de Starobinski e de Hartle, podemos pensar vários exemplos onde os primeiros sentidos nos apresentam erros morais. Montaigne em diversos momentos de sua obra está discutindo e apresentando sua concordância com várias noções morais, uma delas é a do respeito ao corpo e a liberdade individual, como visto na discussão sobre a obediência às leis feita na seção 2.2. A recusa da centralidade do ceticismo a partir da Filosofia Acidental de Hartle. Além disso, a filosofia de Montaigne apresenta-se como um amálgama de diversas éticas. Como é dito: "em Montaigne, não há relativismo moral. Existem diversas éticas" (PANICHI, 2004, p. 689). Panichi, no verbete "morale", irá discutir que essas éticas avaliam as ações humanas a partir do princípio da liberdade como fim último da humanidade. Acrescento à discussão do verbete que, como a razão não é capaz de dizer claramente qual é o caminho da felicidade, cabe aos indivíduos em seu uso pleno

produzir a gestão da sua própria vontade rumo aos seus próprios interesses. Como discutimos até então, devido ao fato de a ética montaigneana estar preocupada, principalmente, com a felicidade, a produção de uma única ética seria um contrassenso com a sua percepção da diversidade humana. Por isso, cabe à sociedade não impedir os indivíduos de agirem de acordo com seus próprios interesses. "[B] Ora, considero que devemos viver por direito e por autoridade, não por [C] recompensa nem por [B] favor" (E III, 09, p. 271). Além disso, num arrobo sobre a importância da autonomia do indivíduo sobre as leis, dir-nos-á Montaigne: "[B] preferiria infinitamente quebrar a prisão de uma muralha e das leis a quebrar minha palavra" (E III, 09, p. 271, grifos nossos). Dessa forma, as éticas montaigneanas também estão sob um princípio do qual chamamos atenção: a liberdade humana que dá o direito de procurar sua própria felicidade.

Montaigne está a dizer que, antes de qualquer autoridade fazer a sua parte, nossa razão faz a parte dela. Minha palavra, ou melhor, meu direito, tem o privilégio moral perante as leis de um Estado. O ceticismo de Montaigne, suas críticas ao Estado e seu pedido de obediência, servirá como um preâmbulo de um princípio de autonomia moral.

As diversas éticas residiriam na compreensão de que não há um único método para a escolha de uma vida feliz e completa. A razão é incapaz de oferecer um caminho claro e definitivo sobre a felicidade, embora Montaigne não discorde que essa é a sua função, como discutido anteriormente. Por esse motivo, na obra de Montaigne, podemos observar discussões sobre os temas clássicos da ética, como sobre a noção de felicidade, sobre a questão das virtudes e a procura da perfeição moral.

Porém, essa perfeição moral será questionada devido à dificuldade em se pensar um método único e universal para todos os indivíduos. Logo, cabe a nós, indivíduos, aceitar as possibilidades de caminhos de todos os outros indivíduos: "a sabedoria humana consiste em reconhecer os próprios deveres e cumpri-los, em prestar à sociedade os seus próprios deveres e os cargos que lhe pertencem e em fazer o mesmo por si mesmo" (PANICHI, 2004, p. 687). A justiça consistiria em uma tolerância para com os demais, pois se exijo – como Montaigne exigirá que devemos nos dar apenas a nós mesmos e aos outros nos emprestar-nos –, ou seja, praticar uma gestão de nossa vontade, é preciso que eu tolere a administração da vontade do outro. Esse princípio de tolerância também é o princípio que norteia a *conférence de*

Montaigne, a saber:

[B] Ponho-me a conversar e a discutir com grande liberdade e facilidade, porquanto a opinião encontra em mim terreno pouco apropriado onde penetrar e lançar raízes profundas. Nenhuma alegação me espanta, nenhuma convicção me fere, por mais oposta que seja à minha (E III, 08, p. 207).

Devido a razão não conseguir expressar um caminho para a felicidade do qual todos devem seguir, Montaigne, por intermédio de suas críticas céticas, terá uma ética de cunho liberal e libertária. Essa liberdade, esse espírito de ser livre e ser autônomo, é o que explica a tese de que devemos nos emprestar aos outros, mas dar-nos a nós mesmos. Dar-nos a nós mesmos justamente porque apenas a nós nos pertencemos e apenas nós próprios podemos buscar o nosso próprio caminho de uma vida feliz, haja vista que a procura de um caminho universal a partir dos outros é impossível. A comparação e o estudo não oferecem os resultados necessários para a construção desse caminho.

É preciso da experiência, da vida, que oferecerá o ensinamento e as possibilidades da aplicação da razão para a procura de uma vida feliz. É preciso comparar-se consigo próprio, deixar de lado a busca pela posse da verdade e a vitória em uma conférence. O indivíduo precisa procurar estar ao lado de quem é melhor que ele para, dessa forma, poder aprimorar-se. Como é dito: "[B] Assim como nosso espírito se fortalece pela comunicação com espíritos vigorosos e ordenados, não se pode dizer o quanto ele perde e degenera pelo contínuo comércio e convívio que temos com os espíritos baixos e enfermiços" (E III, 08, p. 206). Apenas ao lado de tais sujeitos o indivíduo pode perder na aparência, isto é, na conférence, mas vencer na essência, isto é, dentro de si próprio.

Por essa razão, os pressupostos da filosofia de Montaigne estão em sua filosofia moral e vice-versa. O fim do projeto montaigneano é o alcance da liberdade de si por meio da independência e autonomia.

O julgamento sonda e guia o self para que ele possa ser livre e contente. Ele não pode errar se obedece às regras da sua formação e operação, pois o conhecimento e a liberdade do self são encontrados e firmemente enraizados na autoconsciência (LA CHARITÉ, 1968, p. 95).

Ou seja, para compreender a formação do *judgement* é preciso compreender,

também, os princípios de sua filosofia da liberdade.

4.1.2.1 Sobre o ensaiar e a honestidade

Um tema caro em Montaigne é o da crueldade: em certos indivíduos, e Montaigne chega a reconhecer isto até em crianças, a crueldade é uma característica natural. Para Montaigne, de todos os vícios, ele abomina a crueldade tanto por seu temperamento quanto por conhecimento moral. "Entre outros vícios, tanto por índole como pela razão abomino ferozmente a crueldade como o extremo de todos os vícios" (E II, 11, p. 146–7). Essa repulsa moral é tão intensa no filósofo que ele sente fraqueza e debilidade ao ver degolarem um frango ou agirem com crueldade contra algum animal. Sendo assim, para alguém que nascesse com uma índole cruel, restaria a ele buscar a vida dos estoicos e epicuristas que se fundamentam num eterno combate contra as próprias inclinações, caso contrário ele estaria levado para uma vida de profunda insatisfação e danação, ausente de sabedoria e felicidade.

Essa necessidade de a moralidade estar ligada ao ensaio pode ser vista se relacionarmos a questão do estilo em conjunto com a da retórica. Na filosofia ensaística, a metalinguagem não é o ornamento pelo ornamento. A necessidade da companhia da moralidade ao lado do estilo está sempre presente.

Montaigne não ensaia para persuadir os seus leitores, pois o seu *discours* está impregnado com aquilo que ele chama de honestidade. A utilidade de um *discours* persuasivo é recusada por Montaigne, independentemente dos ganhos que tal situação poderia trazer a ele, pois "[C] o útil é muito menos amável que o honesto" (E II, 08, p. 83). Montaigne critica as palavras que enganam sobre a realidade e a atividade dos retóricos que funcionam a partir do princípio de mascarar a realidade para enganar o judgement. Boas sociedades não deram atenção para os oradores. Isso significa que eles são um mau presságio da sociedade. A retórica é uma ferramenta com propósitos morais negativos, pois ela serve apenas para enganar. Ela nasce apenas em Estados doentes. "[A] A eloquência mais floresceu em Roma quando os negócios estiveram em pior estado e o vendaval das guerras civis agitava-os, como um campo inculto e indomado contém o mato mais vigoroso" (E I, 51, p. 454).

Como na época de Montaigne, a nação francesa está sob as guerras civis. Por isso, ele terá um *discours* completamente ético que se propõe a criticar as ações cruéis do povo que se regozija nas ações sanguinolentas: "[A] as matanças das

vitórias costumam ser praticadas pelo povo e pelos encarregados da bagagem" (E II, 27, p. 540). Neste mesmo capítulo, *Covardia, mãe da crueldade* (E II, 27), Montaigne proporá uma discussão moral da qual os sujeitos devem evitar a covardia e ir em busca da valentia e do espírito corajoso, pois apenas eles consistem no exercício de resistir às paixões. E em uma época em que as paixões são completamente viciadas, como a época de Montaigne, é preciso resistir a elas. "[A] Nossos pais contentavam-se em revidar uma injúria com um desmentido, um desmentido com um golpe, e assim ordenadamente" e "[A] nossa bela prática de hoje não consiste em perseguir de morte tanto quem ofendemos como quem nos ofendeu?" (E II, 27, p. 542 e 543). A reeducação moral de Montaigne tem o objetivo de denunciar e extirpar essa falta de medida, falta de ordem no comportamento de seus contemporâneos. Esse argumento é visto em dois momentos: (i) quando ele critica aqueles que matam por vingança e (ii) quando ele comenta sobre a questão do duelo a partir do exemplo de seu irmão.

No primeiro caso, Montaigne procura apresentar como um erro de juízo querer matar alguém por vingança. Caso alguém que teve a honra ferida queira se vingar, é preciso que o vingador humilhe e deixe vivo aquele que recebe a vingança. Pois, dessa forma, o vingador poderá sentir, de fato, o sentimento de dever cumprido. Para Montaigne, a vingança tem um papel de desmotivação da prática do mal e de crimes - como as instituições carcerárias e o código penal. Porém, quando se mata alguém por pura vingança, o indivíduo apenas está fazendo por si e não pelo propósito de desmotivar. "[C] Não é contra ele, é por ti que te desfazes dele" (E II, 27, p. 542). Se o sujeito que praticar justiça e evitar que esses atos sejam repetidos contra ele, é preciso deixar o que receba a vingança vivo. Caso contrário, como poderá se arrepender? "[A] 'Ele vai arrepender-se por isso', dizemos nós. E, por lhe haveremos dado um tiro de pistola na cabeça, julgamos que se arrependa?" (E II, 27, p. 541). Ou seja, para a pessoa se arrepender, ela precisa continuar viva. A vingança quando leva à morte não é vingança, mas crueldade do sujeito que a põe em prática.

Seguindo essa linha da crueldade como erro moral, Montaigne comentará sobre um erro da razão do qual consiste em um erro, justamente, por ser um erro moral. É o caso da história de seu irmão, Senhor de Mathecolom.

O segundo caso envolve o que aconteceu com o irmão de Montaigne. Antigamente, diz Montaigne, os duelos eram praticados apenas pelos indivíduos desonrados. Na época de Montaigne, por causa da covardia, as pessoas começaram a andar em grupos e os duelos evoluíram para pelepas e batalhas entre grupos.

Antigamente, os outros indivíduos cumpriam o papel de testemunha. Agora, se deixam de participar da batalha, logo são vistos como covardes ou sem a devida afeição e, por isso, precisam engajar-se.

Montaigne é profundamente crítico dessa prática, especialmente por achá-la injusta e desmedida, pois significa confiar sua vida e sua sorte por causa da vida e da sorte de outrem, da qual você não tem nenhuma autoria e, portanto, responsabilidade. "[B] Além da injustiça de uma tal ação e da vilania de engajar para a proteção de vossa honra outro valor e força além dos vossos, acho desvantajoso para um homem de bem e que confia plenamente em si ir misturar sua fortuna à de um segundo" (E II, 27, p. 543).

Como vemos, o problema dos duelos em grupos são tanto a sua prática quando convidado quanto a sua honra por aqueles que convidaram. Montaigne pensa na questão da fortuna nesses duelos. Se o parceiro que o indivíduo convida para defender sua honra é derrubado em um duelo de 4 pessoas contra 4 pessoas, restando, agora, 3 contra 4, não há nenhuma injustiça. "[B] A disparidade e a desigualdade só são medidas e consideradas quanto ao estado em que se inicia a refrega; quanto ao restante, recriminai a fortuna" (E II, 27, p. 544). O sujeito sairia desonrado, perdendo a batalha, por ter tido o azar de convidar alguém para defendê-lo que perdeu sua luta e, por isso, ele perde sua força.

Porém, o caso principal de duelos consiste no caso do irmão de Montaigne na Itália. Ele foi convidado para participar de um duelo desse gênero. Vejamos como Montaigne conta a história:

[B] Tenho interesse doméstico nessa reflexão; pois meu irmão, o senhor de Mathecolom, foi convidado, em Roma, a secundar um fidalgo a quem mal conhecia, e que era defensor e chamado por um outro. Nesse combate aconteceu-lhe por acaso de ter pela frente um que lhe era mais próximo e mais conhecido (gostaria que me explicassem essas leis de honra que tão amiúde contrariam e prejudicam as da razão) (E II, 27, p. 544, grifos nossos).

A história, tragicômica, chama-nos atenção pela parte final em que Montaigne comenta sobre como as leis da honra vão contrárias às leis da razão. Nesse capítulo, em que Montaigne comenta sobre suas críticas profundas aos duelos ocorridos na França, não conseguimos deixar de lado aquilo que fala Schopenhauer em seu livro, já citado, sobre sabedoria. Ele diz que "a honra é, em termos objetivos, a opinião dos

outros sobre o nosso valor e, em termos subjetivos, o nosso temor dessa opinião" (SCHOPENHAUER, 2003, p. 74).

Se retomarmos o que dissemos anteriormente sobre o ensaio levar-nos a uma terapia da opinião dos outros sobre nós e retornar-nos ao que é real e verdadeiro, ou seja – repetindo a estrutura do livro de Schopenhauer –, aquilo que nós temos, ou a formação do judgement, podemos compreender com mais clareza aquilo que Montaigne chama a atenção como as leis da razão.

Seguindo essa leitura, podemos entender com mais clareza aquilo que Montaigne diz ao final do capítulo *Do útil e do honesto* (E III, 01). Vejamos: "explicamos mal a honestidade e a beleza de uma ação por meio de sua utilidade; e concluímos mal ao estimar que todos estejam obrigados a ela [C] e que ela seja honesta para todos [B] se for útil" (E III, 1, p. 25). Ou seja, embora a utilidade dos saberes, seja da vida comum ou das escolas filosóficas, seja uma tarefa imprescindível para a formação do judgement, para a vida prática não importa a utilidade da ação, mas sua honestidade.

Com esses elementos, também conseguimos compreender mais adequadamente as críticas à retórica e o porquê ela tem propósitos morais negativos. Como dito no verbete "Honnête-Honnêteté" do *Dictionnaire de Michel de Montaigne*: "A mentira, comportamento que M. julga com profundo desprezo, traz, em suas considerações sobre 'honesto', as ricas e obcecantes dicotomias de rosto/máscara, realidade/aparência, mostrar/esconder que permeiam todo o Ensaio" (WIESMANN, 2004, p. 476).

A retórica, que leva para o engano, a mentira e a dissimulação, retiram a possibilidade de avaliação justa das ações a partir da honestidade. Por isso, a própria formação do indivíduo a partir da filosofia montaigneana — o meio-termo, o mestiço, o homem comum — está preocupada com a formação do *gentilhomme*. Villey, na nota introdutória do capítulo *Da Arte da Conversação* (E III, 08), comenta sobre como o ensino dessa arte é para este tipo de homem. Aprendendo a pensar adequadamente, seguindo a nossa hipótese sobre a doutrina de Montaigne, o indivíduo agirá de forma adequada. Ou seja, em Montaigne há uma forte necessidade de que o ensaísta acompanhe uma certa ideia de bem moral.

Hartle argumenta que o método de Montaigne é tirar as discussões filosóficas "das nuvens" e trazê-las para a vida "terrena" a partir do rebaixamento filosófico. Hartle define que isso ocorre nos conceitos de ser, vir-a-ser, natureza, causalidade, universal

e particular. Para Hartle, essas categorias são transformadas pela filosofia de Montaigne. A transformação consiste em retorná-los aos seus significados originais antes da filosofia. "Ele 'rebaixa' esses termos, trazendo-os de volta de suas alturas metafísicas e mais perto de seus significados pré-filosóficos" (HARTLE, 2003, p. 40). Ela está dizendo que a filosofia prejudicou a compreensão da realidade. Montaigne estaria, com a sua filosofia, curando a filosofia dos seus maus usuários que compreenderam errado os termos que utilizaram.

Um exemplo desse rebaixamento filosófico é o do conceito de natureza. Hartle argumenta que na compreensão da natureza, a filosofia produziu alguns preconceitos onde os costumes e o modo de ser europeus são os corretos, civilizados, enquanto as outras nações são bárbaras, selvagens. Essa crítica de Montaigne é vista em *Dos Canibais* (E I, 31) na qual são criticados aqueles que chamam os indígenas de bárbaros apenas por não serem europeus.

Montaigne faz essa defesa apresentando que os indígenas seguem algum tipo de lei natural. Hartle argumenta que, embora Montaigne defina os indígenas como portadores das leis naturais, isso não significa que eles sejam superiores moralmente. Ocorre que, na verdade, essas leis naturais também são cruéis e produzem tantas maldades quanto as alteradas pelo costume e sociedade: "Então, por outro caminho, os canibais são tão maus quanto nós somos, e a natureza não é suave, inocente e gentil" (HARTLE, 2003, p. 45).

Esse olhar para os canibais nos apresenta um método do pensamento em Montaigne: ele sai do estranho (o caso dos canibais) para voltar a si com mais propriedade. Neste caso dos canibais, Montaigne está pensando como eles não são estudados, mas isso não os torna estúpidos. Na questão do conhecimento, eles são até melhores, pois eles não foram "estragados" pela filosofia. Neste caso, eles são até mais naturais que os europeus e isso apresenta como a ideia de natureza é algo pré-filosófico.

A crítica principal consiste na ideia de que a filosofia mascarou o rosto do conceito filosófico da natureza com ilusão e engano ao dizer que o melhor é a própria natureza europeia. Para Hartle, o objetivo de Montaigne é ir contra a filosofia deliberada que identifica um padrão correto na natureza do qual os homens devem copiar e seguir. Montaigne entende que a natureza é a liberdade dessa imposição da filosofia. Nesse sentido, a atividade ensaística para Hartle é a tarefa de aprofundar o conhecimento que já se tem a partir de um movimento dialético. Questionar a partir

das exceções com a intenção de aprofundar o que já sabe.

Um movimento em que começamos com o que já foi compreendido e “ascendemos” para uma compreensão em outros termos, mas uma compreensão que realmente retorna à primeira compreensão e reconhece sua autoridade (HARTLE, 2003, p. 63).

Por esse motivo, para Hartle, Montaigne não entende a opinião comum como simplesmente falsa. Ao contrário, reconhece que a verdade esteja de alguma forma ali. A filosofia deve trazer esta verdade à tona.

A sua relação com a opinião comum é inescapável; a verdade é de alguma forma encontrada nesta relação com a opinião comum. A opinião filosófica apenas lhe dá uma posse mais completa daquilo que sempre soube [...] A verdade não é alguma outra explicação superior, estrangeira e erudita que substitua a compreensão que pensávamos ter. Pelo contrário, é revelado como a condição já presente para a compreensão que temos (HARTLE, 2003, p. 78).

Contudo, há o evidente problema de que a opinião comum em vários momentos é portadora de erros morais — como no caso relatado sobre os canibais onde a opinião comum é a definição deles como bárbaros. O filósofo sabe a partir das primeiras impressões coisas erradas. Nesse sentido, o pensamento ensaístico tem como propósito a descoberta da verdade que está ali? Alguém que acreditasse que os homens são de fato superiores aos animais teria na filosofia ensaística um método para a confirmação dessa hipótese? Montaigne nos responde:

[A] Quando encontro, entre as ideias mais moderadas, os argumentos que procuram demonstrar a estreita semelhança entre nós e os animais, e quanta participação eles têm em nossos maiores privilégios, e com quanta plausibilidade os comparam a nós, certamente abato muito de nossa presunção e facilmente me destituo dessa supremacia imaginária que nos atribuem sobre as outras criaturas (E II, 11, p. 155)

A mesma pergunta pode ser feita para a questão da cultura. Alguém que fosse ensinado desde criança sobre a crença de que a cultura em que está inserido, no caso de Montaigne e seus contemporâneos, a europeia, seja superior às culturas diferentes, teria na filosofia ensaística essa confirmação? Parece-nos que não. Sendo assim, vejamos como Hartle expõe e estrutura a filosofia moral de Montaigne e como ela responde a esses questionamentos.

4.2 A FILOSOFIA MORAL DE MONTAIGNE A PARTIR DA FILOSOFIA ACIDENTAL DE HARTLE

Hartle tem uma interessante leitura sobre a filosofia moral de Montaigne, da qual tentaremos apresentá-la. Para compreender o projeto da moral, é preciso compreender o projeto dos *Ensaíos*. Qual o motivo para Montaigne escrever seus *Ensaíos*? Para Hartle, contar seus moeurs.

Hartle argumenta que os modos de Montaigne, seus costumes, se adequam a diversas escolas e *discours* filosóficos dos quais ele não se dedicou deliberadamente para adequar-se. Sendo assim, as atitudes de Montaigne não são planejadas. Ele apenas age naturalmente, repete os padrões de ação da mesma forma que aprendeu na sua infância (HARTLE, 2003, p. 193). Em resumo, as partes que Montaigne aprendeu na infância são: (i) seu desprezo pela crueldade e a mentira, (ii) sua postura frente à vida pública e a ambição, (iii) sua moderação das virtudes pagãs e o (iv) status fundacional que a verdade recebe referente às sociedades (HARTLE, 2003, p. 215). Ou seja, Montaigne tem horror à crueldade porque desenvolveu naturalmente esse horror. O *jugement* veio depois como reforço. Suas críticas à mentira advêm de um desgosto natural frente a esse vício moral. O *jugement* moral também veio como reforço.

Sua atitude frente à vida pública de recusar a ambição da glória e a de não se dedicar profundamente na profissão de prefeito vem da observação das atitudes de seu pai. Montaigne não queria cometer os mesmos erros que seu pai cometeu (HARTLE, 2003, p. 216). Hartle diz que, em Montaigne, o *jugement* não é a causa da sua atitude moral, mas sim uma consequência reforçadora. Além disso, a filosofia moral de Montaigne diferencia-se daquilo defendido pelos antigos e pela moralidade cristã do medievo. De uma forma "a bit new and unusual", os moeurs de Montaigne são uma reforma das teorias cristãs e antigas sobre a moralidade. Por isso, seu projeto não seria de revolução moral, mas sim de reforma moral, um retorno mais fundamentado ao ponto inicial.

Outro fator importante sobre a reforma moral de Montaigne consiste em seu reordenamento dos vícios. Seguindo a estrutura do capítulo *Da Crueldade* (E II, 11), Hartle apresentará a tese de que o ápice da moralidade vem com a bondade e não com a virtude.

Repetindo a estrutura do pensamento montaigneano de que há a superioridade da naturalidade frente à arte, Hartle diz que a bondade é superior devido ao fato de

que ela é natural. A superioridade moral de Montaigne vem com a bondade ou com a inocência. É diferente da virtude, que pode vir com a prática da filosofia deliberada. Porém, a inocência ou a bondade são naturais, acidentais, pois não vêm do ensino.

Sendo assim, esse esquema de arquétipos humanos nos provoca uma questão: se a moralidade depende da natureza, como seria possível, como faz Montaigne, propor qualquer reforma moral sobre a natureza? Para isso, é preciso compreender a relação razão e natureza. Essa imagem da razão vencendo a natureza é uma imagem complicada na filosofia de Montaigne, haja vista que ele defende a compreensão de que a natureza é, em vários sentidos, sem chance de reformas.

Essa imagem da natureza é reforçada em vários momentos. Um primeiro momento seria quando Montaigne fala que os filósofos são sempre homens, por mais inteligentes que sejam, pois compartilham as mesmas condições humanas – o corpo – que tem o homem mais estúpido e mais vil. Em um segundo momento, Montaigne repete uma leitura fatalista da natureza humana. Ou seja, os indivíduos não podem escapar da sua natureza humana.

Além desses momentos, para Montaigne, o hábito também modela os indivíduos e os impede de mudarem e se reformarem – "[B] O hábito é uma segunda natureza, e não menos poderosa" (E III, 10, p. 338). Essa passagem nos complica na compreensão da própria leitura do que seja a natureza em Montaigne. Porém, independente do que ela signifique, a questão parece nos levar para a compreensão de que não há, nos humanos, a capacidade de mudá-la.

Dessa forma, concluiríamos que os sujeitos estão fadados ao determinismo moral? Hartle diz que sim e não, pois depende da natureza do indivíduo avaliado. De acordo com ela, se o indivíduo não nasce com, pelo menos, uma predisposição para a inocência (a incapacidade de fazer o mal), logo nenhuma reforma moral ou ética poderá mudá-lo. Para Hartle, Montaigne está a defender que a reforma é, sim, possível. Mesmo que seja profundamente difícil. Porém, só é para um indivíduo de certo tipo. A reforma moral não conseguiria promover uma mudança numa pessoa de caráter mau. Se essa pessoa for cruel, tirânica, maldosa, ela não é capaz de ser melhorada. Contudo, se a pessoa for de uma natureza boa ou neutra, a educação é possível de promover uma melhoria no indivíduo.

Montaigne faz uma alegação que a reforma deliberada é possível somente se a natureza do indivíduo é de um certo tipo [...] Os preceitos

da filosofia não podem enfrentar com sucesso contra uma natureza má ou viciosa. A “matéria prima” deve ser mutável; a natureza e a segunda natureza, das quais vêm da infância, devem ser boas (HARTLE, 2003, p. 201).

Importa salientar que Hartle não gera o abono sobre a tese de que o vício para Montaigne consiste na ignorância do bem. Embora para ela Montaigne tenha uma reformulação dos vícios de sua época, reavaliando aquilo que considera vício ou virtude, ela identifica em Montaigne uma questão de natureza humana viciosa que vai além da mera questão do ensino e da aprendizagem. Sendo assim, no que consiste a reforma moral? Hartle diz que sua principal função é o reordenamento dos vícios e virtudes.

Como Montaigne propõe essa distinção? Hartle argumenta que Montaigne, apesar da sua leitura da diversidade cultural e humana, não é um relativista. Sua principal fundamentação para essa leitura é o capítulo *Dos Canibais* (E I, 31). Em uma leitura similar à nossa, sua compreensão do capítulo citado não é de que Montaigne faz uma exposição do décimo tropo de Enesidemo, a saber, que a moralidade é baseada nos sistemas, costumes e leis, crenças míticas e opiniões dogmáticas de determinadas regiões. Em que a pluralidade de moralidades seria explicada pela pluralidade de localidades. Ao contrário, Montaigne fará uma avaliação moral deles de acordo com os padrões da filosofia tradicional. "Então, embora os canibais sigam costumes que são radicalmente diferentes dos costumes franceses, Montaigne os julga pelos padrões da coragem, moderação e justiça" (HARTLE, 2003, p. 194-195). Para ela, as suas distinções filosóficas morais estão relacionadas com a compreensão da distinção entre aquilo que é superior e o que é inferior. Aquilo que é nobre e aquilo que é vil.

Nas passagens do capítulo *Da Crueldade* (E II, 11), onde essa divisão de superior e inferior é apresentada, Montaigne irá dizer que a virtude é mais nobre e superior às inclinações de bondade e inocências dadas pelas naturezas dos indivíduos. Isso porque a virtude é colocada como luta, pois ela enfrenta todas as tentações e as vence e, com isso, age bem. Contudo, a inocência é qualificada como inferior, pois espelha uma "condição mais fraca e inferior" (HARTLE, 2003, p. 194). Em sua reformulação dos vícios e virtudes, Montaigne não relativiza sua crítica aos vícios. Porém, ele tem uma avaliação sobre os vícios distinta daquelas produzidas comumente pela filosofia tradicional. A virtude é colocada, principalmente, como luta

e força. Por isso, o padrão de toda virtude é a coragem.

Porém, Montaigne irá defender que a virtude pode ser extrema, especialmente quando falamos da coragem. Discorrer sobre virtudes extremas parece um contrassenso. Especialmente quando lembramos aquilo que explica Aristóteles sobre as virtudes: ela consiste no justo meio entre dois excessos, ou seja, a virtude não pode ser extrema por definição. Hartle comenta que Montaigne conhece essa visão, porém a rejeita. Essa leitura da opinião de Montaigne pode ser acessada a partir do capítulo *Da moderação* (E I, 30) onde ele diz o seguinte:

Podemos apreender a virtude de forma que ela se tornará viciosa, se a abraçarmos com um desejo demasiadamente ávido e violento. Os que dizem que na virtude nunca há excesso, porque já não há virtude se o excesso ali está, jogam com as palavras (E I, 30, p. 294).

Nesse caminho, Montaigne diz que o excesso de virtude provocará a imoderação. Como citamos anteriormente, podemos entender a crítica ao caso de Sócrates que obedeceu demais com este mesmo viés. A obediência às leis é uma virtude? Ela é. Montaigne louva a obediência como a grande atividade moral humana. Porém, a obediência às leis, como fez Sócrates, é um erro: "[C] A obediência não é total nem tranquila naquele que raciocina e argumenta" (E II, 17, p. 485). Neste sentido, Epaminondas – outro herói moral de Montaigne – alcançou uma justa medida. Vejamos:

Se é grandeza de ânimo e resultado de uma virtude rara e singular menosprezar a amizade, as obrigações privadas, a palavra dada e o parentesco em nome do bem comum e da obediência ao magistrado, realmente basta, para relevar-nos disso, o fato de essa ser uma grandeza que não pode existir na grandeza de ânimo de Epaminondas (E III, 01, p. 24, grifos nossos).

Existem dois principais argumentos para a crítica do excesso da virtude, diz Hartle. O primeiro argumento de Montaigne que vai contra a imagem comum da virtude está na opinião de que o seu excesso é ruim²⁴. O segundo argumento, contrariando a imagem tradicional de virtude, consiste em dizer que o objetivo da virtude é o prazer, mas enfatiza que esse prazer consiste em moderação, pois o prazer

²⁴ A causa de ser ruim não é desenvolvida claramente por Hartle. Ela diz que aquilo que promove a moderação da virtude é a *bondade*. Entretanto, o significado mais acurado disso não é desenvolvido por ela. Mais à frente nós o apresentaremos.

desenfreado causa desprazer (HARTLE, 2003, p. 199).

O problema da virtude é apresentado quando olhamos para os exemplos mais altos da filosofia moral, a saber, Sócrates e Epaminondas. O olhar no personagem de Epaminondas é profundamente elucidativo. Diz Hartle, embora Epaminondas seja excelente, seus principais méritos dizem respeito ao seu caráter [*moeurs*], pois ele era um homem bom. O que Epaminondas tem que produz em Montaigne uma imagem tão extraordinária da sua persona? No caso, é a bondade de Epaminondas. Ele não possui apenas virtude, mas também possui bondade. Nesse sentido, o que o distingue não é sua excelência enquanto general ou enquanto grande conquistador de terras, mas sua bondade no trato com os outros, mesmo em situações extremas, como foi nas guerras.

É aqui que nós conseguimos observar mais distintamente a filosofia moral própria de Montaigne. O caráter de Epaminondas não é composto somente de virtude (no sentido de firmeza e valor de ânimo), mas também de inocência e bondade (HARTLE, 2003, p. 203).

Essa bondade de Epaminondas é vista na passagem onde ele nos ensina que nem tudo é lícito, mesmo contra nossos inimigos. A interpretação de Hartle é a mesma que a nossa: Montaigne quer fazer uma reforma do princípio monstruoso de justiça que assola seu período histórico, do qual faz filhos matarem pais ou irmãos por uma "ordem maior". Por esse motivo, Epaminondas é o exemplo da virtude temperada pela bondade e pela inocência. "A justiça degenerada e monstruosa que ele tem em mente é a justiça que recompensaria um homem por matar seu pai ou irmãos em uma batalha" (HARTLE, 2003, p. 204). Nesse sentido, Hartle diz, Epaminondas é um exemplo "mais humano" de ações a serem imitadas e copiadas pelos contemporâneos de Montaigne.

Contudo, Hartle não percebe uma profunda e necessária distinção a ser feita entre virtude e bondade: como a virtude, nessa leitura de Montaigne, significa valentia, então ela diz respeito ao indivíduo. A bondade diz respeito aos outros. E para Montaigne a bondade tem primazia porque ela diz respeito ao princípio moral mais importante: não fazer mal. Como a valentia diz respeito ao indivíduo com ele próprio, Montaigne a diferencia da moralidade estrita, por reconhecer que o objeto da moral está no campo do indivíduo com os outros. Em Montaigne, não teríamos um abono direto da relação entre bondade e os outros – ideal de moral estrita –, virtude e o

indivíduo com ele próprio – ideal de felicidade.

No capítulo Da Crueldade (E II, 11), o que diferencia a virtude e a bondade é o processo para a ação e não o objeto que a recebe. O bondoso, nos termos de Montaigne, age de forma correta por inclinação natural. O virtuoso age de forma correta, mas suas inclinações naturais eram contrárias e o impulsionavam a agir de forma inadequada. Porém, ele vence a si próprio, por meio da razão, e age de forma adequada. Contudo, ao longo deste mesmo capítulo, esse esquema é questionado com as presenças de Sócrates e do jovem Catão. Ao falar de Sócrates, Montaigne diz o seguinte sobre ele: "[A] não consigo imaginar nenhuma dificuldade e nenhum constrangimento à marcha de sua virtude; sei que sua razão é tão poderosa e domina-o tanto que ela nunca teria dado a um apetite vicioso meios sequer para nascer" (E II, 11, p. 138). Também, "[C] as paixões viciosas, que nascem em nós, já não encontram por onde entrar neles [Sócrates e no jovem Catão]" (E II, 11, p. 141).

Ou seja, Montaigne defende a ideia de que o processo de bondade e de virtude uniram-se nesses personagens. Agem de forma correta por inclinação natural, mas a ausência de inclinações contrárias para a ação correta não é consequência da natureza, mas sim do estudo e do aprendizado filosófico que moldaram sua natureza a ponto de que os vícios não surjam mais. Porém, se nossas investigações até aqui estiverem adequadas, para entender corretamente essa passagem é preciso retornar ao conceito de vício e lembrá-lo como a ignorância de um bem. Sócrates e o jovem Catão são possuidores de um conhecimento que os levam para um bem, a virtude. Em nossa hipótese, esse bem envolve tanto a ação adequada para uma vida feliz e a compreensão da moralidade estrita que qualifica a vida feliz. A confirmação dessa nossa hipótese, seguindo as pegadas que Hartle nos apresenta, é o fenômeno moral de Epaminondas. No capítulo *Dos homens mais excelentes* (E II, 36), Montaigne escreve: "[A] o terceiro e mais excelente, em minha opinião, é Epaminondas" (E II, 36, p. 632). Ao falar do mais excelente de todos, inclusive mais excelente que o próprio Sócrates, Montaigne escreve o seguinte:

[C] Mas, quanto a Epaminondas, [A] como exemplo de uma extrema bondade quero acrescentar aqui algumas de suas ideias. [B] O mais doce contentamento que sentiu em toda a vida, declarou que era o prazer que causara a seu pai e à sua mãe pela vitória de Leuctras: ele diz muito ao preferir o prazer deles ao seu, tão justo e tão pleno, por uma ação tão gloriosa. [A] Ele não julgava que fosse lícito, mesmo para recuperar a liberdade de seu país, matar um homem sem

conhecimento de causa; eis por que ficou tão indiferente à iniciativa de Pelópidas, seu companheiro, para a libertação de Tebas. Afirmava também que numa batalha era preciso evitar o confronto com um amigo que fosse do partido contrário, e poupá-lo. [C] E sua humanidade para com os próprios inimigos tendo-o tornado suspeito aos beócios porque, depois de miraculosamente haver forçado os lacedemónios a lhe franquearem a passagem que haviam decidido proteger na entrada de Moréia, perto de Corinto, contentara-se em atravessá-los sem persegui-los encarniçadamente (E II, 36, p. 634, grifos nossos)

Isso significa que a extrema bondade consiste, então, no tratamento do outro como humano, merecedor de humanidade e tratamento digno. Mesmo na guerra a crueldade, o vício extremo, não é praticada por Epaminondas. Ele age com bondade extrema, o inverso do vício extremo, ao respeitar o outro em sua humanidade.

A ação de Epaminondas não é valorizada porque ela traz felicidade em suas consequências, mas porque ela é boa por si própria. Ou seja, parece-nos que Montaigne pensa em um protótipo de filosofia moral deontológica em que o correto está baseado em regras e normas da ação e não na finalidade dela. Como diz Montaigne:

[A] É preciso ir para a guerra por dever, e esperar esta recompensa, que não pode faltar a todas as belas ações, por ocultas que sejam, e nem mesmo aos pensamentos virtuosos: é o contentamento que uma consciência bem disciplinada [*reglée*] acolhe em si por agir bem (E II, 16, p. 436).

Essa passagem se torna ainda mais interessante se lembrarmos o que discutimos referente ao conceito de *reglée* em Montaigne na parte "3.1.2. Ensaio, jugement, vícios e virtudes: sobre desaprender o mal". Além disso, se lembrarmos a crítica de Montaigne ao fenômeno da fortuna e de como ela molda as consequências das nossas ações, ou seja, de como a felicidade humana depende da fortuna, podemos observar que isso não é verdadeiro com a virtude, pois ela depende de nós e de nossa intenção em se ajustar ao correto.

Como as virtudes estão sob influência da felicidade, então a discussão sobre seu valor é relativa ao contexto e aos indivíduos e, por esse motivo, diversos caminhos são possíveis. Porém, esse mesmo argumento não é válido frente às questões relativas à moralidade humana. Por isso, "[B] a justiça em si, natural e universal, está ordenada de forma diferente e mais nobre do que esta outra justiça [C] especial,

nacional, [B] submetida às necessidades de nossas sociedades" (E III, 1, p. 14). Por esse motivo, o relativismo moral, também recusado por Hartle, e a desconfiança frente à razão como capaz de promover a felicidade humana não é replicado na imagem de que ela seja incapaz de justificar a moralidade humana.

A bondade e a inocência têm primazia sobre todas as outras virtudes justamente porque elas estão preocupadas com as questões de fazer bem ao outro ou a não fazer mal. Essas são as principais exigências morais da filosofia moral de Montaigne. Quando avaliamos a virtude e a relacionamos ao prazer, como faz Montaigne, podemos dizer que a virtude está sob a eudemonologia, ou seja, seu estudo leva em consideração o conceito de felicidade. As virtudes são relativas a ela. Por isso Montaigne diz que por diversos meios chegamos ao mesmo fim. Contudo, quando Montaigne fala da díade bondade-crueldade, e da correlata inocência, o campo de discussão montaigneano é o campo do dever moral. Nesse caso, o próprio fim qualifica os meios.

Por isso, podemos dizer que a formação do *judgement* está subordinada às exigências do dever. Discutiremos isso com mais profundidade na próxima seção. Porém, como comparação e uma forma de esclarecimento da diferença entre os pontos de vista, poderíamos observar a filosofia platônica que define a justiça como uma consequência da obtenção das virtudes da sabedoria, coragem e temperança. Ou seja, a formação do *judgement* vai em direção do cumprimento dos deveres necessários.

Platão diz que a felicidade é consequência da relação justa entre essas virtudes, pois para ser feliz não se avaliam as partes, mas as relações com o todo. No início do livro IV da República, Adimanto apresenta um problema a Sócrates, personagens do livro de Platão, sobre o fato de os guardiões não serem felizes com sua nova condição na República. Como o soldo deles seria pequeno e relativo apenas à função, diz Adimanto, eles não teriam a possibilidade de gastar com aquilo que eles quisessem nem com aquilo que costumeiramente faz um homem feliz, como possuir terras, construir belas e grandes casas etc.

Ao avaliar a crítica de Adimanto sobre a felicidade dos guardiões no livro IV, Platão, pela voz de Sócrates, diz que a felicidade deles é advinda quando eles estão sob a harmonia da cidade, mesmo que isso signifique agir contra seu desejo. Diz Platão, caso eles façam o que querem à revelia da harmonia da cidade, isso provocaria consequências como a destruição das próprias profissões e, por

consequência, da própria cidade. Com a cidade em desarmonia, eles teriam muito mais sofrimento e, também, nenhuma possibilidade de conquistarem suas terras, grandes casas, ouro e prata. Sendo assim, diz Platão:

Portanto, se somos nós que formamos guardiões a valer, que de modo algum façam mal ao Estado, quem vier cá falar daquela história dos lavradores e dos que se banqueteiavam como se estivessem a gozar numa festa, e não numa urbe, poderá estar a falar de outra coisa, mas não de uma cidade. Deve, portanto, observar-se, se estabelecemos os guardas tendo em vista proporcionar-lhes o máximo de felicidade, ou se se deve ter em consideração a cidade inteira, para que ela a alcance, e forçar os auxiliares e os guardiões a proceder assim e persuadi-los, a fim de que sejam os melhores artistas no seu mester, e assim em todas as profissões; e deste modo, quando toda a cidade tiver aumentado e for bem administrada, consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza. (PLATÃO, 2017, 163-164).

Ou seja, para Platão, qual a importância da justiça? Promover a harmonia da cidade e, por consequência, a felicidade. Qual a importância do indivíduo? Cumprir bem seu papel como parte do todo e, por consequência, conquistar sua felicidade. Para Montaigne, defendemos, a formação do *judgement* está relacionada com o conceito de bondade ou da inocência. Ser justo, isto é, não fazer mal, liga-se ao conceito de felicidade, pois a própria ação verdadeiramente justa dá ao sujeito a real possibilidade de ele viver feliz.

Contudo, para Montaigne, é preciso qualificar no que consistem os deveres e, nessa qualificação, podemos olhar para um protótipo de uma ética deontológica de Montaigne. Como ele diz: "não estou sujeito a essas hipotecas e compromissos penetrantes e íntimos; a cólera e o ódio estão além do dever da justiça e são paixões que servem somente àqueles que não se prendem suficientemente a seu dever pela razão simples" (E III, 1, p. 8).

Não queremos propor que a ética de Montaigne não seja teológica e que seus princípios morais não estejam sob a intenção de uma procura da felicidade. Porém, pensamos que ao observar de maneira mais atenta podemos ver um caminho duplo em Montaigne no qual ele também pergunta sobre a própria norma da ação em si. Essa atitude dupla de Montaigne também foi observada por Schneewind em sua obra *A invenção da autonomia* (2001). Como ele diz:

[Montaigne] foi o primeiro a explorar amplamente as consequências

para a vida diária da perda da autoridade moral publicamente reconhecida em um mundo dividido pela religião [...] Seu ceticismo moral foi o ponto de partida da filosofia moral moderna. Temos estado preocupados com as questões de Montaigne desde que ele as formulou (SCHNEEWIND, 2001, p. 71).

Como dissemos anteriormente, essa procura da qualificação dos deveres levará Montaigne a produzir uma teoria moral da desobediência, pois aquilo que é exigido vai além do dever justo e natural. Como ele diz: "não se entra em atrito pessoal com um príncipe por marchar contra ele aberta e corajosamente, pela honra e de acordo com o dever" (E III, 1, p. 10). Além desse comentário, no mesmo capítulo Montaigne comenta que sua atitude perante os príncipes que não respeitam esse limite é de expor seus limites e de desobedecer, visto que obedece apenas à sua própria razão.

[B] Mas esses são príncipes que não aceitam os homens pela metade e não apreciam os serviços limitados e condicionados. Não há remédio: exponho-lhes francamente meus limites; pois escravo devo ser apenas da razão, e até isso não consigo bem. [C] E eles também estão errados em exigir de um homem livre tanta sujeição a seu serviço e tanta obrigação quanto a de alguém que tenham feito e comprado, ou cuja fortuna dependa particular e expressamente da deles (E III, 1, p. 12, grifos nossos).

Dessa forma, esse conceito de justiça é a causa do conceito de um indivíduo livre que recusa as amarras do Estado e a sujeição. Embora Montaigne tenha uma teoria da prudência política e da obediência, isso não vai contra essa compreensão, haja vista que ele a faz com a leitura de que essa atitude é a que provoca menos mal aos outros. Dir-nos-á Montaigne:

Nada oprime um Estado como a inovação: a mudança apenas dá forma à injustiça e à tirania. Quando alguma peça cede, podemos escorá-la; podemos opor-nos a que a alteração e degradação natural a todas as coisas afaste-nos demais de nossos começos e princípios. Mas aventurar-se a refundir uma tão grande massa e a mudar os alicerces de um edifício tão grande é próprio daqueles [C] que para limpar apagam, [B] que querem corrigir os defeitos particulares com uma confusão universal e curar os doentes com a morte (E III, 09, p. 258).

Sendo assim, *Ensaio*s de Montaigne pode ser compreendido como uma grande forma de Montaigne fazer uma defesa de seu comportamento moderado ao denunciar

os seus contemporâneos de que, por vaidade, olharam apenas para a virtude, a saber, para a valentia, e, com isso, esqueceram de prestar atenção que ela precisa ser freada a partir do princípio de que não devemos causar mal aos outros. Por esse motivo, quando Montaigne fala de si, ele faz uma profunda defesa da sua inatividade. E de seu espírito restrito a si mesmo. Essa apologia fundamenta-se na noção de que seu comportamento indolente não faz mal a ninguém para além dele próprio.

Esse espírito moral fundamentado no princípio de que não se deve fazer mal aos outros é o que fundamenta sua prática da recusa da mentira e sua defesa da sinceridade irrestrita, em que não se muda o conteúdo que se fala aos príncipes, mas a maneira (E III, 1, p. 11). Por isso, Montaigne irá dizer sobre seu comportamento que ele não é duplo moralmente. "[B] Vi em minha época mil homens maleáveis, dúplices, ambíguos e que ninguém duvidava serem homens do mundo mais prudentes do que eu, perderem-se onde me salvei" (E II, 16, p. 438). Por isso, expõe seus limites morais, diz aos reis que não pode fazer tal conduta solicitada a ele, pois ultrapassa os limites da sua consciência moral.

Porém, o princípio moral de Montaigne não está ligado apenas a um propósito deontológico sobre a moralidade. O fundamento moral reside em uma ética teleológica, pois seu comportamento moral sincero e honesto é aplicado, também, porque essa atitude faz com que Montaigne se salve onde outros se perderam. Ou seja, é um conhecimento moral que leva o homem para uma vida feliz. Contudo, essa clarificação dos conceitos morais de virtude e bondade, que propomos como complemento para a teoria de Hartle, nos complica em uma outra questão: se há um protótipo de princípio moral deontológico em Montaigne, como seria possível que sua filosofia moral reafirmasse aquilo que se aprendeu na infância?

4.2.1 A Moralidade, em Montaigne, é uma Forma de Conhecer mais Apropriadamente o que se Aprendeu na Infância?

Seguindo a leitura de Hartle, se imaginarmos que o objetivo do ensaiar, a formação do judgement, signifique apenas retomar aquilo que já se acreditava antes do pensamento reflexivo com mais convicção, poderíamos concluir que esse movimento promove, ao contrário do que imaginava Hartle, uma teoria relativista. Ou seja, se depende daquilo que ele aprendeu em sua infância, a saber, (i) seu desprezo pela crueldade e a mentira, (ii) sua postura frente à vida pública e a ambição, (iii) sua

moderação das virtudes pagãs e o (iv) status fundacional que a verdade recebe referente às sociedades (HARTLE, 2003, p. 215), a fundação da ética de Montaigne seria completamente arbitrária.

Nessa leitura, suas críticas ao comportamento imoral seriam consequências, apenas, de seu juízo de gosto, sua propensão natural para o desgosto com a moralidade. Montaigne diz, é verdade: "[B] a inocência que existe em mim é uma inocência nativa: pouco vigor e nenhuma arte" (E II, 11, p. 146). Contudo, o principal não é essa passagem, mas a seguinte: "[A] Entre outros vícios, tanto por índole como pela razão abomino ferozmente a crueldade como o extremo de todos os vícios" (E II, 11, p. 146-147). Ou seja, Montaigne abomina a crueldade por índole, mas é a razão que fundamenta a ideia.

Como a formação do *judgement* é a formação para a justa medida, como repete incessantemente Montaigne, é preciso observar que a formação do *judgement* é para a remoção dos vícios, pois: "[A] aprendi outrora que o vício é tão-somente desregramento e falta de medida" (E II, 01, p. 5). Sendo assim, quando se avalia o fundamento da crítica moral, especialmente ao olhar para a crueldade – o extremo de todos os vícios –, não se olha para a questão da origem no desgosto montaigneano frente a esse vício. Mas ao fato de que ele é o extremo daquilo que a própria razão deve promover, o regramento e a justa medida. Não existiria a hipótese de abominar o vício pela razão, mas pela índole não o abominar: "não há vício verdadeiramente vício que não ofenda, e que um *judgement* íntegro não condene" (E III, 02, p. 30). E a crueldade se torna o vício extremo porque ela é a ausência de moderação sobre o outro e o direito ao seu corpo. Se a origem fosse na cultura, isto é, aquilo que aprendeu em sua infância, em culturas diferentes teríamos *discours* morais diferentes e, portanto, princípios morais diferentes. Porém, não nos parece que isso é o que avalia Montaigne quando olha outras sociedades.

Se compararmos com um famoso capítulo sobre esse tema, Dos canibais (E I, 31), temos uma interessante resposta. Em um primeiro olhar, o ceticismo montaigneano nos parece produzir uma interpretação adequada. Ele nos diz o seguinte:

[A] não há nessa nação nada de bárbaro e de selvagem, pelo que me contaram, a não ser porque cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não ser o exemplo e

o modelo das opiniões e usos do país em que estamos (E I, 31, p. 307).

Montaigne nos diz, no início desse mesmo capítulo, que chamar os canibais de bárbaros é um engano do vulgo. Ele diz: "[A] eis como é preciso evitar ater-se às opiniões do vulgo, e como é preciso julgá-las pela via da razão e não pela voz comum" (E I, 31, p. 303). Ou seja, neste capítulo Montaigne fala a partir da voz da razão. Essa interpretação caminha ao lado de nossa leitura de uma filosofia montaigneana que vai além do ceticismo.

Contudo, se olharmos para a crítica, Eva, na principal obra de sua autoria que discutimos nessa dissertação, irá argumentar favoravelmente à interpretação cética sobre o império do costume²⁵. Nesse capítulo, Eva argumenta que o relativismo defendido por Montaigne só pode ser devidamente compreendido se relacionado ao ceticismo e ao décimo tropo de Enesidemo. Vemos isso em capítulos como Dos canibais, Do costume ou nos outros diversos momentos em que Montaigne defende a diversidade dos costumes como algo que é possível fundamentar de acordo com a razão. Como ele diz:

Foi sobretudo graças a seu fundamento cético que o ensaios "Dos Canibais" - no qual Montaigne pretende pôr em questão a maneira pela qual os leitores (tacitamente europeus) se outorgam uma superioridade injustificada com relação aos tupinambás (EVA, 2007, p. 134).

Seguindo essa leitura, Eva descreve as razões para compreender o império do costume e de como ele dobra a natureza e, portanto, dobra o critério de acesso à verdade. Seríamos incapazes de perceber a verdadeira realidade, pois o costume provoca um sono dogmático: "tal reflexão cética sobre o costume tem, portanto, esta consequência capital: nosso juízo acerca do que é natural ou racional pode ser sempre presa de algum adormecimento produzido por essa forma de agir do costume" (EVA, 2007, p. 137). Sendo assim, não haveria possibilidade de verdadeiros juízos morais sobre os outros nem o alcance de um princípio moral. Estaríamos sempre sub judice dos ardis dos costumes que nos orientam. Repetindo a citação já feita anteriormente:

Nunca poderíamos dispor de uma garantia absoluta de que, ao julgarmos acerca do que seria natural ou racional, não seríamos

²⁵ Capítulo 3 "O império do costume". p. 127-177.

enganados pelo costume. Por onde se deve concluir que tais juízos são sempre relativos (EVA, 2007, p 138)

Contudo, é justamente aqui que compreendemos distintamente. A filosofia moral de Montaigne envolve dois níveis: a moralidade estrita e a prudencial. Montaigne nos recomenda a obediência pública, e se pensarmos na obediência como uma consequência da submissão às leis e aos costumes, como Sexto Empírico descreve ser essa a atitude do cético, teríamos uma relação profunda entre Montaigne e ceticismo.

Porém, o princípio da obediência está assentado na prudência. Uma vida de obediência aos costumes é uma vida mais feliz, pois indica mais facilidade e elasticidade de caráter e uma possível menor quantidade de vaidade. Porém, se a obediência vai para o campo da moralidade estrita, Montaigne não avalia como adequado obedecer, mas sim agir moralmente. Não devemos obedecer se isso vai contra nossa consciência. "[B] O bem público requer que se atraiçoe e que se minta [C] e que se massacre; [B] deixemos esse encargo para pessoas mais obedientes e mais maleáveis" (E III, 1, p. 6). Além dessa parte, a seguinte:

O sábio Dandamys, ouvindo narrar as vidas de Sócrates, Pitágoras, Diógenes, considerou-os grandes personagens em todas as outras coisas, porém demasiadamente submissos ao respeito às leis, e que, para as validar e secundar, a verdadeira virtude tem de renunciar a muito de seu vigor original; e muitas ações viciosas acontecem não apenas com a permissão mas também a conselho delas [as leis] (E III, 1, p. 14).

Sendo assim, a verdadeira virtude, a justiça em si, como diz Montaigne, ou a moralidade em sentido estrito, como dizemos nós, são todas partes que vão em direção à percepção de que Montaigne é defensor de uma filosofia moral que não é pautada nem no costume ou na cultura, mas na razão. É esse o fundamento dele dizer que fugiria da França se a justiça, reconhecida como corrompida, ameaçasse a ponta do seu dedo (E III, 13, p. 433), repetindo a citação feita anteriormente.

Essas ideias são fundamentadas na percepção de que a lei e a moralidade são descompassadas. Elas não são harmônicas. Para obedecer como o cético demanda, é preciso recusar o uso da razão para a procura do princípio da moralidade. Não temos esse abono nos *Ensaíos*, pois ele é uma tarefa do começo ao fim de procura desse princípio. Em maior e menor grau, em capítulos diversos dos *Ensaíos* são discutidos

problemas morais relativos ao que define as leis de um Estado e o comportamento dos indivíduos. Ele diz: "[B] um homem poderia não ofender de forma alguma as leis, e não merecer louvor como homem virtuoso, [C] e a quem a filosofia merecidamente mandaria açoitar, [B] tão confusa e injusta é essa relação" (E III, 09, p. 309).

Ou seja, Montaigne está profundamente preocupado em encontrar a justiça da relação. O ceticismo é a melhor corrente filosófica que expõe os problemas da razão, contudo Montaigne não se deita na equipolência de juízos sobre a moralidade. Montaigne tem uma compreensão teórica sobre a justiça e o que devemos fazer na vida política e na vida moral que não se resume a apenas aceitar e a obedecer às leis e os costumes. Se fosse assim, por que ele fugiria se ameaçassem o seu corpo? Como ele justificaria dizer não ao rei ou outra autoridade de sua época? Acima disso, se a ética de Montaigne fosse cética, por que ele criticaria Sócrates, seu grande herói, por ter obedecido as leis?

[C] O que Sócrates fez no final - considerar uma sentença de exílio como pior do que uma sentença de morte contra si - eu nunca serei, em minha opinião, nem tão alquebrado nem tão estreitamente habituado à minha terra que o fizesse [...] Muitos desses exemplos raros ultrapassam meu poder de ação, mas alguns ultrapassam também meu poder de julgamento (E III, 09, p. 282).

Montaigne procura um princípio moral que lhe permita a mesma liberdade alcançada no campo intelectual. É por isso que ele diz o seguinte:

[B] Na pior das hipóteses, essa liberdade disforme de apresentar-se com dois lados, com as ações de um modo e as palavras do outro, é lícita para os que relatam as coisas; mas não o pode ser aos que relatam a si mesmos, como faço: preciso ir com a pena como vou com os pés (E III, 09, p. 310)

Ou seja, a duplicidade de atitudes exigidas pela vida cética poderia ser enquadrada em Montaigne se o objeto da sua filosofia fosse outra coisa que não ele próprio. E ele reconhece que seguir os costumes não é muito adequado para o seu espírito: "[C] mesmo meus costumes [*moeurs*], que mal destoam uma polegada dos correntes, tornam-me, porém, um tanto selvagem para minha época e insociável" (E III, 09, p. 310).

Como não ler isso e pensar que Montaigne, em vez de estar na ataraxia da equipolência dos juízos, não está na melancolia, um desgosto profundo com a forma

que os costumes e o pensamento são discutidos em sua época? Entendemos, por esse caminho argumentativo, as repetidas críticas que Montaigne faz aos seus contemporâneos. Ele não os critica por eles não serem céticos, mas por eles ou serem maus ou por não suportarem a liberdade do outro: "[B] a corrupção do século faz-se pela contribuição particular de cada um de nós [...] numa época em que agir mal é tão comum, agir apenas inutilmente é como que louvável" (E III, 09, p. 241).

Retomando o assunto do capítulo *Os Canibais* (E I, 31), por esses motivos, entendemos que a filosofia de Montaigne está na procura da voz da razão. Essa voz, em vez de ser a voz do ceticismo, como pode aparecer em um primeiro olhar, é entendida, por nós, como a voz da liberdade. Isto é, a filosofia ensaística toma o papel de expressar aquilo que será entendido com a voz da razão, um *discours*, raciocínios argumentativos que convençam os indivíduos.

Apesar de os princípios morais terem relação com a opinião comum, seu propósito é de outro norte. Seu propósito é avaliar se a opinião comum está de fato de acordo com os valores morais da razão. Por esse motivo, Montaigne irá produzir um *discours* que constrange a opinião comum. Montaigne argumentará que para chamar algo de bárbaro, neste caso, cruel, é preciso de motivos justos.

Os novos povos, os indígenas, são avaliados como bárbaros por dois caminhos: sua completa ausência de moralidade, expressa no ato do canibalismo; e sua completa ausência de racionalidade, expressa no comportamento deles. Ou seja, aqueles que os definem como bárbaros argumentariam que o povo do Novo Mundo é um povo inferior, pois eles seriam representantes de um atraso moral e intelectual. Um estágio primitivo da humanidade. Para responder essa tese, Montaigne faz uma produção de cunho antropológico²⁶.

Em um primeiro momento, Montaigne repete uma etnografia, ao citar os dados das testemunhas de sua época, e produzir uma defesa epistemológica da legitimidade desse testemunho. No segundo momento, ele parte para uma etnologia e, ao final,

²⁶ "Para que o leitor que não tenha nenhuma familiaridade com esses conceitos possa localizar-se, vale a pena especificar bem o significado dessas palavras. Estabelecemos, como Lévi-Strauss, que a etnografia, a etnologia e a antropologia constituem os três momentos de uma mesma abordagem. A etnografia é a coleta direta, e o mais minuciosa possível, dos fenômenos que observamos, por uma impregnação duradoura e contínua e um processo que se realiza por aproximações sucessivas. Esses fenômenos podem ser recolhidos tomando-se notas, mas também por gravação sonora, fotográfica ou cinematográfica. A etnologia consiste em um primeiro nível de abstração: analisando os materiais colhidos, fazer aparecer a lógica específica da sociedade que se estuda. A antropologia, finalmente, consiste em um segundo nível de inteligibilidade: construir modelos que permitam comparar as sociedades entre si" (LAPLANTINE, 2003, p. 16, n.7).

constrói uma antropologia ao comparar a sociedade em que vive e a dos canibais. Lévi-Strauss debruça-se sobre esse mesmo ensaio e a filosofia de Montaigne. Vejamos:

Ele não intima a comparecer diante do tribunal da razão costumes ou crenças diversos, para legitimá-los a todos ou não lhes reconhecer senão um valor relativo: serve-se deles para instruir o processo da própria razão (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 193)

Lévi-Strauss também reconhece que a filosofia de Montaigne caminha entre dois polos, escolhos, incompatíveis. Ele apresenta que a filosofia de Montaigne está envolta em um paradoxo no qual ele caminha para a utopia da filosofia das luzes ou para o ceticismo que leva ao relativismo cultural. Diz Lévi-Strauss que essa ambiguidade que está presente nos *Ensaíos* é embaraçosa e, ocasionalmente, paralisa a nossa reflexão. Pois, como podemos compreender dois propósitos contrários, mas que funcionam em conjunto?

Diz Lévi-Strauss, quando os costumes de uma sociedade são avaliados pela razão, elas podem parecer selvagens ou bárbaras, superiores ou inferiores; no entanto, quando esses costumes são avaliados usando a razão a partir das críticas céticas, ao levar em conta que a razão é um saber que serve para justificar qualquer coisa, pois ele permite a equipolência de qualquer juízo, nenhuma sociedade deve parecer selvagem ou bárbara, pois qualquer costume recolocado em seu contexto pode encontrar base para um *discours* bem-sucedido (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 192).

Contudo, ao contrário de Lévi-Strauss, entendemos que a filosofia de Montaigne não decai nesse paradoxo. Como dito pelo próprio Lévi-Strauss, o ceticismo usado por Montaigne, sua comparação com povos distintos e diversos, serve para instruir o processo da própria razão. Ou seja, uma moral que utiliza da relatividade dos costumes para instruir o processo, isso é, a metodologia, da própria razão. Ou seja, a moral está preocupada em olhar para o relativismo como o grande inimigo da razão e não como a conclusão do pensamento racional. O relativismo faz parte da etapa de aprimoramento da razão e não sua conclusão. Montaigne compara as sociedades e justifica que algumas podem ser observadas como superiores ou inferiores em relação aos seus padrões morais. Essa é a justificativa filosófica usada por Montaigne para criticar seus contemporâneos e para produzir uma apologia do comportamento dos canibais. Ou seja, todo esse capítulo de Montaigne funciona

como uma produção de um conhecimento racional que nos permite olhar com maior ou menor acurácia as sociedades.

O ponto central de diferença entre a sociedade europeia e a sociedade do Novo Mundo residiria no canibalismo. Esse evento seria a expressão da extrema falta de sensibilidade e compaixão de um povo inteiro, um ato de crueldade extrema. Montaigne concorda sobre a avaliação moral do evento do canibalismo. Contudo, é aqui onde as coisas se tornam mais interessantes e nos permitem uma compreensão mais acurada da filosofia moral montaigneana. Ele nos diz o seguinte: "[A] não me aborrece que salientemos o horror barbaresco que há em tal ação, mas sim que, julgando com acerto sobre as faltas deles, sejamos tão cegos para as nossas" e, principalmente:

[A] Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e por torturas um corpo ainda cheio de sensibilidade, assá-lo aos poucos, fazê-lo ser mordido e rasgado por cães e por porcos (como não apenas lemos, mas vimos de recente memória, não entre inimigos antigos, mas entre vizinhos e concidadãos, e, o que é pior, sob pretexto de piedade e de religião), do que assá-lo e comê-lo depois que ele morreu (E I, 31, p. 313)

Ou seja, o ceticismo montaigneano servirá como uma porta de entrada para uma avaliação moral mais aprofundada dos eventos de sua época. Montaigne está a nos dizer que a sociedade francesa é uma sociedade profundamente cruel, com leis injustas, pois vilipendiam o corpo dos indivíduos, corpo esse que os indivíduos têm direitos sobre.

Não podemos esquecer os profundos eventos sociais que envolvem o pensamento de Montaigne, como as guerras cívico-religiosas que ocorreram na França no século XVI. Há um profundo interesse em produzir uma reforma moral, ética²⁷ e política em seus contemporâneos. Nesse capítulo, quando Montaigne nos

²⁷ Se nossa interpretação de que Montaigne discute *dois pontos de vista* sobre os fenômenos morais for adequada, então podemos dizer que a reforma moral está preocupada com as questões de prudência e felicidade enquanto a reforma ética preocupa-se com a questão da liberdade e dos direitos individuais. Essa leitura segue os passos dados por Schneewind. Ele entende que a procura da moralidade como autogoverno iniciou na época de Montaigne, com pensadores como ele e Maquiavel. Contudo, eles não formularam a ideia de autogoverno porque eles estavam preocupados mais em solucionar as questões morais relativas à construção da moralidade cristã da época do que em propor algo novo, como séculos mais a frente aconteceu. Como ele dirá: "A nova perspectiva que emergiu no fim do século XVIII concentrou-se na crença de que todos os indivíduos normais são igualmente capazes de viver juntos em uma moralidade de autogoverno. Segundo essa maneira de ver, todos nós temos uma capacidade igual para enxergar por nós mesmos o que a moralidade requer e somos em princípio igualmente capazes de nos mover para agir maneira adequada, independente das ameaças

faz uma antropologia, ou seja, uma comparação entre as sociedades do Novo Mundo e a sociedade francesa, na qual ele viveu, seu objetivo é ultrapassar a aparência do canibalismo e compreender o seu significado enquanto evento cultural. Montaigne não avalia o canibalismo apenas como mero evento factual, mas avalia qual significado cultural esses eventos tinham dentro da sociedade indígena. Por isso, veremos Montaigne fazer uma apologia do canibalismo indígena. Qual é a apologia? A defesa propõe que eles, numa visão superficial, na voz do vulgo, seriam um povo cruel. Porém, se analisar o que significa o canibalismo na sociedade deles, observará que ele pode até ser nobre, haja vista que ele é a expressão de uma virtude moral: o exercício da coragem, como veremos mais adiante. Contudo, se olharmos para a sociedade francesa, Montaigne diz que comportamentos aceitos como cotidianos, normais, deveriam ser comportamentos criticáveis e não toleráveis, pois são a pura expressão da violência e da crueldade. Dessa forma que compreendemos o argumento de Montaigne neste capítulo, e não como a expressão de que os costumes são os responsáveis pelos princípios morais e, portanto, a conclusão sobre a relatividade da moral devido às diversas possibilidades de costumes distintos.

Ao avaliar como ocorre o canibalismo nesse povo, Montaigne identifica que ele é a etapa final das guerras. Porém, as guerras para os canibais não significam a mesma coisa que ocorre na Europa e, portanto, na França. A guerra não significa invasão de terras e roubo de propriedades – atitudes criticáveis moralmente, pois desrespeitam o princípio moral da voz da liberdade –, mas o exercício da coragem. É dito para nós por Montaigne:

[A] Sua guerra é totalmente nobre e generosa, e tem tanta justificativa e beleza quanto pode receber essa doença humana: seu único fundamento entre eles é o zelo pela virtude. Não estão em luta pela

ou recompensas dos outros" (SCHNEEWIND, 2001, p. 30). Seguindo sua exposição da filosofia montaigneana, Schneewind argumenta que Montaigne chega a duas importantes conclusões na sua filosofia. A primeira é relativa à sabedoria. A exposição da sabedoria montaigneana como uma sabedoria *individual*, focada na ideia de que as lições tiradas resumem a nossa própria personalidade e experiência subjetiva, pois cada exemplo não tem a capacidade de justificar-se como universal. Todo exemplo é imperfeito. A segunda é relativa à moralidade. Como ele dirá: "Montaigne acha que tem algumas firmes convicções sobre o que é certo e errado nas ações. A mentira, por exemplo, é um 'mau hábito detestável', para o qual a punição raramente pode ser muito severa. A tortura é abominável; Assim como toda a história de considerar as pessoas bruxas e matá-las de maneiras horríveis" (SCHNEEWIND, 2001, p. 77). Também, mais a frente: "[Montaigne] rejeita particularmente a declaração de Sócrates de ter sido guiado pelo Oráculo de Delfos ou por alguma misteriosa voz interior. Montaigne acha que Sócrates governava a si mesmo, e sugere que cada um de nós pode fazer o que Sócrates fez. Cada um de nós pode ter um método cético da ética" (SCHNEEWIND, 2001, p. 78). Nosso objetivo consiste em tentar radicalizar essa ideia apresentada por Schneewind.

conquista de novas terras" (E I, 31, p. 314).

A guerra serve apenas para mostrarem o valor pessoal que os destaca. É importante perceber que Montaigne define a guerra como uma doença humana, um erro. Porém, a virtude pode diminuir esse erro. A guerra desse povo é nobre porque ela serve para o aprimoramento do caráter dos indivíduos. Nesse capítulo, Montaigne faz uma apresentação das virtudes morais e as define como presentes na vontade dos indivíduos, isto é, em seu ânimo, em sua intenção, e não nas consequências. A avaliação do valor do indivíduo reside em seu caráter, ou seja, em seu julgamento, e não em seus atos. Diz Montaigne:

[A] O valor e o mérito de um homem consistem no ânimo e na vontade; é onde se abriga sua verdadeira honra; valentia é a firmeza, não das pernas e dos braços, mas da coragem e da alma; ela não consiste no valor de nosso cavalo, nem de nossas armas, mas no nosso (E I, 31, p. 316).

Por isso, a guerra dos canibais é nobre, ela remete à exposição daquilo que há de mais próprio neles, seu ânimo corajoso. E esse movimento da guerra é onde podemos compreender o canibalismo. A tribo vencedora aprisionava os vencidos e tinha como único propósito fazê-los admitirem a derrota. Ofereciam bons alimentos e uma vida boa para que eles se apegassem a ela e, com isso, clamassem para não serem mortos e, depois, devorados.

Contudo, Montaigne apresenta como os prisioneiros das tribos vencidas também tinham nesse momento a possibilidade de exposição da sua coragem, pois mesmo estando próximos a serem mortos e, depois, devorados, eles cantavam músicas que provocavam a ira dos índios da tribo vencedora. Essas músicas relatavam que eles, anteriormente, tinham ganhado as guerras e, por isso, tinham se alimentado dos parentes da tribo atualmente vencedora. Portanto, eles estariam comendo a carne não dos inimigos, mas sim dos seus próprios companheiros. Ou seja, mesmo em situação de medo extremo, eles expressavam seu valor e sua valentia, por meio da coragem, ao provocarem a ira dos vencidos.

Sendo assim, a crença de que eles seriam inferiores moralmente porque são povos bárbaros, cruéis em sua própria natureza, é recusada por Montaigne. Sua apologia dos índios busca apresentar que o canibalismo não é meramente a exposição do maior grau de injustiça – a crueldade – e, portanto, de uma sociedade

com indivíduos portadores de caracteres cruéis. Montaigne quer compreender o simbolismo do ato para julgar aqueles que participam de uma forma adequada. Ele não quer julgar o outro como se este fosse uma extensão dele próprio. Seu objetivo é compreender adequadamente o outro para poder julgar seus caracteres.

Um dos maiores graus de injustiça está no comportamento dos europeus que encontraram os povos do México e do Peru e os destruíram, como Montaigne denuncia e critica em *Dos Cochés* (E III, 06). Isso ocorre porque a destruição dos povos nativos daquelas regiões foi feita apenas com o objetivo de conquistar bens materiais, mesmo que essa conquista significasse o desrespeito aos direitos naturais que esses povos nativos tinham.

Se eles se tivessem proposto a estender nossa fé, teriam considerado que não é com a posse de terras que ela se propaga, e sim com a posse de homens, e teriam se contentado demais com os assassínios que a necessidade da guerra traz consigo, sem acrescentar-lhes com indiferença uma carnificina como contra animais selvagens, universal, de tantos quantos o ferro e o fogo conseguiram atingir, tendo preservado por sua vontade apenas quantos deles quiseram transformar em míseros escravos para trabalhar e servir em suas minas; (E III, 06, p. 188).

Montaigne lamenta o fato de o Novo Mundo ter sido descoberto em sua época e não na época dos gregos, pois era um povo superior aos seus contemporâneos e teria trazido novas conquistas para esses indivíduos. Ele diz o seguinte: "[B] como teria sido fácil aproveitar almas tão novas, tão famintas de aprendizagem, tendo na maioria tão belos começos naturais!" (E III, 06, p. 188). Embora pareça, em um primeiro olhar, que Montaigne está a falar de almas novas para o cristianismo, isto é, uma evangelização, é fundamental destacar que os povos que deveriam tê-los encontrados eram os gregos antigos, os romanos ou o povo da época de Alexandre, o Grande. Vejamos o que é dito:

[B] Por que não sobreveio na época de Alexandre ou na época dos antigos gregos e romanos uma conquista tão nobre e uma tão grande mudança e alteração de tantos impérios e povos, sob mãos que suavemente polissem e aplainassem o que neles havia de selvagem, e fortalecessem e desenvolvessem as boas sementes que a natureza ali produzira, mesclando não apenas ao cultivo das terras e ao embelezamento das cidades as artes de cá, na medida em que elas se fizessem necessárias, mas também mesclando as virtudes gregas e romanas às originais do país! (E III, 06, p. 188)

Isso significa que Montaigne não está pensando na evangelização dos índios, o ensino do Deus cristão para salvar as almas pagãs deles. É por isso que ele comenta sobre as boas sementes que a natureza os ofereceu, pois ele está preocupado com sua humanidade. Montaigne fala que seria melhor que os povos antigos os tivessem encontrado, pois pensa que eles saberiam como permitir uma existência em liberdade e cooperação entre os diferentes povos, pois seriam todos povos humanos. Eles saberiam cultivar a sua virtude e embutir novas, não pela violência – como fizeram seus contemporâneos –, mas pela educação cooperativa.

Podemos observar que há uma profunda ingenuidade de Montaigne nessa crença, porém isso não importa para a compreensão do argumento de que os antigos seriam mais capazes que os contemporâneos de Montaigne para a criação de uma convivência em liberdade. Essa crença da educação para a liberdade é profundamente marcante ao longo de todos os capítulos, por isso ele diz: "[B] condeno toda violência na educação de uma alma tenra que exercitamos para a honra e a liberdade" (E II, 08, p. 86). Ou seja, Montaigne está a utilizar do conhecimento de diversas outras culturas para produzir uma terapia moral por meio da razão, uma crítica às atitudes morais de seus contemporâneos que deixaram de agir de acordo com a moralidade e a liberdade.

Da mesma forma que o ceticismo se torna uma abertura para o testemunho, como dito por Hartle, ele também servirá como exemplos válidos para uma reformulação dos valores morais de sua época. Por isso, a crença moral que está por detrás da filosofia de Montaigne é a crença de que somos todos iguais, merecedores de tratamento digno e humano. Montaigne repetidas vezes nos apresenta essa imagem: "de bom grado eu iria além de Plutarco e diria que há mais distância entre tal e tal homem do que há entre tal homem e tal animal" (E I, 42, p. 384). Montaigne está a dizer que, no campo da subjetividade, ou seja, no campo da utilização da razão, o indivíduo caminha para expor várias formas de ser no mundo. Porém, o valor e o mérito do homem consistem em sua vontade.

[A] Não é para alarde que nossa alma deve desempenhar seu papel; é dentro de nós, no íntimo, aonde outros olhos não chegam exceto os nossos: ali ela nos protege do temor da morte, das dores e mesmo da desonra; tranquiliza-nos contra a perda de nossos filhos, de nossos amigos e de nossas fortunas, e, quando a ocasião se apresenta, também nos conduz para os acasos da guerra (E II, 16, p. 436).

Embora, nessa citação, a virtude esteja ligada à vida feliz – ou seja, preocupada com a moderação e a prudência –, a passagem nos permite observar onde a virtude deve atuar em Montaigne. Se nossa leitura for adequada – a presença de uma questão moral dupla em Montaigne, preocupada com a vida feliz, prudencial, e uma vida moral estrita que deve ser praticada tanto porque ela traz felicidade, quanto porque ela é correta –, então podemos supor de forma razoável que o local dessa segunda vida moral também residiria em sua vontade.

Sendo assim, embora a razão apresente vários caminhos para a felicidade humana e diversas formas para a exposição da subjetividade humana, isso não implica uma diferença moral sobre o humano em relação à sua vontade. Embora nem todos sejam capazes de alcançar os mais diversos campos intelectuais, todos são portadores da condição humana.

O grande objetivo da filosofia moral de Montaigne é garantir a liberdade interior para poder agir de acordo com a própria consciência. A reivindicação de dar apenas a si mesmo e só emprestar-se aos outros. Montaigne era um amante da liberdade interior: "quem, por si mesmo, pensa livremente honra toda liberdade sobre a terra" (ZWEIG, 2015, p. 75).

Quando ele faz sua defesa dos indígenas em *Dos Canibais* (E I, 31), a crença moral que está por detrás é a de que todo indivíduo humano é portador de toda a condição humana. Há um princípio de tolerância. Essa argumentação de Montaigne sobre o reconhecimento da humanidade dos canibais ganha um valor mais profundo se pensarmos na questão intelectual. Geralmente, o olhar para os canibais remete-se apenas no campo da volição. Os canibais seriam a expressão da lei natural. Eles não foram corrompidos pela influência dos artifícios, das artes e das *sciences*; logo, eles expressariam a natureza humana e suas leis naturais simples e sem influência das sociedades. Montaigne diz o seguinte:

[A] Portanto esses povos me parecem assim bárbaros por terem recebido bem pouca preparação do espírito humano e estarem ainda muito próximos de sua naturalidade original. Ainda os governam as leis naturais, pouco abastardadas pelas nossas (E I, 31, p. 308).

Ou seja, povos sem a preparação do espírito humano, logo, seriam pessoas sem racionalidade. Pareceria que o olhar de Montaigne para o povo antigo seria o olhar resumido apenas a uma curiosa exposição das diferenças entre os povos, onde

esses humanos não receberam o acesso ao conhecimento. Ou seja, o comportamento seria apenas reflexo dos costumes da sociedade, a ausência de reflexão seria a marca do comportamento indígena.

Contudo, não é esse o argumento final de Montaigne. Ele defenderá a racionalidade dos índios e, portanto, a sua moralidade. O casamento poligâmico dos índios não é mero "milagre" ou comportamento irracional. É o mais alto grau de virtude: "[C] Os nossos bradarão que é um milagre; não é: é uma virtude verdadeiramente matrimonial, e do mais alto grau" (E I, 31, p. 318). Essa virtude matrimonial consiste nas mulheres procurarem outras mulheres para seus maridos, pois isso significaria que o valor moral do caráter deles é maior. Para justificar esse argumento, Montaigne traz exemplos da Bíblia, como as mulheres de Jacó, que agiam da mesma forma. Montaigne defende que os comportamentos dos canibais não são meramente reflexo dos costumes, mas que têm mérito dos indivíduos que agem dessa forma. E eles também têm arte nas suas criações, ou seja, eles têm o pleno uso da razão. Vejamos:

[A] E, para que não se julgue que tudo isso é feito por uma simples e servil sujeição à sua tradição e pela pressão da autoridade de seu antigo costume, sem reflexão e sem discernimento, e porque tenham a alma tão estúpida que não possam tomar outro partido, é preciso invocar alguns sinais de seu mérito (E I, 31, p. 318).

Ao expor o mérito dos índios, seu uso da razão, Montaigne apresenta as famosas críticas dos índios feitas ao povo francês: eles fazem comentários que expressam a insensatez do povo francês, como serem obedientes a um rei que é uma criança, Carlos IX, e os homens que morriam de fome aceitarem que tenham pessoas com excedência de alimentos em vez de os roubarem e matarem. Ou seja, os índios têm a capacidade de pensar e avaliar moralmente suas ações. Eles têm por que são seres humanos.

Essa compreensão da humanidade esclarece a interpretação de que o canibalismo deles não é meramente crueldade e, portanto, passível de explicação racional e apologia moral, como as atitudes dos povos europeus. A "antropologia" de Montaigne não cairia na leitura do relativismo moral sobre as sociedades. É interessante comparar nossa interpretação com a da crítica cética que compreende essa passagem como uma exposição do "relativismo antropológico moderno" de Montaigne (EVA, 2007, p. 134). Eva argumenta que o relativismo defendido por

Montaigne só pode ser devidamente compreendido se relacionado ao ceticismo e ao décimo tropo de Enesidemo.

Contudo, as explicações de Eva e Hartle não observam a filosofia moral de Montaigne fundamentada a partir da ideia de igualdade humana e que o ensaiar, portanto, a formação do *jugement*, caminha para esse propósito moral, visto que ele só é possível de ser aplicado ao compreender que todos os sujeitos são iguais em nível moral, isto é, sujeitos com direito à sua liberdade em que ela não é dependente apenas de leis externas.

[C] Meu preceptor, que sabe que a vontade de seu discípulo deve ser repleta de tanta ou mais afeição quanto reverência para com a virtude, saberá dizer-lhe que os poetas seguem os humores comuns e fazê-lo ver claramente que os deuses puseram mais suor nos caminhos de acesso para os recintos de Vênus que para os de Palas (E I, 26, p. 242, grifos nossos).

Portanto, a formação do *jugement* deve ir à vontade do indivíduo para ele perceber que há mais empecilho na busca do prazer desenfreado, o recinto de Vênus, do que na procura dos recintos de Palas Atenas, a deusa da sabedoria e da justiça. E se nossa releitura daquilo proposto por Hartle for correta – a saber, que a moderação das virtudes seja o fenômeno da bondade, como mostra o exemplo de Epaminondas – então, ir para o caminho da deusa da sabedoria significa a formação do *jugement* sob os desígnios da moralidade estrita. Parece-nos que Montaigne defende a tese de que sem a submissão à moralidade estrita não há a possibilidade de uma vida feliz, porém a felicidade não é o único motivador para a adequação aos princípios da moralidade estrita, a saber, não fazer mal aos outros respeitando seus direitos.

Sendo assim, a ética de Montaigne não está no fato de que ele nasceu com uma propensão contra a crueldade e a mentira – nem Montaigne sabe responder isso de si próprio, haja vista que:

Ele [o destino] me fez nascer de uma família famosa em probidade e de um pai muito bom: não sei se este derramou em mim parte de seus humores ou então se os exemplos domésticos e a boa educação de minha infância contribuíram insensivelmente; ou se pelo contrário nasci assim [...] [A] mas, de qualquer forma, por mim mesmo tenho horror à maioria dos vícios (E II, 11, p. 144).

Contudo, para nós, Montaigne avalia e propõe racionalmente uma

argumentação filosófica crítica aos vícios morais que afetam a liberdade dos outros, por intermédio da tese de que não podemos fazer mal aos indivíduos, pois eles são seres com direitos à sua própria individualidade, independente de leis ou autoridade. Além do caso de um homem cruel, se pensarmos em uma sociedade que tem como característica atitudes moralmente erradas, como a escravização de indivíduos, a atividade filosófica ensaística não é uma atividade que leva para um domínio mais firme e mais fundamentado dessas convicções, vistas como o "primeiro sentido" de indivíduos nascidos em sociedades escravocratas que tenham aprendido em sua infância que essa constituição social de relacionamento entre indivíduos seja correta. A atividade ensaística é uma atividade dialética ligada ao ato de autoconhecimento.

Entretanto, esse autoconhecimento está subordinado a uma ideia maior de filosofia moral. A atividade ensaística não serviria como uma atividade que legitimaria a descoberta de si enquanto homem cruel e, a partir desse dado, buscaria uma ideia de ordenação e moderação. Há uma relação profunda entre a bondade e o ensaio. A filosofia moral de Montaigne, repetindo o que nos identificamos, não é de cunho relativista: Montaigne tem um ideal de justiça que não é pautado no costume.

Compreendemos que essa concepção de uma filosofia moral estrita em Montaigne cai em maus lençóis quando recordamos do ensaio *Apologia de Raymond Sebond* (E II, 12). Entre tantas outras passagens, encontramos especialmente essa:

[A] Direi ainda apenas isto: que somente a humildade e a submissão é que podem fazer um homem de bem. Não se deve deixar ao julgamento de cada um o conhecimento de seu dever; é preciso prescrevê-lo, não deixar que ele o escolha segundo seu discernimento, de outra forma, dadas a fragilidade e a infinita variedade de nossas razões e opiniões, por fim nos forjaríamos deveres que nos levariam a devorar-nos uns aos outros, como diz Epicuro (E II, 12, p. 232).

Ao encararmos essa citação, e outras tantas neste ensaio montaigneano que propõe uma reeducação das atividades da razão, caímos em uma questão filosófica principal nessa dissertação. Em nossa leitura, propomos um Montaigne que dá menor atenção ao ensaio "*Apologia de Raymond Sebond*". Isso ocorre porque, mais à frente dessa mesma passagem, Montaigne também dirá o seguinte: "[A] A peste do homem é a suposição de que sabe. Eis porque a ignorância nos é tão recomendada por nossa religião como qualidade para a crença e a obediência" (E II, 12, p. 233). Como discutimos até então, *Ensaíos* não é um exercício de ignorância e, como pretendemos

mostrar no capítulo seguinte, Montaigne não defende a obediência absoluta. A denúncia de Montaigne sobre os valores da lei, de que elas não têm fundamento moral algum exceto os costumes e as leis, servem como apoio para a promoção de desobediência prudente. Montaigne recomenda a obediência como um princípio de prudência, mas é recomendado também que se pense e saiba por si próprio para desobedecer quando assim for necessário.

Montaigne escreverá o seguinte sobre a ausência de leis naturais:

[A] Mas eles são engraçados quando, para dar às leis alguma autenticidade, dizem que há algumas sólidas, perpétuas e imutáveis, que chamam de naturais, que estão impressas no gênero humano pela condição de sua própria essência. E um diz que elas são em número de três, outro de quatro, outro mais, outro menos: indício de que essa é uma marca tão duvidosa quanto o restante. Ora, eles são tão infortunados (pois como posso chamar senão de infortúnio o fato de que num número tão infinito de leis não se encontre pelo menos uma que a fortuna [C] e a temeridade da sorte [A] permitissem ser universalmente aceita por consenso de todas as nações?), eles são, dizia eu, tão infelizes que dessas três ou quatro leis escolhidas não há uma única que não seja refutada e desmentida, não por uma nação, mas por várias. Ora, a universalidade da aprovação é o único sinal plausível pelo qual eles possam argumentar sobre quaisquer leis naturais. Pois o que a natureza nos tivesse realmente ordenado, nós indiscutivelmente seguiríamos de comum acordo. E não apenas toda nação, mas todo homem em particular sentiria a coação e a violência que lhe estaria fazendo quem o quisesse impelir para o contrário dessa lei. Que me mostrem, para eu ver, uma nessa condição (E II, 12, p. 371).

Essa longa passagem serve para nos chamar a atenção ao que tentamos dizer até o momento: Montaigne não está querendo propor que obedecemos às leis de nosso tempo: "[A] O que nos dirá então nessa contingência a filosofia? Que sigamos as leis de nosso país? ou seja, esse mar flutuante das opiniões de um povo ou de um príncipe" (E II, 12, p. 370). Como tentamos mostrar, a crítica de Montaigne vai em direção ao caminho e à construção do autogoverno. Como dirá Montaigne: "[C] Qualquer outra *science* é prejudicial para quem não tem a *science* da bondade" (E I, 25, p. 210).

Por isso, entendendo mais adequadamente a relação entre ensaiar e a questão da bondade, podemos observar que esse processo montaigneano oferece a ele uma legitimação moral para a produção de seus *Ensaio*s. Isso ocorre porque a obra montaigneana se torna a construção de uma autoeducação para a moralidade e para

a felicidade. Ela se torna uma forma de produção da sua própria autonomia, pois depende da avaliação racional do próprio sujeito – e não sua sujeição a uma escola filosófica – as escolhas morais e a criação do caminho da própria felicidade. Porém, outro fenômeno moral em Montaigne nos permite compreender mais adequadamente o que chamamos atenção até o momento: a mentira

4.2.2 A Questão da Mentira e da Justiça na Filosofia Moral de Montaigne e Suas Críticas ao Sistema Judiciário de sua Época

Para entender a questão da mentira em Montaigne, acreditamos que precisamos olhar para a questão da justiça em Montaigne. Como apresentamos, até então, esse ideal de justiça é pautado no princípio da igualdade humana. Esse ideal que está presente nessa passagem: "[A] devemos justiça aos homens, e benevolência e benignidade às outras criaturas que podem ser susceptíveis" (E II, 11, p. 155). A questão da justiça é um caminho para olharmos a filosofia moral de Montaigne. Embora a filosofia de Montaigne não se desenvolva como uma ética formal, como ocorrerá nos séculos seguintes, Montaigne promove uma discussão que é formalista sobre o nosso dever de não-mentir.

Em *Do útil e do honesto* (E III, 01), Montaigne diz-nos o seguinte:

Ladrões aprisionaram-vos; voltaram a libertar-vos, tendo obtido de vós o juramento de pagardes determinada soma; é errado dizer que um homem de bem estará desobrigado de sua palavra sem pagar, estando fora das mãos deles [...] Apenas nisto o interesse privado tem autoridade para justificar-nos se faltarmos à nossa promessa: se tivermos prometido coisa má e iníqua em si mesma, pois o direito da virtude deve prevalecer sobre o direito de nosso compromisso (E III, 1, p. 22).

Ou seja, para Montaigne, mesmo que sejamos obrigados a fazer uma promessa, devemos cumpri-la. A obrigação está pautada na tese de que nossa palavra é fundamento para a verdade. Nesse momento, a filosofia moral de Montaigne não está preocupada se essa ação faz o indivíduo feliz ou não; é apenas a avaliação de ser ela justa ou injusta. A ação justa diz que "mesmo que ele [o sequestrador] tenha forçado apenas minha língua sem a vontade, ainda assim sou obrigado a fazer de minha palavra mealha certa" (ibid.).

Percebemos como Montaigne está partindo do princípio de que a vontade dos

indivíduos é livre e que eles são autores de suas ações. Montaigne crê que o sujeito poderia escolher outra opção; o mundo não seria capaz de moldar sua vontade. Nesse exemplo, Montaigne pensa que um sujeito poderia não prometer e, por coragem de caráter, suportar a morte ao recusar a mentira – um meio injusto para um fim justo.

Ao discutir a questão do suicídio, em *Costume da ilha de Céos* (E II, 03), Montaigne repetirá a tese estoica de que a possibilidade do suicídio nos oferece a oportunidade de agirmos sempre de acordo com nossa vontade, isto é, sermos livres: "[A] perguntaram a Ágis como um homem poderia viver livre, 'Desprezando a morte', disse ele", "[A] há na vida muitos infortúnios piores de suportar que a própria morte" e "[C] dizem os estoicos que, para o sábio, é viver em conformidade com a natureza desistir da vida, ainda que ele esteja em plena felicidade, se o fizer oportunamente" (E II, 03, p. 29, 30 e 31). Não pensamos que Montaigne repetirá a tese estoica *ipsis litteris*, mas acreditamos que essa tese é fundamental para sua leitura da liberdade da vontade dos indivíduos. Pensamos isso ao levar em conta o que diz o próprio Montaigne ao final deste capítulo: "[B] Uma dor [C] insuportável [B] e uma morte pior parecem-me as incitações mais desculpáveis [para o suicídio]" (E II, 03, p. 47). Ou seja, Montaigne não concordaria com as clássicas teses de que os corpos dos indivíduos, suas vontades, são de Deus – sendo o suicídio um pecado – ou do Estado em que viviam – sendo o suicídio um crime.

A questão da mentira remete-nos a um importante filósofo: Kant. Porém, não somos os únicos que pensamos assim, pois, como diz o verbete “mensonge” em *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, “a condenação da mentira é uma das posições éticas e filosóficas mais constantes e mais bem articuladas por Montaigne” (SÈVE, 2004, p. 653). Montaigne defenderá que a causa da mentira ser injusta está em “de outra forma, de degrau em degrau acabaremos por derrubar todo o direito que um terceiro obtiver de nossas promessas e juramentos” (E III, 1, p. 22). Ou seja, a ação destruiria a si mesma se fosse aplicada. Poderíamos forçar o argumento e dizer que Montaigne está sendo um pré-kantiano.

Também não interpretamos isso sozinhos. No *Dictionnaire de Montaigne*, continuando o verbete sobre a mensonge, é-nos dito o seguinte: “muito antes de Kant, Montaigne percebeu que as mentiras são prejudiciais à humanidade como tal” (SÈVE, 2004, p. 653). E não discordamos, pois vejamos o que nos diz Kant. Em seu famoso livro, *Fundamentação da metafísica dos costumes* (2009), ele nos pergunta: “será que eu não posso, quando estou em apuros, fazer uma promessa com a intenção de não

a cumprir?" (KANT, 2009, p. 135). A resposta é a seguinte:

será que eu ficaria contente se a minha máxima (livrar-me de um embaraço por meio de uma promessa falsa) valesse como uma lei universal (tanto para mim quanto para outros), e será que eu poderia dizer para mim mesmo: que todo o mundo faça uma promessa falsa quando se encontrar num embaraço do qual não possa se livrar de outra maneira? Assim, logo me darei conta de que posso, é verdade, querer a mentira, mas de modo algum uma lei universal de mentir; pois, segundo semelhante lei, não haveria propriamente promessa alguma, porque seria vão alegar minha vontade com respeito a minhas ações futuras a outros que não dão crédito a essa alegação ou que, se precipitadamente o fizessem, me pagariam com certeza na mesma moeda, <e> por conseguinte, <porque> a minha máxima se destruiria a si mesma tão logo se tornasse uma lei universal (KANT, 2009, p. 137)

Não queremos defender que Montaigne seja um formalista tal qual Kant, nem que ele participe dessas discussões em sentido amplo. Entendemos que as principais questões morais em Montaigne sejam de cunho materialista, ou seja, a preocupação de construir maneiras para a aquisição da felicidade. Contudo, nosso propósito é lançar luz sobre a ideia de que a moralidade de Montaigne não termina nesse ponto.

Como dissemos anteriormente, o projeto de felicidade precisa estar sob o projeto da moralidade estrita. E é justamente esse não terminar que nos permite enxergar como ele não se resume a um relativista e como seu pensamento sempre margeia um ideal de justiça que está imbricado com o conceito de mentira e a sua profunda repetição de que seu projeto é marcado pela sinceridade. É justamente essa imagem de justiça responsável pelos momentos em que Montaigne é dono de opiniões que transcendem o seu tempo histórico, a saber, a tolerância moral, o reconhecimento de que o homem e a mulher não são de naturezas diferentes²⁸, a

²⁸ Montaigne não replica o esquema aristotélico de que as mulheres são qualitativamente inferiores aos homens, isto é, que estão em sua natureza a servidão e a obediência. Embora a filosofia de Montaigne em diversos momentos diga que a sabedoria feminina deva estar atrelada ao campo doméstico, o fundamento disso não está na leitura delas como inferiores enquanto natureza, mas sim como uma escolha prudencial. Podemos observar essa leitura nesta parte: "[B] as mulheres não estão totalmente erradas quando rejeitam as regras de vida que são introduzidas no mundo, pois foram os homens que as fizeram, sem elas" e "digo que os homens e as mulheres são feitos no mesmo molde: exceto a educação e os usos, a diferença não é grande" (E III, 05, p. 103 e 167). Embora Montaigne não tenha percebido que a educação seja o grande ponto a se observar sobre as diferenças objetivas entre as mulheres e os homens, crítica essa que foi feita por Marie de Gournay e Simone de Beauvoir, importa salientar a observação feita por Montaigne que não está na natureza da mulher e do homem sua diferenciação. Sobre esse tema, é possível acessar o texto de Telma Birchal: *Michel de Montaigne, os Ensaios e as mulheres* (2020). Acesso em: 11/10/2024. Link: <https://estadodaarte.estadao.com.br/filosofia/montaigne-ensaios-mulheres-birchal/>

crítica ao viés racionalista que coloca os humanos como superiores aos animais, a compreensão de que sociedades diferentes promovem a crença de que o estrangeiro é bárbaro e isso é uma crença pautada em um engano da razão. Isso porque "o caminho da verdade é uno e simples; o do proveito pessoal e do interesse dos negócios que estão a nosso cargo é duplo, desigual e fortuito" (E III, 1, p. 13). Essa imagem de justiça, como tentamos apresentar, é a imagem da autonomia moral.

Essa compreensão da justiça é possível atrelá-la ao que Montaigne escreve em *Da Experiência* (E III, 13) sobre a sua convivência como jurista. Nesse trecho, a intenção de Montaigne é a de avaliar como a justiça francesa é marcada por injustiças, a saber, "considerar a forma dessa justiça que nos rege: é um verdadeiro testemunho da fraqueza humana, tantas contradições e erros há" (E III, 13, p. 430). Contudo, nosso propósito é entender o fundamento moral que o permite criticar esse ideal de justiça.

Nós entendemos, como tentamos justificar, ser a crença de que o ideal de justiça em Montaigne é o da liberdade humana a partir da noção de que todo ser humano merece tratamento digno por ser humano. A justiça francesa da época de Montaigne feria a liberdade individual. Como dito no verbete justice: "longe de promover o desenvolvimento de todos em harmonia social, as leis representam neste contexto, a alienação que ameaça a liberdade do indivíduo, percebida como fonte autêntica de valores (MILLET, 2004, p. 544).

Montaigne, no mesmo capítulo, apresenta o exemplo de alguns homens que foram condenados injustamente por um assassinato e, após a justiça ter descoberto os verdadeiros culpados, como os anteriores já tinham sido condenados e as leis da época não permitiam que uma condenação fosse desfeita, os inocentes tiveram que ser mortos por meras questões legais. Nesse momento, quando Montaigne diz: "quantas condenações já não vi mais criminosas do que o crime?" (E III, 13, p. 432). Qual ideal de filosofia moral está por trás que permitiria a compreensão dessa crítica? Para nós, parece-nos que não é um ideal relativista, fundado no costume. Mas a crença de que indivíduos têm direitos.

Nesses momentos, Montaigne estaria, por meio de sua filosofia moral, antecipando as ideias liberais que viriam séculos depois. É a mesma ideia presente nesta citação: "[B] Os príncipes [C] dão-me muito se nada me tiram, e [B] fazem-me bastante bem quando não me fazem mal; é tudo o que peço deles" (E III, 09, p. 274). Ou seja, nesse ideal de política está expresso o mesmo ideal de autonomia moral que

é presente ao longo da obra *Ensaíos*. No verbete justice do Dictionnaire de Montaigne, é vista a mesma relação: "Montaigne insiste na feliz autonomia de sua consciência moral, capaz de estabelecer para si as suas próprias leis, mais rigorosas que as da justiça humana" (MILLET, 2004, p. 546). Como irá dizer Montaigne: "tenho minhas leis e meu tribunal para julgar sobre mim, e a eles me dirijo mais do que a alhures" (E III, 02, p. 31–32). O fim último das reflexões morais de Montaigne e, portanto, da filosofia de Montaigne, precisa ser compatível com as ideias de liberdade e dignidade humana.

A sua filosofia moral [de Montaigne] não deixa de se afirmar como parte essencial de uma antropologia que estabelece no seu estatuto ontológico as condições e circunstâncias da ação humana onde a liberdade é considerada como o fim último da humanidade (PANICHI, 2004, p. 687).

Embora a filosofia moral não seja tratada diretamente por Montaigne, ele nos oferece elementos suficientes para especularmos e avaliarmos sua noção de filosofia moral. Seguindo o apresentado no capítulo *Da Crueldade* (E II, 11), Montaigne declara que não concorda com os procedimentos judiciais que maltratam ou torturam os vivos. "Quanto a mim, mesmo na justiça, tudo que vai além da morte simples me parece pura crueldade" (E II, 11, p. 149). Essa ideia é tão forte que Montaigne repete essa mesma frase em *Covardia, mãe da crueldade* (E II, 27): "[A] tudo o que está além da simples morte parece-me pura crueldade" (E II, 27, p. 550).

Essa frase é apresentada, também, no contexto das críticas de Montaigne à justiça de sua época que, além da pena de morte, promovia penas de tortura. Montaigne pergunta-nos: que diferença faz para impedir que se cometa um crime a existência de penas de tortura em comparação com as penas de morte? Como ele diz: "[A] nossa justiça não pode esperar que aquele a quem o medo de morrer e de ser decapitado ou enforcado não impede de cometer um delito, evite fazê-lo por imaginar um fogo lento, ou as tenazes, ou da roda" (E II, 27, p. 550).

Retomando aquilo que Montaigne falava no capítulo *Da Crueldade* sobre ações que levam para além da morte simples, ele diz que aqueles que concordam com esse procedimento justificam que esses suplícios são necessários para produzir o sentimento de dever e o respeito do vulgo para com a Autoridade. Para evitar esses momentos de pura crueldade e ainda conseguir o mesmo resultado, Montaigne propõe que se castigue o corpo do condenado já com ele morto, "pois vê-los ser privados de sepultura, vê-los ser queimados e esquartejados tocaria o vulgo quase

tanto quanto as penas que fazem os vivos sofrerem" (E II, 11, p. 150).

Para isso, Montaigne relata exemplos que comprovam a eficácia desse método proposto, como o caso do ladrão Catena em Roma, ou o caso de Artaxerxes com o abrandamento das leis da Pérsia, ou o caso dos egípcios e o sacrifício animal. Sendo assim, por qual motivo Montaigne seria contrário a essa forma da justiça torturar os criminosos? Apenas um desencontro sentimental do qual ele queria evitar ou uma discordância filosófica com a crueldade dos costumes do sistema judiciário francês?

Parece-nos que o foco de Montaigne com essas denúncias é apresentar a crítica não ao nível individual e de gosto, mas em fazer uma declamação de nível ético. Ou seja, Montaigne pensa em uma ética em sentido amplo em volta de toda a sua obra, à medida em que pressupõe indiretamente noções como liberdade individual, dignidade humana, justiça, razoabilidade penal. Ou seja, o ensaio que se apresenta como uma atividade filosófica profundamente ligada a conceitos como tolerância e liberdade individual distancia-se da interpretação que permitiria a aceitação intelectual de uma sociedade que se apresente autoritária, tirânica e — no exemplo que propus — escravocrata. A atividade da filosofia montaigneana de criticar a razão por meio da razão é o que permitirá, neste caso, a fundação de uma filosofia tolerante e plural. Devido às críticas propostas à razão teórica por Montaigne, ele propõe o início de uma razão prática perante as questões essenciais sobre a dignidade humana. "Montaigne lança as premissas para a construção da razão prática, plural e tolerante, que orienta a pesquisa humana" (PANICHI, 2004, p. 687).

A filosofia nas mãos de Montaigne foi, na verdade, crítica dessas atitudes advindas única e exclusivamente do costume — como nas bruxas, no caso dos indígenas no Brasil, na conquista espanhola e em sua visão contra a violência na educação das crianças — "[B] condeno toda violência na educação de uma alma tenra que exercitamos para a honra e a liberdade" (E II, 08, p. 86). Além disso, ele complementa sobre seu método educacional: "[B] e ainda que esse meu desejo [de sua filha tornar-se honrada] fosse frustrado, há bastante outras coisas a que nos prendermos, sem entrar em choque com minha disciplina, que sei ser justa e natural" (E II, 08, p. 87).

Sendo assim, a filosofia de Montaigne, preocupada com a formação do judgement, não se qualifica apenas como retorno às ideias "primeiras" sem a interferência da razão erudita, como dito por Hartle, mas como exposição de um método de pensamento e pesquisa crítico. Ou seja, a ideia apresentada por Hartle de

que a filosofia moral de Montaigne não produz "novas opiniões" não se enquadraria em nossa leitura. Para nós, a moralidade montaigneana é antecipadora do espírito liberal e iluminista dos séculos seguintes. A novidade moral de Montaigne está em antecipar por meio de sua filosofia crítica algumas bases da ideia de autonomia moral e de liberdade individual, onde o indivíduo tem seus direitos por ser humano e, por isso, merecedor de tratamento digno, a saber, tratamento que não seja cruel, tanto pelo Estado, Igreja ou outros humanos.

Retomando o que foi apresentado até então, uma pessoa bem entendida, praticando a filosofia como proposta por Montaigne, aprimora seu *jugement* e não apenas sua memória; sabe o que são as coisas e como viver adequadamente a elas sem precisar ter lido alguma obra que o ensine. Saberá viver de acordo consigo. Aprimorará aquilo que tem de mais próprio no humano: a forma como alguém vê o mundo e a vida. "[A] De que adianta a *science* se o entendimento não estiver presente?" (E I, 25, p. 209). Para o conhecimento construir melhora na vida de alguém, ele não pode apenas ter contato com o aparato das lembranças e da memória. A multiplicidade e a dissemelhança de fenômenos nos ensinam que não é possível adequar as exigências do mundo a um manual, independentemente de quão boa memória se tenha. É preciso sopesá-las, distingui-las.

[B] Se as viagens e os cargos os melhoraram, cabe à manifestação de sua inteligência [*entendement*] evidenciá-lo. Não basta contar as experiências: é preciso sopesá-las e combiná-las; é preciso tê-las digerido e destilado, para extrair-lhes as razões e conclusões que elas comportam (E III, 08, p. 218).

O entendimento deve atuar sobre as informações e dizer o que é mais importante e o que é menos. O que se destaca e o que fica para trás. O entendimento deve promover um *jugement* próprio sobre as coisas e não uma lembrança de um *jugement* alheio.

[B] O assunto, tal como for, pode revelar um homem erudito [*savant*] e de boa memória; mas para julgar nele as qualidades mais suas e mais dignas, a força e a beleza de sua alma, é preciso saber o que é seu e o que não é (E III, 08, p. 231).

A tarefa da filosofia é permitir que o indivíduo desenvolva as qualidades dele próprio, independente das circunstâncias que o rodeiam. A problematização de

Montaigne perante os pedantes é que o conhecimento neles não promove aquilo que é o essencial, a saber, a melhora deles próprios. Quando o conhecimento forma apenas a memória, enchendo-a de *matières* e não aprimorando o *jugement* para poderem alcançar a *manière*, como é possível ver nos comportamentos dos pedantes, produz ações consideravelmente piores, visto que eles copiam atos inapropriados aos momentos. As ideias dos outros destroem toda a liberdade de pensar e ponderar. Por isso, a grande função do conhecimento quando aplicado pela filosofia é produzir nossa *sagesse*.

5 CONCLUSÃO

Ao longo desta dissertação, investigamos a complexa e multifacetada filosofia de Montaigne. Como anunciamos, nosso objetivo era investigar o método do pensamento de Montaigne a partir de capítulos selecionados dos *Ensaïos*. Partimos por esse caminho, pois compreendemos que a elucidação desse método compreende a elucidação da filosofia montaigneana: a formação da sabedoria de vida, da qual envolve uma formação individual e moral.

Investigamos o método do pensamento de Montaigne e nosso percurso apresenta que a essência do pensamento montaigneano reside na formação do *jugement*, um processo de aprimoramento contínuo da personalidade, que se desdobra em uma sabedoria prática e individualizada. Contudo, a sabedoria prática é envolvida por um longo processo moral: desaprender o mal. Esse método de pensamento está na preferência pela forma em detrimento ao conteúdo. A forma, ou a *manière*, é a responsável pela verdadeira formação moral. Esta sabedoria, que tem como grande propósito o alcance da felicidade, não se subordina à acumulação de *science* pela memória, mas sim à sua assimilação e aplicação na vida, resultando em um conhecimento que regula e ordena o próprio eu.

Este não é um processo meramente intelectual ou de acumulação de *science* na memória, que Montaigne critica veementemente, mas sim um constante aprimoramento da personalidade completa do sujeito rumo à virtude da ordem. Como incansavelmente repetido por Montaigne, a *sagesse* reside precisamente nessa capacidade de ordenar a própria vida, de buscar a justa medida entre as exigências da alma e as do corpo, alcançando, assim, a felicidade. A filosofia, para ele, é um exercício das almas, uma atividade prática que nos permite desaprender o mal e viver de acordo consigo.

A formação do juízo (ou *jugement*, como Montaigne se refere) é essencialmente um aprendizado da justa medida. Montaigne ressalta repetidamente que a finalidade desse processo é erradicar os vícios, pois, para ele, o vício é simplesmente "desregramento e falta de medida".

Ao analisar a base da crítica moral, especialmente no que tange à crueldade – considerada o ápice de todos os vícios –, percebe-se que a questão não reside na origem do desgosto pessoal de Montaigne por esse vício. Em vez disso, a crueldade é vista como o oposto do que a própria razão deve promover: o regramento e a justa

medida. Não haveria sentido em abominar um vício racionalmente sem que a própria índole também o rejeitasse, já que "não há vício verdadeiramente vício que não ofenda, e que um juízo íntegro não condene".

A crueldade se destaca como o vício extremo justamente por representar a ausência de moderação em relação ao outro e o desrespeito ao direito sobre o seu próprio corpo. Se a origem desses princípios morais fosse puramente cultural ou apreendida na infância, esperaríamos que diferentes culturas apresentassem discursos e princípios morais distintos. Contudo, a análise de Montaigne sobre outras sociedades não sugere que ele avalie a moralidade por essa perspectiva.

Salientamos que desaprender o mal envolve um protótipo de uma filosofia deontológica em que a ação moral não seria negada por sua consequência – ser um homem mal traria a ausência da felicidade -, mas a ação moral é errada *por ela mesma* sem qualquer outro envolvimento.

Não defendemos que Montaigne seja um formalista como Kant, nem que ele participe dessas discussões em um sentido amplo. Entendemos que as principais questões morais em Montaigne são de cunho teleológico, ou seja, focadas na construção de caminhos para a felicidade. Contudo, nosso propósito é evidenciar que a moralidade de Montaigne não se restringe a esse ponto.

Contudo, como queremos salientar, o conceito de felicidade em Montaigne está intrinsecamente ligado a uma moralidade estrita. É justamente essa inseparabilidade que nos permite ver que ele não se restringe a um pensador relativista. Sua filosofia constantemente se aproxima de um ideal de justiça, profundamente entrelaçado com a noção de mentira e a insistente afirmação de que seu projeto é pautado na sinceridade.

Essa concepção de justiça é a chave para entender como Montaigne expressa opiniões que transcendem seu próprio tempo histórico. Exemplos notáveis incluem sua defesa da tolerância moral, o reconhecimento de que homens e mulheres não possuem naturezas diferentes, a crítica ao viés racionalista que hierarquiza os humanos acima dos animais, e a compreensão de que a crença de que o estrangeiro é bárbaro é um engano da razão promovido por diferentes sociedades. Isso se deve ao fato de que "o caminho da verdade é uno e simples; o do proveito pessoal e do interesse dos negócios que estão a nosso cargo é duplo, desigual e fortuito". Essa imagem de justiça, como buscamos demonstrar, representa a autonomia moral.

Além desse objetivo em relacionar a sabedoria de vida a uma relação com a

moralidade, apresentamos como os conceitos de ensaio e *conférence* se relacionam com a própria noção de sabedoria. Como dissemos, a filosofia montaigneana se fundamenta em uma recusa do conteudismo por meio de uma proposta de uma educação para formação individual e moral. Isso ocorre porque a sabedoria de vida montaigneana é pautada na autonomia e na construção da própria sabedoria de vida a partir do conceito de ordem e moderação. Ao contrário do que se vê em outras escolas filosóficas, é preciso fugir das sabedorias verborrágicas e conteudistas. Ou seja, há recusa do ensino vindo de fora, é preciso que ele venha de dentro – seja fundamentado nas experiências do indivíduo e não naquilo que leu ou ouviu –, pois apenas dessa forma ele é a produção do *jugement*.

Para compreensão dessa relação entre a formação para a sabedoria de vida, destacamos a teoria sobre a natureza humana de Montaigne. Nós empregamos os arquétipos em Montaigne como símbolos, que nos ajudam a compreender as relações das ideias que ele propõe sobre os seres humanos. Não queremos, contudo, defender a tese de que esses arquétipos são características imutáveis dos indivíduos. Por exemplo, uma pessoa pode ser pedante em certa fase da vida, tornar-se ensaísta em outra, e depois filósofo. Ou, pode ser ensaísta e, mais tarde, pedante. As fases da vida e os ambientes em que as pessoas se encontram são cruciais para entender e definir quem elas são em determinado momento.

Discutimos, em primeiro lugar, a relação intrínseca entre os arquétipos humanos e a *science*, defendendo que a compreensão desses modelos nos auxilia a entender a filosofia de Montaigne não como um ceticismo em sentido estrito, mas como um expediente pedagógico. A "filosofia impremeditada e fortuita", a "nova figura" que Montaigne proclama ser, foi analisada sob a ótica de uma reforma moral e intelectual, que visa a uma educação para o homem comum, o "mestiço", capaz de discernir entre a "aparência" e a "realidade". O ensaiar, nesse contexto, surge como uma atividade de auto olhar, uma "conversação" consigo mesmo e com as experiências do mundo, que tem como fim a liberdade de "pintar-se" e de "saber-se".

Como discutimos, a filosofia de Montaigne nos fornece elementos suficientes para associá-lo ao estoicismo. Além disso, Theobaldo compreende Montaigne como um filósofo com uma forte influência da corrente epicurista. Sendo assim, não seria mais apropriado considerar que a originalidade de sua filosofia não reside em sua adesão a uma seita filosófica específica, mas sim na forma como ele utilizou essas correntes para a formação do juízo (*jugement*)? Desse modo, parece-nos pertinente

sugerir que, se o estoicismo e o epicurismo estão sob questionamento em sua obra, o ceticismo também estaria. Ao argumentarmos a crítica sobre o ceticismo em sentido estrito, reiteramos a leitura conjunta com Theobaldo que – como o estoicismo e o epicurismo – o ceticismo estaria *sub judice*.

Além desse caminho, discutimos a noção de filosofia accidental de Hartle como uma leitura alternativa para a compreensão do ceticismo em sentido estrito. O objetivo dessa discussão reside no propósito de retirar o ceticismo como o coração da leitura da obra de Montaigne. Nem Hartle nem nós temos a intenção de diminuir a relevância dessa seita, mas sim de questionar sua centralidade na obra de Montaigne.

Hartle argumenta que o ceticismo é a corrente filosófica antiga que encontra maior respaldo no texto montaigneano, tanto em seu conteúdo quanto no tom empregado por Montaigne. Esse tom cético é definido por três características principais: (i) a repetição constante da diversidade de opiniões dos antigos; (ii) a própria voz de Montaigne pode ser descrita como uma apresentação do "senso comum" do ceticismo, especialmente ao expor a moderação com aqueles que discordam; (iii) Montaigne repetida e consistentemente fala dos cétricos favoravelmente.

Contudo, Hartle discorda que Montaigne seja cético e elenca três motivos para isso: (i) sua filosofia não se conforma aos principais ensinamentos do ceticismo, como dissemos anteriormente, (ii) seu pensamento não é cético, mas dialético e (iii) a segunda objeção a Sebond, cética, não pode ser vista como o resumo do posicionamento filosófico de Montaigne através de toda a obra. Para ela, - e como nós pretendemos chamar atenção ao longo da formação moral – Montaigne crê que possamos saber sobre o que seja o bem e o mal.

Devido a essa ideia, exploramos a moralidade em Montaigne, argumentando que sua ética vai além de um mero relativismo pautado no costume. Sua repulsa à crueldade e à mentira, a defesa da dignidade humana e da liberdade individual, e a crítica às injustiças de seu tempo, como o canibalismo europeu, a tortura e a obediência cega, revelam um compromisso com princípios que antecipam o espírito liberal e iluminista. A "voz da razão" em Montaigne, portanto, não é a voz do ceticismo que leva à suspensão do juízo em temas morais, mas a de uma razão prática que busca a justiça e a tolerância.

Embora a influência do ceticismo em Montaigne seja inegável, especialmente em sua crítica à fraqueza da razão e ao rebaixamento filosófico dos conceitos, nossa

análise diverge da interpretação que o categoriza como um cético em sentido estrito. O ceticismo é, para Montaigne, uma ferramenta para a abertura ao mundo, um golpe de esgrima que alarga a credulidade e quebra a presunção natural.

A polissemia de *conférer*, abarcando convivência, conversação, comparação, e o ato de pesar e conhecer a verdade, reflete o método dinâmico e dialético de Montaigne. Suas citações, embora vastas, não são demonstrações de erudição vazia, mas exercícios espirituais que permitem ao leitor avaliar o caráter do autor e, por extensão, o próprio. A originalidade de Montaigne reside em sua capacidade de ensaiar com os pensamentos alheios, não para meramente replicá-los, mas para formar seu próprio *jugement* e produzir um saber que responda ao seu aqui e agora. Essa filosofia ensaística, uma arte de viver, é a proposta de Montaigne para que o indivíduo possa alcançar sua própria felicidade e autonomia, mantendo-se fiel à sua consciência e à sua singularidade, sem se emprestar excessivamente ao mundo exterior, mas sempre dando-se a si mesmo.

Essa sabedoria, para Montaigne, reside na harmonia. É fundamental moderar nossa existência para que se atinja a justa medida entre as demandas da alma e as do corpo. A justa medida entre corpo e alma encontra-se na intersecção entre as sensações involuntárias de prazer e dor, e a busca voluntária pelo aprofundamento da fruição do prazer e a diminuição do sofrimento.

Essa sabedoria montaigneana é, portanto, compreendida através da moderação: uma relação que evita os excessos, seja do corpo sobre a alma ou da alma sobre o corpo. Nem os prazeres e obrigações corporais, nem os da alma devem se tornar os únicos importantes. A "pintura de si" é a expressão de uma sabedoria que não apenas reproduz ideais externos, mas que também é criadora de si mesma.

Os *Ensaíos*, como obra, e a *conférence*, como prática dialógica, emergem como ferramentas indissociáveis para essa formação. A *manière du dire* de Montaigne, que se expõe sem apuro e artifício, na maneira simples, natural e habitual, demonstra que o importante não é vencer o outro no debate, mas sim vencer a si próprio. A pintura de si, a liberdade do espírito de dizer a si mesmo, e a busca por um saber justificado não por ser verdadeiro, mas por regradar sua vida, são manifestações desse propósito intrínseco. Os arquétipos humanos — o filósofo, o pedante, o vulgo e o ensaísta — servem como bússolas para essa jornada, delineando os perigos de uma *science* que enche apenas a memória e não forma o *jugement*, levando à insensatez dos pedantes e à piora do caráter.

Para nós, Montaigne vai além de uma mera arte de conversar; ele aborda, sobretudo, uma arte da formação de si. Nesse processo de autoformação, a *conférence* (conversa) funciona como uma ferramenta. Nossa perspectiva difere ao não enxergar neste capítulo uma educação para falar bem, mas sim uma educação para pensar bem.

Considerando que o caminho do autoconhecimento é também o da virtude, por consequência, trata-se de um caminho para agir com virtude, ou seja, com ordem. Assim, a ordem não é apenas uma característica do modo de fazer, mas uma virtude que guia o sujeito. Desse modo, o indivíduo acabará por se expressar bem. A forma como alguém se expressa, portanto, reflete também seu caráter.

O principal ensinamento da *conférence* (conversa) é, portanto, uma reeducação sobre o que realmente importa: a formação moral e individual, isto é, a posse da sabedoria. Ao participar de uma *conférence* – e, por extensão, de qualquer experiência na vida – o indivíduo não deve focar em ser o vencedor, mas sim em sair melhor do que entrou. É por essa razão que Montaigne enfatiza a importância de buscar aqueles que têm mais conhecimento sobre os assuntos. Adicionalmente, possuir a verdade não é o objetivo central.

Em última análise, os *Ensaíos* representam a nova figura do filósofo, não por se alinhar a uma doutrina, mas por forjar uma arte de viver que integra corpo e alma, conhecimento e ética, em uma busca incessante pela liberdade interior.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, D. "**Par manière d'essai**". Montaigne e a Filosofia do Ensaio / Danielle Antunes; orientador, Jaimir Conte, 2018. 164 p. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2018.
- AUERBACH, E. *L'humaine condition*. In: _____ **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Tradução Equipe da Perspectiva. Editora da Universidade de São Paulo e Editora Perspectiva: São Paulo, 1971, p. 245-270.
- AZAR FILHO, C. M. Método e estilo, subjetividade e conhecimento nos Ensaios de Montaigne. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 126, p. 559-578, Dez./2012.
- AZAR FILHO, C. M. Acerca do naturalismo de Montaigne. **O que nos faz pensar** (PUCRJ), Rio de Janeiro, v. 8, p. 28-38, 1994.
- BOUTCHER, W. **The School of Montaigne in Early Modern Europe**, volume I: The Patron-Author. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- COUTURAS, C. *Condition Humaine* In: DESAN, Philippe (Dir.). **Dictionnaire de Michel de Montaigne**. Paris: Honoré Champion, 2004, p. 188-190.
- DESAN, P. *Verité* In: DESAN, Philippe (Dir.). **Dictionnaire de Michel de Montaigne**. Paris: Honoré Champion, 2004, p. 1011-1014.
- EPICETETO. **Manual de Epicteto**: a arte de viver melhor. Tradução de Edson Bini. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2021
- EVA, Luiz Antonio Alves. **A figura do filósofo**: ceticismo e subjetividade em Montaigne. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- EVA, Luiz Antonio Alves. Montaigne: o ensaio como ceticismo. **Manuscrito**, Campinas, XXIV (2), october, 2001, pp. 7-41.
- EVA, Luiz Antonio Alves. Notas sobre a presença de Sêneca nos *Essais* de Montaigne. **Educação e Filosofia**, vol. 17, n. 1, 1995, pp. 39-52.
- FUMAROLI, M. Prefácio In: PASCAL, B. **A arte de persuadir** (precedida de A arte da conferência em Montaigne). Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. V-LXIII.
- HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HARTLE, Ann. **Michel de Montaigne: Accidental Philosopher**. New York: Cambridge University Press, 2003.
- HARTLE, Ann. *Montaigne's Scepticism*. **Montaigne Studies**, The University of Chicago, vol. XII, number 1-2, p. 75-90, october, 2000.

LA CHARITÉ, R. C. **The concept of judgement**. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1968.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. Tradução de Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Relendo Montaigne. In: _____ **História de Lince**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 190-203.

KANT. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução nova com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

MIERNOWSKI, J. *Philosophie* In: DESAN, Philippe (Dir.). **Dictionnaire de Michel de Montaigne**. Paris: Honoré Champion, 2004, p. 785-789.

MILLET, O. *Justice* In: DESAN, Philippe (Dir.). **Dictionnaire de Michel de Montaigne**. Paris: Honoré Champion, 2004, p. 544-546.

MONTAIGNE, Michel de. **Les Essais**, ed. Pierre Villey – V.-L. Saulnier. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1965.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios**: Livro 1. tradução da Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000 (coleção Paidéia).

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios**: Livro 2. tradução da Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (coleção Paidéia).

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios**: Livro 3. tradução da Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (coleção Paidéia).

PANICHI, N. *Morale-Moraliste* In: DESAN, Philippe (Dir.). **Dictionnaire de Michel de Montaigne**. Paris: Honoré Champion, 2004, p. 687-690.

PLATÃO. **A República**. Introdução, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 15 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

QUERUBINI, E. A propósito da "ordem" como atributo da "maneira" em Montaigne. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 53, n. 126, p. 579–596, dez. 2012.

RUDENT, François-Victor. **La conversation de Montaigne**: Conférence et philosophie. Paris: L'Harmattan, 2001.

SCHNEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia**: uma história da filosofia moral moderna. Tradução de Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.

SCHOPENHAUER, A. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução, prefácio e notas de Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SÊNECA. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. 8ª ed. Lisboa:

Fundação Calouste Gulbenkian, 2022.

SÈVE, B. *Mensonge-Menteurs* In: DESAN, Philippe (Dir.). **Dictionnaire de Michel de Montaigne**. Paris: Honoré Champion, 2004, p. 653-654.

SEXTO EMPÍRICO. **Esbozos Pirrónicos**. Traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. 2ª ed. Madrid: Editorial Gredos, 2014.

SMITH, Plínio Junqueira - Experiência, prática e vida no capítulo “Da experiência” (E III, 13) dos *Ensaíos* de Montaigne. **Discurso**, v. 52, n. 2 (2022), p. 48–71

STAROBISNKI, Jean. **Montaigne em Movimento**. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SZABARI, A. "*Parler seulement de moy*": the disposition of the subject in Montaigne's essay "De l'art de conferer". **Modern Language Notes (MLN)**, Baltimore, v.116, n.5, p. 1001-1024, 2001.

THEOBALDO, Maria Cristina. Montaigne e a educação em 'nova maneira'. **O que nos faz pensar**, v. 19 n. 27 (2010): Nº 27: maio de 2010, p. 237-255.

THEOBALDO, Maria Cristina. Virtude e prazer: a maneira epicurista de Montaigne. **Revista Ideação**, N. 43, Janeiro/Junho 2021, p. 310-325.

WIESMANN, M. *Honnête-Honnêteté* In: DESAN, Philippe (Dir.). **Dictionnaire de Michel de Montaigne**. Paris: Honoré Champion, 2004, p. 476-478.

ZALLOUA, Zahi. Montaigne's "*De l'art de conferer*": *conférence* as an Act of Friendship. **Philological Quarterly**, Iowa, v. 82, no. 1, winter, 2003, pp. 24-37.

ZWEIG, Stefan. **Montaigne**. Tradução de Giovane Rodrigues. São Paulo: Mundaréu, 2015.